

Albert Hauf

# ESCRIT A VALÈNCIA



ACADÈ  
MIAVA  
LENCI  
ANADE  
LALLE  
NGUA

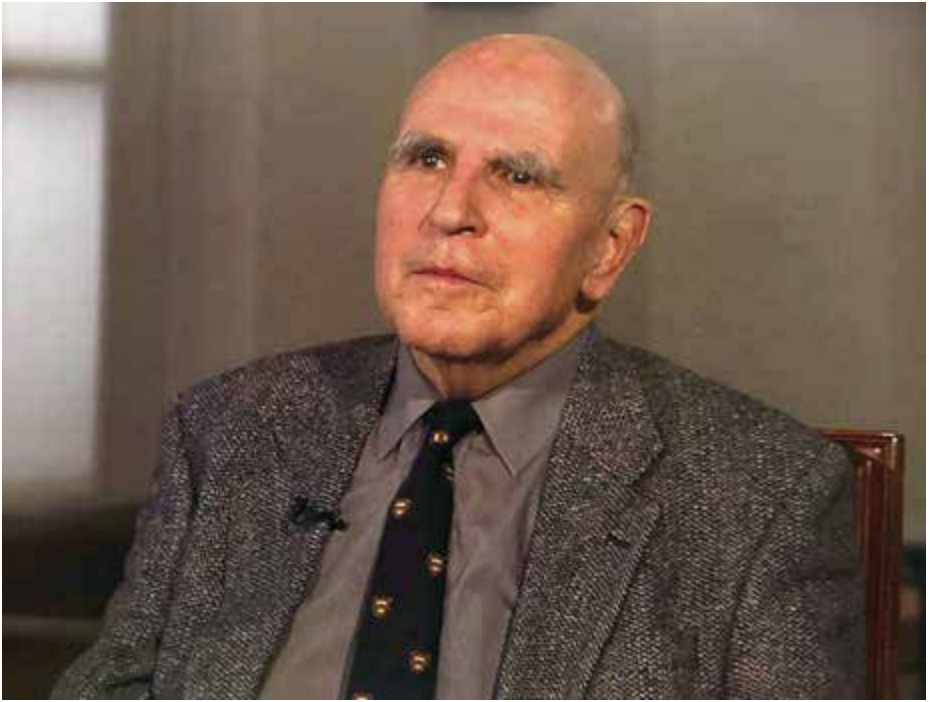


UNIVERSITAT  
DE VALÈNCIA



ALBERT HAUF VALLS

Escrit a València





ALBERT HAUF VALLS

Escrit a València

*Edició a cura de  
Ramon Ferrer Navarro  
i Emili Casanova Herrero*



Aquesta obra està sota una Llicència Creative Commons Reconeixement-  
NoComercial-SenseObraDerivada 4.0 Internacional.

© Del text: els autors 2022

© De la present edició:

Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2022

Universitat de València, 2022

Imatge de coberta:

Fra Francesc Eiximenis, *Terç del Crestià*, f. 1r del ms.1792 de la BNM

(Exemplar de Ramon Savall)

Disseny de la coberta:

Publicacions de la Universitat de València

ISBN (AVL): 978-84-482-6723-0

ISBN (PDF-AVL): 978-84-482-6752-0

ISBN (UV): 978-84-1118-046-7

ISBN (PDF-UV): 978-84-1118-047-4

<http://dx.doi.org/10.7203/PUV-OA-047-4>

Edició digital

# Índex

Pòrtic .....	9
Pròleg .....	11

## HISTORIOGRAFIA MEDIEVAL

Les cròniques catalanes medievals: notes entorn de la seva intencionalitat..	75
Història i literatura: Jaume I i els trobadors.....	113
Estudi introductor i a l'edició de <i>La flor de les històries d'Orient</i> d'Aitó de Gorigos .....	143

## DE FRANCESC EIXIMENIS A VICENT FERRER

El panorama literari en temps del rei Martí .....	181
Del sermó oral al sermó escrit. La <i>Vita Christi</i> de fra Francesc Eiximenis com a glossa evangèlica .....	215
El <i>Psalterium alias Laudatorium</i> i la <i>Vita Christi</i> de Francesc Eiximenis, obres complementàries? .....	245
La predicació vicentina: tècniques narratives dramàtiques relacionables amb l'art de meditar .....	263

## AUSIÀS MARCH

El lèxic d'Ausiàs March: primer assaig de valoració i llista provisional de mots i de freqüències .....	281
---	-----

Ausiàs March i el temor d'amor .....	293
L'apocalipsi marquià. Ausiàs March, místic i profeta de l'amor humà .....	321

## NOVEL·LA CAVALLERESCA

«¡Que vingui Plaerdemavida! ¡Que vingui Tirant!» .....	345
Profetisme, cultura literària i espiritualitat en la València del segle XV: d'Eiximenis i sant Vicent Ferrer a Savonarola, passant pel <i>Tirant lo Blanc</i> .....	349
El parany historiogràfic: notes al pròleg del Tirant.....	391
«La dama de Rodes»: tècnica i «energia Boccacciana» en un <i>Novellino</i> del <i>Tirant lo Blanc</i> .....	397
Una Versió Valenciana Quatrecentista Desconeguda De La <i>Obsidionis Rhodie</i> de Guillaume Caoursin.....	427
Sedució i anti-sedució: d'Ovidi a <i>L'Heptamerón</i> , passant pel <i>Tirant Lo Blanch</i> .....	467
«Manus habent»: entorn als eufemismes amorosos de tipus militar en el <i>Tirant lo Blanc</i> .....	493
Artur a Constantinoble. Entorn d'un curiós episodi del <i>Tirant Lo Blanc</i> .....	529
Tres cartes d'amor: Contribució a l'estudi del gènere epistolar en el <i>Tirant lo Blanc</i> .....	547
«Sinó per la fe de Jhesuchrist» ( <i>Tirant lo Blanch</i> , capítol 403).....	567
«No és negú qui virtuosament ame Tirant lo Blanc revisitat» In Memoriam J.M. Aguirre i Arthur Terry .....	593

<i>Tirant lo Blanc</i> : algunes qüestions que planteja la connexió corelliana.....	611
Una Falla per a Tirant o l'exorcisme de les mitologies .....	645
Sedució (Làquesis), <i>versus</i> elecció i gràcia <i>prevenint</i> (Güelfa) .....	651

#### JAUME ROIG I ISABEL DE VILLENA

De l' <i>Speculum Humanae Salvationis</i> a l' <i>Spill</i> de Jaume Roig: itinerari especular i figural .....	687
Isabel de Villena.....	739
Text, pintura i meditació: el <i>Speculum Animae</i> atribuït a Sor Isabel de Villena, i la funció empàtica de l'art religiós.....	775





## PÒRTIC

Des del primer moment de la constitució de l'Acadèmia Valenciana de la Llengua, Albert Hauf i Valls ha sigut, sens dubte, un dels referents i pilars intel·lectuals de la institució. Abans de la fundació de l'entitat, des del llançament de la primera proposta política, fou una de les persones que més fermament defengué, dins de l'àmbit universitari, la necessitat de la seua creació, no solament com a centre d'estudi de la nostra llengua, sinó també com a instrument per a bastir ponts d'entesa entre totes les formes de sentir-se valencià.

Com a acadèmic, ha presidit durant vint anys la Secció de Documentació i Literatura de l'AVL, i des d'esta posició no s'ha cansat de repetir que sense documentació i literatura no hi ha llengua, ni poden dur-se a terme estudis lingüístics seriosos ni aportacions rigorosament científiques. És precisament a partir d'este plantejament que tant ell com la secció que dirigia han sostingut de manera permanent la idea d'impulsar col·laboracions entre l'AVL i altres institucions, entre les quals destaquen les mantingudes amb la Universitat de València —de la qual Albert Hauf ha sigut professor i catedràtic des del 1987—, amb l'Institut d'Estudis Catalans —del qual és membre des del 1991—, amb la Universitat d'Alacant o amb la Universitat de Barcelona.

Juntament amb la Secció, el professor Hauf ha treballat incansablement per a dotar l'Acadèmia de documentació escrita i oral. Els principals fruits d'esta dedicació —que ha comptat amb la implicació dels arxivers, de les editorials valencianes o d'organismes com el Museu Valencià d'Etnologia— han estat el Corpus Informatitzat del Valencià (CIVAL), una de les grans ferramentes que ha aportat la nostra institució a la ciutadania valenciana i de la resta de l'àmbit lingüístic, i l'Arxiu Audiovisual de la Llengua, constituït per entrevistes a rellevants personatges de la nostra cultura que els mantindrà vius per sempre més a l'abast de les generacions futures. Al mateix temps, la Secció de Documentació i Literatura de l'AVL ha dedicat grans esforços a donar a conèixer els literats i a fomentar les traduccions de les obres valencianes a altres llengües, i també en sentit contrari, tant en col·laboració amb l'Institut Ramon Llull com a través de l'Institut Virtual Internacional de Traducció (IVITRA).

El nostre insigne medievalista ha demanat reiteradament que l'Acadèmia Valenciana de la Llengua assumisca directament o fomente edicions definitives, d'alta qualitat, dels autors clàssics valencians, com les que ell mateix ha preparat al llarg de la seua vida. Així han nascut les edicions de l'AVL de l'*Espill*, del *Llibre dels feits* o del *Cartoixà*, entre altres. I també ha propiciat la creació de beques o la firma de convenis per a fer avançar l'estudi de la llengua en qualsevol camp. Tota esta dedicació a la institució normativa del valencià l'ha duta a terme sense deixar de treballar apassionadament en la seua càtedra universitària i amb l'atenció deguda als seus deixebles, de manera que ha creat una escola d'estudiosos d'alt nivell sobre la literatura de l'edat mitjana.

Per tot açò, a l'hora d'escriure el pòrtic del llibre *Escrit a València* que l'Acadèmia Valenciana de la Llengua publica en col·laboració amb la Universitat de València, hem de manifestar la nostra satisfacció per l'homenatge que representa a un membre tan destacat de les dues institucions coeditores.

*Escrit a València* arreplega una excel·lent i significativa part de la seua producció valenciana —escrita entre el 1987, any de la seua arribada a València, i el 2021—, majoritàriament dedicada a obres i autors clàssics valencians, com sant Vicent Ferrer, Francesc Eiximenis, Joanot Martorell, Ausiàs March, el *Curial e Güelfa*, Roís de Corella, Jaume Roig, Isabel de Villena —de la qual ha preparat una magnífica edició de la *Vita Christi* que l'AVL publicarà enguany— o la Crònica de Jaume I. El llibre consta de 28 articles, publicats prèviament com a treballs autònoms o inclosos en les millors revistes o llibres de conjunt de l'àmbit humanístic i literari europeu, seleccionats pel mateix prologuista, Josep Antoni Aguilar, deixeble destacat i un dels millors coneixedors de la seua obra. Els textos reunits ací aporten un panorama ampli, precís i suggeridor de les preocupacions i ocupacions filològiques del nostre col·lega i amic. No tenim cap dubte que el volum representa una gran aportació al coneixement de la València medieval, especialment del nostre segle d'or, a través del qual els valencians i les valencianes podran constatar el mestratge del nostre erudit.

Volem mostrar la nostra gratitud a totes les persones que han participat en l'elaboració d'este llibre: a Publicacions de la Universitat de València, per compartir la titularitat de la coedició, i en especial a la seua directora Teresa Ferrer Valls, per la seua predisposició, i a Lluís Miró, que s'ha encarregat de fer-ne el seguiment; a Àfrica Ramírez, per les tasques de correcció tan minucioses, i a Josep A. Aguilar, pel magnífic pròleg, fet amb ciència, passió i afecte a l'homenatjat. I, finalment, a tots aquells que vos omplireu amb la lectura d'un volum, complet i divers, que té com a nexa d'unió Albert Hauf i la temàtica del nostre segle d'or.

Ramon Ferrer Navarro  
Emili Casanova Herrero

# PRÒLEG

Josep Antoni Aguilar Àvila  
Universitat Catòlica de València

## 1. INTRODUCCIÓ

Era de Sóller i havia passat vora vint anys a Gal·les abans de venir a València per a ser catedràtic [...] Tot semblava medieval al seu voltant: els volums, els socarrats, les muntanyes de llibres apilats i les carpetes amb manuscrits que escapaven grocs de les fustes.

Ivan Carbonell, *La promesa del gal·lès*

Els espectadors aficionats a les sèries de tema històric produïdes per la BBC entre els anys 70 i 80 del segle XX deuen recordar vivament *I, Claudius*, la magnífica adaptació que Herbert Wise i Jack Pulman feren del clàssic homònim escrit per Robert Graves. Una de les primeres escenes d'aquesta sèrie té lloc a la *Domus Augusti*, on el primer emperador romà ha congregat tota la seua família per tal de celebrar un banquet nocturn en ocasió del seté aniversari de la seua victòria sobre l'armada de Marc Antoni i Cleòpatra a la batalla naval d'Àctium (31 a.C.). Com a corol·lari de l'esdeveniment, a banda d'un grandios pastís en forma de galera romana per postres, August ha convocat al palau Aristarc d'Atenes, un dels més reputats oradors del seu temps, perquè hi pronuncie un discurs o poema commemoratiu sobre l'esmentada batalla. El grec és conduït cap al *triclinium* on es troben reunits els il·lustres convidats pel corpulent porter de la *Domus*, un compatriota seu anomenat Tal·lus, que abans de fer-lo passar a la sala n'anuncia l'arribada amb una veu retrunyent acompanyada per tres enèrgics repics de bastó a terra. Aristarc resta admirat de la gravetat i la potència fonadora del porter, el qual li explica que, abans de treballar com a oficial del palau, havia estat actor, revelació que dóna peu a un breu però interessant diàleg entre tots dos personatges:

Aristarchus: What a voice! Perhaps we should change places? Only the Romans can afford ushers with a voice like that. Did you have it trained?

Thallus: I was an actor, sir.

Aristarchus: That explains it. Resting, are you?

Thallus: No, sir. I've given it up... Everyone's an actor in Rome. There isn't enough work.

Aristarchus: And what there is goes to friends... It's the same everywhere.

Thallus: The theatre isn't what it was.

Aristarchus: No. And I'll tell you something else: *it never was what it was.*

Admetem-ho de bell començament: idealitzar, com Tal·lus, un suposat passat arcaic per oposar-lo tot seguit a un present decadent i mancat de vigoria és una tendència ben coneguda de la natura humana, i alhora -com remarca, entre d'altres, Curtius- un *topos* retòric molt antic, que trobem ja en els autors de la tradició grecolatina (Hesíode, Ciceró o Lucreci, posem per cas) i que han aprofitat a bastament els apocalíptics de tots els temps, com aquella mena de profeta atrabiliari que cap a mitjan segle XX, segons reconta la gent del lloc, recorria diàriament mig despullat els carrers de la vila mallorquina d'Artà, proclamant, esgargamellant-se i amb una remarcable creativitat conjugativa: «Es món està *corrompungut*, i cada dia va *corrompunguent-se* més!». Però, a desgrat de les observacions més escèptiques dels Aristarcs de torn, quan a hom li escau de viure un temps advers en algun sentit, i contrasta la insatisfacció que llavors sent amb el record feliç d'altres vivències pretèrites, és ben difícil que no s'active en la seua ment el mecanisme consabut. Ja ho deia, tot citant l'*Eneida*, la Francesca de la *Commedia* dantesca: «Nessun maggior dolore / che ricordarsi del tempo felice / nella miseria» (*Inf.*, V, 121-123).

Que els lectors disculpen aquestes consideracions inicials. Tot és per portar a col·lació la conjuntura no gaire propícia per la qual passa de fa ja un bon grapat d'anys el món acadèmic i universitari, i ben particularment l'àrea d'Humanitats. A ull nu, en efecte, no resulta difícil d'assenyalar alguns fenòmens que comprometen en molta de manera la salut dels estudis de lletres. Els alumnes, per exemple, se les han d'heure amb dificultats com ara l'encariment generalitzat de les taxes universitàries, la miopia d'un sistema econòmic que tot sovint no és capaç d'aprofitar el seu bagatge oferint-los unes sortides professionals mínimament dignes o la tendència dels successius programes educatius a negligir la importància de les matèries humanístiques en el currículum, substituint-les massa freqüentment per la buidor absoluta d'una concepció emotivista —i, en el fons, clarament antiintel·lectual— de l'educació inspirada en certs corrents pseudopedagògics lamentablement en boga avui dia. Pel que fa al personal docent i investigador, ha de fer front a obstacles que, com més va, més dificulten les dues missions principals que té encomanades: la transmissió del saber als seus estudiants i la generació de nous coneixements que enriquesquen l'àrea en la qual fan recerca, ideals sintetitzats en el lema que es pot llegir, encara avui, al peu de l'escala de marbre de l'edifici noble de la Universitat de Cardiff: «*Multi pertransibunt et augebitur scientia*» («Molts hi passaran i hi creixerà la ciència»). El memorial de greuges és llarg, però ací n'esmentarem molt de passada dos d'especialment clamorosos: d'una banda, l'abusiva i creixent burocratització del quefer quotidià dels professors, obligats a realitzar tota mena d'informes relatius a les seues activitats docents o de recerca que, tot just, els arrabassen un temps ben valuós per dedicar-se a les susdites activitats («*Lots of fruitful work!*»), com diria irònicament el Sir Humphrey Appleby de *Yes, minister*); de l'altra, els criteris emprats per les agències avaluadores de l'activitat investigadora del professorat, uns criteris predominantment quantitativs, poc atents a la qualitat intrínseca dels

mèrits al·legats i menys encara a les especificitats del camp de les humanitats!. En vista d'aquest darrer punt, hom es demana com s'ho haurien fet un Ernst Robert Curtius, un Erich Auerbach, un Leo Spitzer o un Martí de Riquer per poder prosperar dins un sistema construït amb aquestes pautes, per poder aspirar a l'acreditació, a l'habilitació o al reconeixement de sexennis investigadors d'acord amb les exigències d'algunes de les instàncies oficials al·ludides! Més encara: hom es demana en quina mesura les circumstàncies descrites permetran a mitjà o llarg termini el sorgiment de noves figures com les suara esmentades, que puguen fer realitat la promesa de continuïtat continguda en els mots cisellats al marbre de la il·lustre universitat gal·lesa.



*Cardiff, University College, Main Building (detail)*

1. L'absoluta manca de lògica d'aquesta manera de fer fou denunciada ja per Jordi Llovet al llibre *Adéu a la universitat* com un dels factors que el feren decidir-se a sol·licitar la jubilació anticipada de la seua posició com a catedràtic de Literatura Comparada a la Universitat de Barcelona: "A conseqüència d'aquest sistema d'avaluació, els professors s'han obsessionat a generar la més gran quantitat d'articles i de llibres possible, sempre en el benentès que és suficient referir els títols d'aquestes publicacions i res més. En aquest sentit, pel que fa als articles publicats a revistes, les agències i comissions disposen d'una llista de la suposada solvència de les publicacions periòdiques de tot el món, de manera que sempre es puntuarà amb més nota un article d'investigació publicat a *The Lancet* per un professor de Medicina, posem per cas, que un article publicat per un professor de Lletres, també per cas, en una revista d'àmbit comarcal. El primer dels articles pot consistir en un plagi (ha passat fins i tot en aquella prestigiosa revista) i el segon en un descobriment arqueològic o filològic de primera magnitud; però el registre de les revistes obeeix a un criteri de «solvència científica» que es va fixar ja fa anys d'una vegada per totes, de manera que és difícil escapar a la lògica perversa que prima una publicació mediocre en una de les revistes situades en el punt més alt del *ranking*, per sobre de qualsevol aportació original publicada en una revista considerada de tercera categoria: el que importa no és que tal o tal article sigui elogiable, sòlid intel·lectualment parlant o ben escrit, sinó que l'autor hagi aconseguit de publicar-lo en una revista suposadament superior a les altres" (Jordi Llovet, *Adéu a la universitat*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, p. 96).

L'autor d'aquestes línies romprà ací per un moment el ferm propòsit que, per no unir-se a aquella temible comitiva de prologuistes capaços de convertir els seus escrits d'homenatge a algú en capítols de les seues pròpies memòries, s'havia fet de no aprofitar un espai com aquest per parlar de les seues circumstàncies personals (ja ho deia el vell Muntaner: «negun no deu parlar de si mateix, si doncs no són fets qui toquen a senyors»), i declararà que ell formà part de la promoció de Filologia Catalana 1997-2001 de la Universitat de València. Certament, la universitat en la qual estudià no era ni de bon tros —sempre han tingut bec les oques— una Arcàdia sense màcula, però si comparem la situació de què els estudis de Lletres gaudien en aquella època amb l'actual, sembla que al remat caldrà concloure que potser el profeta exhibicionista del *mundus senescit* no anava del tot errat. D'altra banda, la comparació també permet de constatar que hi ha records feliços que no són el fruit de cap idealització, sinó de la clara consciència d'haver pogut gaudir d'un privilegi ben real, en aquest cas un privilegi compartit amb moltes fornades de filòlegs formats a València entre els anys 1987 i 2014. En aquest punt el prologuista desitja subratllar el fet que de vegades aquesta mena de privilegis poden presentar-se en entorns insospitats, poc inspiradors o directament inhòspits, que en principi no es presten a la pruija idealitzadora de la ment del nostàlgic. *In illo tempore*, una part substancial de les classes de Filologia Catalana tenien lloc a les aules situades al soterrani de l'aulari del carrer Menéndez y Pelayo. Com assenyala el professor Josep Enric Rubio, destacat deixeble de l'homenot a qui dediquem aquest volum, aquelles instal·lacions, que a banda d'estèticament molt qüestionables, no resultaven gaire confortables quan arribava l'hivern (el lloc podia ser ventós i fred com «Mongibelh, que·ls ben e mal vestitz / ffay mantes vets bufar lo cap de l'ungla»), no eren, precisament, l'Oxford esplendorós de *Brideshead Revisited* per on pul·lulaven Lord Sebastian Flyte o Charles Ryder, i on

el professor i quatre o cinc estudiants seuen en còmodes butaques en una habitació del *college*, bevent te servit per un criat amb aspecte de *gentleman*, mentre Jeremy Irons llegeix en veu alta, en grec, un passatge de l'*Anàbasi* que tot seguit serà comentat pels altres estudiants sota l'atenta supervisió del professor (Josep Enric Rubio, «Ramon Llull, o l'estimul intel·lectual i pedagògic», a *Tot lliga. Petit homenatge a un gran mestre. Homenatge al professor Albert Hauf*, València, Denes, 2008, p. 59).

No: a l'Aulari V els estudiants no degustaven llamàntols Thermidor mentre algun dels companys declamava *The Waste Land*. La classe era un espai massificat «amb més de seixanta o potser vuitanta persones» (ibidem) ja de bell matí: les més matineres seien en cadires de pala; les més tocatardanes, directament a terra. I amb tot, en aquell marc manifestament millorable, els alumnes que l'omplien assistien cada dia a les 8:00h. a un desvetllament que no tenia res a veure amb el del jovencell noctàmbul que abans de la primera classe del dia malda penosament per traure's la son de les orelles. Es tractava d'un desvetllament intel·lectual: el que suscitaven els cursos de literatura catalana medieval que, amb una barreja exquisida de saviesa i *wit* bonhomíós, impartia el professor Albert Hauf.



Durant quasi tres dècades, des de la seua arribada a València procedent de la Universitat de Cardiff fins a la seua ben guanyada jubilació, Hauf ha influït significativament en la formació de molts professionals de l'ensenyament de la llengua i la literatura catalanes al País Valencià. Les seues classes, com saben bé tots aquells que han tingut l'oportunitat de fruir-ne, han seguit sempre un fil conductor ben sòlid i coherent: la lectura, interpretació i comentari de textos molt representatius de la literatura catalana medieval, amb especial atenció a les coordenades històriques, socials i culturals en què aquests s'insereixen, a les fonts que els inspiren i a la influència que han projectat sobre la tradició literària posterior, amb un enfocament comparatiu -Hauf és un comparatista de primer ordre- que transcendeix els límits territorials o lingüístics, i que connecta eficaçment les obres estudiades amb els rius i les venes de la cultura occidental clàssica, medieval i moderna. La Dra. Sara Vicent, una altra destacada deixeble del professor, ha descrit eloqüentment el seu mètode didàctic en un passatge que, tot i la seua extensió, paga la pena de reproduir ací:

el professor Hauf s'ha dedicat a formar filòlegs competents i amb esperit crític, tant des de la llicenciatura de filologia com també des dels cursos de doctorat. Les seues classes constitueixen un estímul constant d'aprenentatge i tots els aspectes hi eren tractats amb amplitud de mires i amb obertura de pensament. «Hi ha moltes maneres de matar puces», diuen a la seua Mallorca nadiua, i és ben cert: en comptes de conformar-se a tractar el tema o el text corresponent a cada moment, ell estudiava també el context (com a mínim europeu) històric, polític, econòmic, social i literari en què es va produir l'obra en qüestió, i d'aquesta manera mostrava que, per a poder entendre i interpretar assenyadament qualsevol producció humana, cal agafar perspectiva i veure de quin context més ampli forma part. És del tot semblant al que ocorre en contemplar un quadre: per comprendre un fragment donat no basta amb mirar-lo detingudament, sinó que és necessari fer-se endarrere i considerar el quadre sencer. Només d'aquesta manera hom pot descobrir quina és la funció concreta i el valor d'aquell fragment dins l'obra a la qual pertany. Tornant a la literatura: per parlar de la poesia de Pere March, per exemple, el professor Hauf no es limitava a aquest poeta, sinó que les seues lliçons permetien descobrir les fonts i la tradició de què havia begut el pare del nostre gran Ausiàs i que es manifesten, posem per cas, en una composició tan colpidora com «Al punt c'om naix comensa de morir». Efectivament, «sense conèixer Sèneca, el *Llibre de Job* i el *De miseria humanae conditionis* del papa Innocent III, la interpretació d'aquest poema resta molt reduïda. Igualment, si hom no ha llegit ni comprés els trobadors, ni tampoc no ha comprovat la influència que exerciren per l'Europa medieval i que es manifesta en poetes i moviments com els trovères, el *dolce Stil Nuovo*, els *minnesänger*, els poetes recollits als cançoners castellans o la poesia galaico-portuguesa, hom trobarà força complicat de veure la línia de continuïtat que uneix els trobadors d'Occitània amb poetes [...] com Gilabert de Pròixita, Andreu Febrer o Jordi de Sant Jordi, i encara més difícil li resultarà entendre'ls. I no parlem llavors de comprendre Ausiàs March, qui no escriu «lexant a part l'estil dels trobadors» més que en l'aspecte lingüístic, perquè en els temes i en els continguts és hereu seu (Sara Vicent, «Albert Hauf, director de tesis doctorals», a *Tot lliga. Petit homenatge a un gran mestre. Homenatge al professor Albert Hauf*, València, Denes, 2008, ps. 44-45).

Hom ha destacat de fa temps la influència en la manera de fer haufiana del seu pas pel món universitari britànic, i, en concret, per la ja esmentada Universitat de Cardiff, que a l'època disposava d'un dels departaments d'Estudis Hispànics més prestigiosos de la «fèrtil, rica e delitosa illa» (abans de la gran destrallada que l'ultraliberal govern thatcherita va assestar a aquella institució). I és cert que aquesta influència s'apreciava molt clarament en la seua manera de plantejar les classes, com sabien percebre els mateixos estudiants de l'època: «Fem classe com a la Gran Bretanya: portem una antologia de poesia trobadoresca en occità i cada dia llegim i comentem un text» (Josep Enric Rubio, «Ramon Llull, o l'estímul intel·lectual i pedagògic», a *Tot lliga. Petit homenatge a un gran mestre. Homenatge al professor Albert Hauf*, València, Denes, 2008, p. 59). Al començament del curs, Hauf posava a la disposició dels alumnes diversos dossiers que serien treballats al llarg de les sessions, i que, a més d'una antologia de les obres catalanes que figuraven en el temari, incloïen una generosa selecció de textos llatins, provençals, francesos, italians, portuguesos, castellans de la mateixa època relacionables amb aquelles. En les classes tenia, efectivament, un gran pes la lectura i discussió conjunta de l'antologia, i el professor sempre encoratjava la *disputatio* entre els estudiants com a mitjà d'arribar a una comprensió més pregona dels textos. Però, a banda d'allò que ha estat assenyalat fins ara, cal esmentar un altre tret distintiu de la docència de Hauf que reflecteix, també, l'esmentada empremta anglosaxona: la seua aposta, tant en els exàmens com en els treballs complementaris requerits per a la superació de les assignatures, per l'assaig com a mitjà idoni perquè els alumnes poguessen demostrar i relacionar els coneixements adquirits durant la impartició de la matèria. Sobre aquesta aposta ha parlat recentment, en una entrevista publicada en un conegut mitjà digital, el mateix professor, que assegura conservar encara («e d'açò fa testimoni cell qui açò recompta en aquest llibre», com diria el Desclot) els fulls d'examen escrits pels alumnes més brillants de cada curs:

El fet és que donava una total preferència a l'assaig com a millor forma d'examen, i alguns col·legues em deien que era estúpid perquè eren exàmens llarguissims per a corregir. I jo em demano: ¿com a professor, què prefereixes, que aprenguin o que puguis corregir amb rapidesa? Encara guarde els exàmens, cartes i llibres dedicats dels meus estudiants. Per a mi, el major tresor és veure que hi ha gent que ha après i ha entés. Aquesta és la màxima satisfacció. He vessat massa per aquesta ferida, la de treballar així a un país que no tenia aquesta manera de treballar. Aquí tenim el que tenim. En tot cas he fet el que he pogut. jo volia traslladar i retornar a València tot el que havia après a Gal·les, com un deure i un servei als llocs que m'han acollit permetent-me fer el que m'agrada, tot un luxe: estudiar i llegir, llegir, llegir (entrevista de Lourdes Toledo a Albert Hauf, «La nostra gran tragèdia és que valencians, catalans i mallorquins estem dividits darrere de tota classe de subterfugis per a no dir que compartim llengua i cultura», *Eldiario.es*, 9 de març de 2020. URL: [https://www.eldiario.es/comunitat-valenciana/eldiario-de-la-cultura/albert-hauf\\_132\\_1002616.html](https://www.eldiario.es/comunitat-valenciana/eldiario-de-la-cultura/albert-hauf_132_1002616.html)).

Tant en les classes com en les conferències, a més d'un riquíssim cabal de coneixements, el mestre ha fet gala sempre d'una prodigiosa capacitat comunicativa a l'hora

de transmetre'ls al seu públic, independentment del grau de familiarització d'aquest amb la matèria abordada. De fet, l'oratória de Hauf és capaç de captar i retenir fins i tot l'atenció d'aquells que, *a priori*, semblen tenir interessos bastant allunyats de la literatura medieval, fenomen de ben segur imputable a la traça i la flexibilitat a l'hora d'adaptar el discurs al tipus d'auditori i les circumstàncies, tal com recomanava l'*Ars praedicandi populo* d'Eiximenis i la resta d'*artes praedicandi* medievals per ell tan estudiades. Basta de citar ací les paraules que sobre aquestes habilitats comunicatives ha escrit una figura tan destacada del panorama literari valencià com Rafa Gomar:

Des del primer minut, Hauf capta l'atenció de l'oient amb l'entusiasme contagiós d'aquell que viu amb passió els coneixements que transmet; una passió, de vegades continguda, que esclata sovint en uns brots d'humor que acompanyen les explicacions sobre el tema tractat, normalment paral·leles al recurs didàctic de tenir a l'abast una selecció d'uns fragments de textos que ratifiquen allò que exposa i que ell mateix llig i nosaltres seguim. Així, amb un llenguatge assequible i entenedor per a tots, entre l'eix del discurs, introdueix citacions, relaciona uns coneixements amb altres, uns autors amb altres, descriu les coordenades històriques i les socials i, amb aquella naturalitat amb què es reben les coses que flueixen sense esforç, tan difícil de trobar, combina saviesa i amenitat amb la mestria dels genis que t'obrin la llàntia d'uns detalls que van endinsant-te en un joc motivador i instructiu alhora, on et sents ben embolcallat de seguida [...] I d'aquesta manera, tot plegat, com també ocorre amb els seus escrits i els seus llibres, els recursos que empra d'excel·lent comunicador t'agafen per complet per fer interessants i suggeridors tant el món medieval com els autors que el descriuen, i una matèria desconeguda, a priori pesant —prejudicis instal·lats—, esdevé lleugera i captivadora, tan apassionant que t'engresca a seguir endavant en el seu estudi i el seu coneixement («Hauf —vaig dir jo. Homenatge a un homenot que quan era petit perdia l'oremus», a *Tot lliga. Petit homenatge a un gran mestre. Homenatge al professor Albert Hauf*, València, Denes, 2008, p. 55).

En el terreny de la recerca, els treballs de Hauf han repercutit molt significativament i positiva en la manera com avui llegim i interpretem els clàssics de la literatura produïda a la Corona d'Aragó medieval. Al llarg de la seua trajectòria, el filòleg mallorquí ens ha ofert edicions filològiques abundantment anotades i antologies d'alguns dels nostres autors més destacats (Joanot Martorell, Francesc Eiximenis o sor Isabel de Villena), així com d'altres textos no tan coneguts, però la importància dels quals ha sabut veure i posar de relleu gràcies al seu judici crític sempre ben afinat (com ara l'anònima *Flor de les històries d'Orient* o la *Contemplació de la Santa Quarantena* de Joan Eixemenis), a més de publicar més de dues-centes cinquanta contribucions, entre llibres, capítols de llibre i articles científics, que ens han fornint un volum ingent d'informació novedosa sobre aspectes com ara el context, els models, les fonts, la llengua o l'estil de l'obra estudiada en cada cas. De la rellevància d'aquestes contribucions en dona bona prova la publicació del present volum, que hem titulat *Escrit a València* perquè presenta una tria de textos escrits entre els anys 1982 i 2015, que abasten la seua darrera etapa com a catedràtic d'Estudis Hispànics a la Universitat de Cardiff i tot el període que exercí com a catedràtic de Filologia Catalana a la Universitat de València,

i també, perquè analitzen obres en bona part escrites o estretament vinculades a la València medieval. Els estudis seleccionats han estat agrupats en cinc apartats diferents, que responen a cinc sòlides línies de recerca desenvolupades per Hauf durant el període esmentat, ço és: a) les cròniques catalanes medievals; b) la predicació dels segles XIV i XV (Francesc Eiximenis i sant Vicent Ferrer); c) l'obra d'Ausiàs March; d) la narrativa cavalleresca (el *Tirant lo Blanc* i el *Curial e Güelfa*); e) l'obra de Jaume Roig i la de sor Isabel de Villena. Amb la publicació de tots aquests materials, molts dels quals fins ara només podien llegir-se en publicacions disperses i no sempre de fàcil abast, volem no sols retre homenatge a una trajectòria científica que -estrafent els mots del clàssic- *deuria ésser molt reverida per tot lo filològic estament*, sinó oferir un model a seguir, una font d'inspiració per a futures generacions d'estudiants que puguen mantenir viu el foc de les Humanitats en un context global com més va menys humà. Si, com deia l'apocalíptic, «es món està *corrompongut*», això no serà perquè ens manquen exemples de treball fet amb saviesa, rigor i paciència, qualitats totes elles que el nostre homenatge ha demostrat a bastament reunir al llarg de la seua carrera acadèmica. Si sabrem o no fer-ne cabal ja és tota una altra qüestió.

## 2. TRAJECTÒRIA BIOGRÀFICA I ACADEMICA D'ALBERT HAUF

Albert-Guillem Hauf Valls va nàixer a la Ciutat de Mallorca (8-I-1938), de pares residents a Sóller (Mallorca), ciutat on va cursar les primeres lletres. Quan encara no tenia deu anys l'ingressaren en la Porciúncula (Ciutat de Mallorca), aleshores seminari dels franciscans (TOR), on va estudiar quatre cursos d'humanitats, seguits de tres de filosofia escolàstica, el batxillerat superior, solfeig i dos cursos de piano, als col·legis Ramon Llull d'Inca i Sant Francesc de Palma. Enviat a la Pontificia Universitat Gregoriana de Roma, va optar per deixar els estudis teològics després del primer trimestre. Una estada de mig any de treball a Alemanya li va permetre de tornar a Palma amb els estalvis suficients per a fer el Preuniversitari. La qualificació obtinguda li donà accés a una de les beques que la Fundació Joan March llavors concedia als dos millors estudiants mallorquins de lletres, beca que va mantenir al llarg dels estudis de Filologia Romànica i un curs de Germàniques, a la Universitat de Barcelona (1959-1964). Va preparar i llegir la tesi de llicenciatura (**núms. 1, 35**) sota la direcció del Prof. José M. Bleuca, que, després d'anomenar-lo ajudant de classes pràctiques de la seua assignatura, el va recomanar per anar de lector al Regne Unit.

Del 1964 al 1966 va treballar a la Universitat de Gal·les (Cardiff) com a lector de castellà i de català, alhora que aprovava els cursos de doctorat a Barcelona. El 1967 ja ocupava una plaça de professor titular (*Lecturer*). El 1979 hom el va ascendir a *Senior Lecturer*, càrrec atorgat al professorat destacat en la recerca, administració i docència, i el 1987 a *Professor* (catedràtic), per a passar finalment, el 1989, a la condició d'*Emeritus Professor* (catedràtic emèrit).

Aquesta llarga etapa gal·lesa es va caracteritzar per una intensa i molt variada praxi docent. Participà cíclicament en la supervisió d'assaigs sobre les més diverses obres

literàries, impartint, a més de llengua i literatura catalanes, classes de literatura hispànica medieval, història cultural i història de les llengües hispàniques. Ultra col·laborar en la docència de tècniques i registres de la traducció, fou en bona part responsable que la Universitat de Gal·les destacara en l'eficaç assimilació d'estudiants sense estudis previs d'espanyol, gràcies a la creació d'un curs intensiu de nova planta, que implicava la preparació a nivell personal de materials *ad hoc* en un laboratori de llengües recentment instal·lat. Hauf es va comprometre de manera molt activa en les tasques de gestió com a president del comitè per al futur desenvolupament dels cursos de llengua (1973) i membre dels d'estudis lingüístics, laboratori d'idiomes i suport tècnic a la docència, però també de la comissió per a la creació d'un màster en estudis medievals o d'estudis sobre el Renaixement. Aconseguí l'acceptació de moltes millores curriculars sobre el futur de l'ensenyament de la Lingüística i de la Filologia Hispànica (1970), els exàmens orals (1974) i la introducció de nous cursos (1974 i 1987). D'altra banda, a fi de millorar la seua pròpia formació participà en els cursos següents: de llengua i filologia portuguesa en la Universitat de Lisboa (1970, becat per la Fundação Calouste Gulbenkian); sobre la utilització del laboratori de llengües (Universitat de Bristol, 1977); i sobre l'ús dels ordinadors en l'anàlisi textual i bibliogràfic (impartit per experts d'Oxford al centre computacional d'Aberyswyth, 10-14 d'abril del 1978). Aquesta darrera experiència el va animar a crear concordances textuais d'autors clàssics nostrats en el Computer Center de la Universitat de Cardiff, començant per les d'Ausiàs March (**núm. 23**). D'altra banda, en anys successius va completar els seus coneixements literaris amb cursos sobre Chaucer (1980), els sonets de Shakespeare (1981) o els poetes metafísics (1983), mentre que l'assistència més o menys regular als col·loquis de l'Associació d'Hispanistes de la Gran Bretanya i d'Irlanda li servia de notable estímul intel·lectual. Ho fou també el contacte amb els col·legues de l'Anglo-Catalan Society, en especial com a membre de la junta directiva d'aquella societat durant la presidència (1973-1978) de l'admirat Prof. Robert Pring-Mill. Sembla pertinent anotar que la Acadèmia Britànica el 1972 li concedí un British Academy Award destinat a la recerca sobre Francesc Eiximenis (**núms. 25-26**). I si el contacte directe amb un expert en el fet poètic com el Dr. José María Aguirre va facilitar que s'interessés en l'estudi de la poesia tradicional (**núms. 3, 4, 5, 39**), l'estada a Lisboa va influir en l'estudi comparatiu d'un important art de predicar medieval peninsular com el d'Alfonso d'Alprão (**núm. 16**). Però l'esforç més important venia determinat per la llarga preparació que exigí la tesi doctoral (**núm. 10**), llegida el 1976, i guanyadora del premi Nicolau d'Olwer (1977) de l'IEC.

La perspectiva de poder concentrar-se més i més en la vasta obra d'Eiximenis, a la mateixa ciutat on va transcórrer la major part de la seua trajectòria vital, va propiciar la idea d'opositar a una càtedra de Filologia Catalana de la Universitat de València, raó per la qual, a través del Prof. Badia, rector de la Universitat de Barcelona, va sol·licitar i obtenir (AH) que el 1986 el Consejo de Universidades espanyol l'eximís, per mèrits acreditats, del requisit de docència en universitats espanyoles. Durant els últims anys de la seua etapa gal·lesa, dirigia quatre tesis doctorals, dues sobre tècniques d'ensenyament de l'espanyol, una sobre la poesia de Joan Salvat Papasseit i una altra sobre el paper de la dona en el teatre d'Àngel Guimerà.

Encara que de fet Hauf s'incorporà a la Universitat de València el 1987, un inesperat contenciós va determinar que haguera de superar tres oposicions diferents abans de poder ocupar la càtedra el 1993. Si bé en teoria aquests sis anys conformen un espai legalment inexistent, una espècie de nirvana, en la pràctica van ser un període d'una pregona immersió en el nou àmbit, i de molt intensa dedicació. Així sembla indicar-ho la concessió dels premis Jaume Massó i Torrents (1989) (**núm. 34**), per una recerca presentada en la lliçó d'un dels exercicis de les oposicions, i del Premi Serra d'Or (1991) (**núm. 52**) a la millor investigació de tema medieval, i també el considerable nombre de conferències, taules rodones, etc., celebrades arreu del territori, i els articles de circumstàncies relacionats amb l'edició oficial del centenari del *Tirant* (**núms. 53, 69**). A partir del 1993 fins al 2008, Hauf va tenir la sort de poder concentrar l'esforç en l'estudi, edició i divulgació a diversos nivells dels nostres grans clàssics medievals, i encara va poder prolongar la seua dedicació durant dos triennis més, fins el 2014.

A fi de fomentar la recerca al més alt nivell, en el camp de la literatura, de les relacions entre art i literatura, espiritualitat, historiografia, i folklore, durant aquesta nova etapa valentina Hauf va optar per coordinar projectes de recerca, tant de la Conselleria com del Ministeri d'Educació i Ciència (algun d'ells amb investigadors d'altres universitats, com ara les de Barcelona, Castelló o Alacant); projectes renovellats en diverses edicions, i que han tingut continuïtat (i en els quals ha participat fins ara) sota un nou format i una nova direcció. Això va permetre l'existència de becaris i la lectura de catorze tesis doctorals de tema medieval, bona part d'elles publicades (**núms. 211, 223**), i moltes premiades per l'IEC (**núms. 223, 256**). D'altra banda també va organitzar nombrosos congressos internacionals aprofitant sovint el marc de celebracions cíviques recurrents, com ara la dels Premis Octubre, per a portar any rere any a la nostra universitat o a la UIMP les veus més autoritzades sobre temes tan variats com el *Tirant lo Blanch*, Ramon Llull i el lul·lisme, Jaume I, Ausiàs March, Joan Roís de Corella, Literatura, història i/o propaganda, sàtira i humor a la literatura medieval, Itàlia i la Corona d'Aragó i similars. És fàcilment constatable que moltes de les seues publicacions responen a l'estímul d'aquesta classe d'activitats, com per exemple l'opció de Bancaixa de dedicar un cicle de dotze conferències, a raó d'una mensual, a Ausiàs March (**núms. 137-138**), les patrocinades per l'AVL sobre Eiximenis (**núms. 229-230**) i Vicent Ferrer (**núm. 268**), que ha fet compaginables amb les organitzades per l'IEC, i d'altres institucions científiques. Això implica una gestió cultural que afecta directament l'espai més pròxim, alternant amb altres de més distants per a difondre un mateix missatge consistent en llocs molt variats: Alacant, Granada, Madrid, Nàpols, Elx, Peníscola, Londres, Nules, Manchester, Maó, Aix-en-Provence, Alcalá, Manacor, Castelló, Palma, Girona, Alfàs del Pi, la Sorbona, el Palau de la Música Catalana (24-III-1996), Colònia, Freiburg, Barcelona, Roma, Teulada, Múrcia, La Nucia, l'École Nationale des Chartes, Teulada, Lleida, Moscú, Agullent, Venècia, la Fira de Frankfurt del 2007, Alzira, Morella i un llarg etc. La Comissió Avaluadora de l'Activitat Investigadora del Ministeri d'Educació i Ciència li va concedir sis trams de recerca (l'últim amb data 6-VI-2007), per la rellevància de les seves nombroses publicacions, i la Universitat de València el



va reconèixer el 2007 com un dels seus millors investigadors, i el 2009 el va nomenar catedràtic emèrit, càrrec que li fou renovat fins el 2014.

Com a docent va tractar de posar en pràctica el projecte especificat en les oposicions a càtedra, projecte basat en el model anglosaxó ja experimentat per ell mateix a Gal·les, i consistent en una lectura comentada d'una sèrie de textos literaris medievals destinats a servir de canemàs estructural, tot partint de l'exigència d'un bon domini de la llengua i de la poesia dels trobadors, el foment de la supervisió personal i un sistema d'examen basat en la discussió articulada i l'assaig més que no en la repetició memorística. En els cursos de doctorat hom partia de l'amplificació més personal dels materials ja estudiats, vists ara en el format original d'incunables o manuscrits per a servir d'introducció a la pràctica de l'edició textual. També s'aprofitaven aspectes interessants de la recerca original que en aquell moment tenia encetada el mateix Hauf (1987 «Eiximenis»; 1988 «Ausiàs March»; 1989 «Sor Isabel de Villena»; 1990 «Jaume Roig»; 1991 «Historiografia catalana medieval»; 1991-1993 «*Tirant lo Blanch*», etc), o aspectes menys freqüentats pels estudiants (1994-1995 «Humanisme català?»; 1996-1999 «*La Biblia Pauperum*, el *Speculum Humanae Salvationis* i les *Vitae Christi* d'Eiximenis i d'Isabel de Villena»; 2000-2002 «El *Speculum Humanae Salvationis* i l'*Spill* de Jaume Roig» [núms. 159, 165]; 2003-2004 «Les versions de les *Meditationes Vitae Christi*, i el seu impacte com a model d'art empàtic de meditar» [núm. 216]; etc.). Les avaluacions positives dels estudiants semblen indicar que l'enfocament fou molt ben rebut, tant a València com en altres universitats o departaments: Girona (1988), Granada (1989), Alacant (1989), Universitat Autònoma de Barcelona (1989); Girona (1991); Palma de Mallorca (1992); València, Departament de Filologia Clàssica (1992); Puigcerdà / Universitat de Barcelona (1995); València, Departament de Filologia Clàssica (1992 i 1996); Universitat Autònoma de Barcelona (1996); Palma de Mallorca (1996 i 1998); Girona (1999), Roma Tre (2004); Múrcia (2004); Universitat Politècnica de València (2005); Múrcia (2006); etc. (Deixem sense esmentar les nombroses conferències, cursos d'estiu, i *online*, jornades, taules rodones, presentacions de llibres, etc.).

Pel que fa a la gestió, Hauf va assumir des del primer moment tasques com la de Delegat de la Facultat de Filologia en la Comissió d'Investigació de la Universitat (1987), a més de prendre part en comissions com ara les de Doctorat (1988-1991), d'exàmens als majors de 21 anys (1987-1991), de contractació de Filologia Clàssica i Filologia Catalana, o de biblioteca i adquisicions; coordinador de Valencià-Literatura de COU (1989-1991) (com a tal va fundar una Associació de Professors de Català, que va durar tres cursos escassos) i president del tribunal núm. 17 de Valencià-Literatura de COU en Llengua Catalana (Ontinyent, 1991-1992); de la Comissió d'Investigació del Departament de Filologia Catalana (1987-1999) i de la de Tercer Cicle del mateix departament. De fet va ser el candidat de la Facultat més votat com a Membre del Claustre de la Universitat de València (1995-2001). A un altre nivell, va participar en la Comissió de treball per a la reforma acadèmicoadministrativa de la Universitat de València (acord de la Junta de Govern del 13 de juny de 1996) i com a Membre de la Junta Directiva de l'IIFV va ser coordinador de Docència i Investigació i de la Secció Científica de Literatura Medieval i Moderna, etc.

Ultra participar en molts tribunals d'oposicions a càtedra de Filologia Catalana i de tesis doctorals de la seva especialitat (i algunes d'Art), ha col·laborat amb la Comissió de Evaluación del Profesorado (1977-99), i de manera molt especial amb l'Agència per a la qualitat del Sistema Universitari a Catalunya com a president de la Comissió avaluadora dels departaments de Filologia Catalana de les universitats Autònoma i Central de Barcelona i de Girona (2000). Fou també autor de l'informe transversal d'avaluació conjunta de tots els departaments de l'especialitat de Catalunya, i dels cursos de doctorat de la Universitat Autònoma de Barcelona (2002); avaluador dels departaments de Literatura Hispànica i Catalana de la Universitat de les Illes Balears (2003), així com del jurat adjudicador de les distincions a la promoció de la recerca universitària en l'àmbit d'Humanitats de la Generalitat de Catalunya (2002 i 2005), i dels cursos de doctorat (2003).

També participa o ha participat en nombroses comissions editores, com ara la d'Els Nostres Clàssics (Barcelona), Trobadors Occitans (IEC), Obra completa de Francesc Eiximenis (Girona), Fonts històriques valencianes (UV-AVL) o la Comissió Editora del Patronat Ramon Llull (Barcelona-Mallorca). És o ha sigut membre del consell assessor de les revistes *Afers*, *Ausa*, *Caplletra* (núms. 93-94, 140), *Caràcters*, *Catalan Historical Review*, *Catalan Review*, *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, *Imago Temporis Medium Aevum*, *Llengua i Literatura*, *Revista Valenciana de Filologia*, *Révúe d'Études Catalanes*, *Studia Philologica Valentina*, *Taula de les Lletres Valencianes*, *Tesserae*, *Studia Philologica*, i del consell científic assessor de l'Institut de Recerca en identitats i Societat (IRIS) de la Universitat de Lleida. Com a col·laborador del consell editor d'*Estudis Romànics* hi ha contribuït, per encàrrec, amb la redacció de ressenyes llargues i notes necrològiques. Fou, entre altres coses, comissari de l'Any Ausiàs March de l'Ajuntament de Gandia (1997); especialista designat pel Rectorat de la Universitat de València per a formar part del jurat del Premi Internacional «Ausiàs March i la seua època» del Consell Valencià de Cultura (1997), i assessor lingüístic del guió en valencià i anglès medieval de la pel·lícula *Tirant lo Blanc* de Vicente Aranda.

En consideració de la tasca investigadora i cultural desplegada durant anys Hauf és, o ha sigut, membre de la Secció Històrico-Arqueològica de l'Institut d'Estudis Catalans (1991); corresponent de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona; del Patronat Lluís Guarnier (num. 106) de la Generalitat Valenciana (1993-2000); conseller de número i Director de la Secció de Filologia i Literatura (núm. 108) de la Institució Valenciana d'Estudis i Investigació (1995-97); del Real Patronato de la Biblioteca Nacional de Madrid (1995-98); membre fundador i president (2000-2006) (núms. 175-176, 215-216) de l'Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, de la qual és ara conseller; membre de l'Acadèmia Valenciana de la Llengua i President de la secció de Documentació i Literatura (2001-2021); Magister de la *Maioricensis Schola Lullistica*; del Patronat Mossén Alcover de Manacor i membre d'Honor de l'Estudi General Lul·lià de Mallorca.

L'AVL, que ha volgut patrocinar el present volum d'homenatge a qui era fins ara el seu membre més veterà, té també en procés de maquetació una edició crítica anotada

del *Vita Christi* de sor Isabel de Villena, en la qual aquest ha treballat durant anys; obra que esperem veure publicada com més aviat millor.

### 3. SOBRE ELS TEXTOS PUBLICATS EN AQUEST VOLUM

Com ja ha estat dit, *Escrit a València* ofereix una selecció d'articles i estudis publicats per Albert Hauf durant el darrer tram de la seua etapa com a catedràtic a la Universitat de Gal·les i al llarg dels seus anys com a catedràtic a la Universitat de València. Tot seguit oferim una presentació dels materials seleccionats, així com una anàlisi de la posició que ocupen dins la producció haufiana i de les seues principals aportacions als camps d'estudi que aborden.

#### 3.1. *Estudis sobre historiografia catalana medieval: del Llibre dels feits a La Flor de les històries d'Orient*

El primer bloc de l'antologia ofereix una mostra representativa de l'atenció que, tot al llarg de la seua trajectòria acadèmica, Hauf ha dedicat al camp de la literatura historiogràfica de l'Edat Mitjana. De bell antuvi, però, cal fer notar que la presència d'aquest interès de recerca en l'obra haufiana s'ha palesat no sols a través de treballs com els que de seguida presentarem, que tenen com a objecte d'estudi central una crònica o un conjunt de cròniques determinat, sinó també en moltes aportacions relatives a altres àrees de les nostres lletres medievals, en les quals, però, l'investigador ha recorregut tot sovint a textos historiogràfics molt diversos per tal d'il·lustrar o fer més entenedor algun passatge en particular de l'obra analitzada en cada cas.

Considerem breument, per exemple, el cas de les notes a la seua monumental edició del *Tirant lo Blanc* (núm. 183). El lector atent descobrirà que, en aquestes anotacions al text martorellià, Hauf recorre a una trentena llarga d'obres historiogràfiques produïdes a tot Occident des de l'Antiguitat Clàssica fins els inicis de l'Edat Moderna: així, hi cita textos de la tradició grecoromana (com ara el *De Bello Gallico* de Juli Cèsar o les *Historiae Philippicae* de Troge Pompeu), historiadors de les Croades (com la *Historia Rerum in partibus Transmarinis Gestarum* de Guillem de Tir), cròniques catalanes i valencianes de l'època de l'antiga Corona d'Aragó (com les de Bernat Desclot o Ramon Muntaner, però també d'altres menys conegudes com les *Històries e conquestes* de Pere Tomic, el *Flos Mundi*, el *Sumari d'Espanya* del Pseudo-Berenguer de Puigpardines o la *Crònica* de Pere Anton Beuter), aragoneses (la *Crònica de Aragón* de Gauberto Fabricio de Vagad), castellanés (*Primera Crònica General*, *La Gran Conquesta de Ultramar*, *Crònica del Halconero de Juan II*, *Crònica del Condestable Miguel Lucas de Iranzo*, les obres de Diego de Valera o la crònica d'Enric IV de Castella escrita en llatí per l'humanista Alonso de Palencia), compendis d'història universal (com el *Polychronicon* del monjo benedictí anglès Ranulf Higden), cròniques de l'àrea francoanglesa a l'època de la Guerra dels Cent Anys (*Chroniques* de Jean Le Bel, *Chro-*

niques de Jean Froissart, la *Chronique de Charles VII* de Jean Chartier, el *Recueil des croniques et anciennes istoires de la Grant Bretagne* de Jean de Wavrin), portugueses (*Chronica da Tomada de Ceuta* de Gomes Eanes de Azurara) o relacions de batalles i campanyes militars diverses (com l'*Obsidionis Rhodiæ urbis descriptio* de l'hospitaler Guillaume Caoursin). En tots els casos, el recurs a aquesta mena de textos no es produeix per cap especial pruija d'exhibir erudició, sinó perquè les obres en qüestió tenen un alt valor ancillar, en ajudar el lector a assolir una comprensió més plena del passatge al qual la nota es refereix, bo i proporcionant-li informació ben valuosa sobre aspectes tan diversos com, per exemple, la geografia esmentada per Martorell, les seues observacions de caire etnocultural, els paral·lelismes existents entre els fets narrats a la novel·la i determinats esdeveniments que realment tingueren lloc a l'època que el llibre fou escrit, els possibles models històrics de què el valencià se serví a l'hora de modelar alguns dels seus personatges o, encara, l'armament, les estratègies i les tàctiques militars emprades al llarg del llibre.

Una segona evidència d'aquest profund coneixement de la cronística europea medieval ens la dona l'encàrrec que, a començaments de la dècada dels 90, feren a Hauf els curadors del volum IX del prestigiós *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* publicat a la Universitat de Heidelberg, dedicat a la literatura historiogràfica produïda en llengua romanç des de l'Alta Edat Mitjana fins a l'albor de l'Edat Moderna. Fou aquest un projecte d'altíssima volada, que les actuals urgències i constriccions administratives de tot tipus farien quasi inviable en la universitat dels nostres dies, i que va concitar la participació d'alguns dels romanistes més eminents del moment, com Jean Frappier, Daniel Poirion, Aurelio Roncaglia, Robert Jauss, Erich Köhler, Hans Ulrich Gumbrecht o Ulrich Mölk. En concret, hom encarregà a Hauf la redacció de 25 articles en alemany sobre els principals exponents de la historiografia produïda en català a la Corona d'Aragó medieval (**núm. 88**). Es tracta d'un treball d'una factura exemplar, que pren en consideració no sols les anomenades «Quatre Grans Cròniques» (Jaume I, Bernat Desclot, Ramon Muntaner i Pere el Cerimoniós), sinó també textos com la *Crònica de Sant Joan de la Penya*, el *Llibre de les nobleses dels reis*, les *Cròniques d'Espanya* de Pere Miquel Carbonell, etc. En cada entrada, el lector pot trobar una exposició clara i ordenada que li aporta la informació essencial sobre l'obra en qüestió: datació, tradició textual, contingut, principals característiques literàries i historiogràfiques del text, fonts, relacions amb altres textos de natura similar i bibliografia de referència. Convé tenir present, a més, com a circumstància que tendim a obviar en aquests temps que tothom assumeix com un fet perfectament natural poder accedir amb un clic de ratolí a una reproducció digital en alta resolució d'un rar manuscrit del segle XIII, l'ímprobable volum de treball que degué suposar la fase de recollida i anàlisi, per mitjans analògics i no pas digitals, dels manuscrits que contenien les obres referenciades, moltes de les quals eren inèdites en aquella saó (de fet, aquesta darrera observació es pot conjugar també en present, perquè una part significativa d'elles encara roman inèdita, dissortadament, avui dia).

Els treballs de temàtica historiogràfica recollits en aquest volum en són tres. El primer, «Les cròniques catalanes medievals. Notes entorn a la seva intencionalitat»,

fou originalment escrit per Hauf el 1986 (**núm. 32**), durant l'etapa de transició entre les càtedres de Filologia de la Universitat de Gal·les i la de València, tot i que el 2004 en publicà una versió augmentada i amb bibliografia actualitzada (**núm. 185**), que és, de fet, la que publiquem ací. Ofereix una anàlisi detallada dels pròlegs que encapçalen les cròniques de Jaume I, Desclot, Muntaner i el rei Pere, on es posa de manifest el fet que, tot i les evidents diferències de caire, to i estil existents entre aquests textos, en tots ells la funció informativa —recontar les gestes dutes a terme pels grans senyors— queda lligada a una presentació sovint interessada de la dinastia que protagonitza moltes de les seues pàgines, el casal d'Aragó, els triomfs del qual són assimilats sistemàticament a la voluntat de la Providència divina. Convé fer un esment especial de les observacions de Hauf sobre el prefaci de l'obra jaumina, per tal com refuten de manera ben convincent la hipòtesi que aquest pugua ser un afegit d'una mà posterior, mitjançant una anàlisi temàtica que compara les idees que conté amb les que el mateix rei vehicula a la resta del llibre. Els resultats d'aquesta anàlisi són ben evidents:

si ens prenem la molèstia d'examinar-lo de prim compte en relació amb la resta del llibre, constatem que concorda plenament amb unes constants que marquen la tònica general i el sistema de valors del conjunt de l'obra jaumina, i que [...] se'ns revela del tot representatiu de la mentalitat del monarca, tal com ell mateix es volia presentar a la posteritat.

En efecte, el pròleg incideix sobretot en: a) la importància d'ajustar els propis actes a la fe, d'acord amb el tema que obre el llibre («Fe sens obres morta és»); b) la idea que Déu afavoreix aquells que confien en Ell i duen a terme bones obres; c) l'autoproposició del monarca com a exemple dels dos punts anteriors: Déu ha fet «grans gràcies» a Jaume I perquè la fe d'aquest l'ha menat a viure devotament al seu servei. En aquest sentit, el relat dels fets del rei sembla corroborar molt coherentment les tesis del pròleg: els èxits de Jaume I són identificats sempre amb la voluntat de Déu, d'acord amb un clar esquema providencial que, com indica Hauf, uniformitza el *Llibre dels Fets*: «La idea que Déu ajuda els bons i els que tenen raó és consubstancial a l'esperit del llibre, i justifica les victòries reials».

El segon dels treballs ací aplegats, «Història i literatura: Jaume I i els trobadors» (**núm. 240**), aborda les diferents percepcions que els trobadors coetanis del Conqueridor ens deixaren en els seus poemes sobre la política del rei a Occitània, marcada sobretot per la sistemàtica renúncia a reclamar els territoris que havien pertangut al seu pare, el rei Pere el Catòlic, i el no-intervencionisme davant la creixent envestida francesa que, com més anava, més afermava el control que la dinastia capetàida exercia sobre la regió. L'estudi s'obre amb una documentada síntesi històrica de les relacions entre Occitània i Catalunya durant els segles XII i XIII, que serveix com a marc contextual general d'una anàlisi del relat del *Llibre dels fets* sobre la batalla de Muret (1213), que Hauf compara amb la versió que d'aquest mateix combat es pot llegir a la *Canso de la Crozada contra els albigesos*. Tot seguit, l'atenció se centra a il·lustrar profusament les opinions que la figura jaumina suscitava en la poesia trobadoresca del seu temps, opinions que, com nota l'investigador mallorquí, oscil·laven entre la crítica oberta d'un

bon nombre d'autors (Bernat de Rovenhac, Sastret, Bertran de Born lo Filh, Guilhèm de Montanhagol, Bonifaci de Castella, etc.), que titllaven el monarca de covard i peresós a causa de la seua passivitat davant les ambicions franceses, i els elogis d'un conjunt més reduït de poetes àulics, vinculats a la cort catalanoaragonesa i per això mateix més propensos a exaltar-ne les gestes, com ara els seus èxits contra els sarraïns a la Península Ibèrica o el seu projecte d'impulsar una nova croada a Ultramar (Guiraut Riquier, Cerverí de Girona, Olivier lo Templier, Guilhèm d'Autpol o Guilhèm de Mur).

El text que clou aquesta primera secció del volum és l'extens estudi introductorí preparat per Hauf per a la seua edició filològica de *La Flor de les Històries d'Orient*, traducció catalana trescentista de *La Flor des Estoires d'Orient* escrita pel noble, monjo i historiador armeni Hethum de Korikos (**núm. 34**). En aquesta aportació, guardonada amb el Premi «Jaume Massó i Torrents» (1990) atorgat per l'IEC, el medievalista solleric ens ofereix un treball de la més alta factura filològica, que li permet, d'una banda, de situar l'obra original d'Hethum dins les coordenades històriques i socials de l'Occident europeu medieval, i, de l'altra, d'ubicar amb tota precisió la traducció catalana anònima dins el panorama literariocultural de la Corona d'Aragó del segle XIV. Així, i quant al primer punt, Hauf analitza, amb l'ajuda d'un bon nombre de cròniques i relacions europees dels segles XIII i XIV (Jean de Joinville, Mateu de París, Guillem de Rubruck, Giovanni da Pian da Carpine, Marino Sanuto, etc.), així com d'una abundosa bibliografia secundària, el pregon impacte que provocaren a Europa les conquestes dutes a terme pels temibles «tartres» o mongols liderats per Genguis Khan i els seus successors. Aquest impacte es traduí inicialment en la por envers l'amenaçadora expansió d'un poble percebut per molts com el portador de les calamitats dels darrers temps, però ben aviat hom començà a veure en l'arribada dels mongols una oportunitat de recuperar el control de Terra Santa, si l'Església i els reis de la cristiandat eren capaços de cloure una aliança amb el *khan* que forcés els musulmans a lluitar en dos fronts simultanis. Així, no trigaren a proliferar tractats arreu d'Europa que insistien en la necessitat d'establir un projecte de cooperació cristianomongola per tal d'arrabassar Jerusalem als infidels mitjançant l'esmentada maniobra envoltant; en aquesta mateixa línia, alguns autors exposaren la conveniència de procurar, mitjançant l'acció de missioners competents, la conversió al cristianisme d'aquests guerrers de les estepes. Un dels textos que s'inscriu plenament dins aquesta tradició és *La Flor* del monjo Hethum, com explica Hauf, que n'analitza l'estructura, les fonts i els principals elements del contingut, com ara les riques descripcions de caire geogràfic i etnocultural que conté, que compara amb diversos exponents de la literatura de viatges medieval, com *Il Milione* de Marco Polo. Per altra banda, l'investigador aborda la gènesi de la versió catalana del llibre, que explica com una conseqüència de l'interés manifestat històricament pels membres del casal d'Aragó, de Jaume I a Martí I, envers aquests plans per a una entesa entre els cristians i els tàrtars. Com a mostra d'aquest interés, l'estudi se centra especialment en dos exponents de la cultura catalanoaragonesa dels segles XIII i XIV: el *Llibre dels fets*, on es narra l'ambaixada que l'il-khan Abaqa envià a Jaume I, que estimulà l'intent fallit d'aquest sobirà de liderar una croada a Ultramar, i l'obra de Ramon Llull, que en tractats com el *Liber de fine* o el *Liber de passagio* es referí a les possibilitats d'evange-



litzar i cooperar amb els mongols. L'estudi es clou amb una anàlisi comparativa de les versions catalana i aragonesa de *La Flor*.

### 3.2. De Francesc Eiximenis a Vicent Ferrer

La primavera de l'any 1964, tot just completats els seus estudis de Filologia Romànica amb una tesi de llicenciatura dedicada a la traducció catalana del *Tractat d'agricultura* de Pal·ladi feta per Ferrer Saiol, funcionari de la cancelleria del Cerimoniós i padastre de Bernat Metge, Hauf fou rebut per Martí de Riquer al seu despatx de la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat de Barcelona. El motiu de la visita del jove llicenciat era de discutir amb el savi romanista una llista de possibles temes per a una tesi doctoral. Fou durant aquella entrevista que Hauf sentí a parlar per primera vegada d'una obra que, tot i que llavors poc ho podia sospitar, marcaria pregonament la seua trajectòria investigadora no sols durant els anys següents, sinó durant bona part de la seua vida acadèmica: la *Vida de Jesucrist* del frare franciscà Francesc Eiximenis. Xavier Serra recontà així la feta en el perfil que dedicà al filòleg solleric dins el tercer volum de les seues *Biografies parcials*:

Al final dels seus estudis a Barcelona, havia anat a parlar amb Martí de Riquer, disposat a iniciar l'elaboració d'una tesi doctoral. Hauf presentà una llista de possibles temes d'estudi, que Riquer inspeccionà, sense trobar-ne cap que li fes el pes. Finida la inspecció, tornà la llista a Hauf i li digué: «Per què no feu l'estudi del *Vita Christi* d'Eiximenis? És un llibre interessant, inèdit, i ningú no en sap res» [...]

Instal·lat ja a Caerdydd, Hauf rebé el primer manuscrit microfilm. En féu un ràpid examen del contingut, que el deixà sorprès i aclaparat. El *Vita Christi* d'Eiximenis té gairebé mil capítols, molts dels quals aboquen a espesses divagacions teològiques. Hi ha, a més, vint manuscrits diferents, un incunable i diverses traduccions. Hauf demanà, llavors, dos manuscrits més a la Biblioteca de Catalunya i el còdex dipositat a la catedral de Vic. Amb aquests quatre manuscrits a la vista, inicià la transcripció del text. Preparà una edició dels cinc primers llibres de l'obra, i en féu l'estudi de les fonts i de les influències -cosa que l'obligà a estudiar la tradició densíssima, inabastable, de les *vitae christi* medievals (Xavier Serra, *Biografies parcials* (3). *L'època crítica*, Catarroja, Afers, 2015, ps. 200-201).

L'onerosa empresa de recuperació i estudi del vast tractat eiximenià culminà el 1976 amb la defensa de la tesi doctoral *La Vita Christi de Fr. Francesc Eiximenis y la tradició de las Vitae Christi medievales* (núm. 10), que tingué lloc a la sala d'actes de la seu de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, el bell Palau dels Requesens. Articulada en dos volums, que fan un total d'un miler de pàgines, la tesi de seguida rebé el reconeixement de la crítica del moment: pocs mesos després de la seua defensa, fou guardonada amb el Premi «Lluís Nicolau d'Olwer» atorgat per l'Institut d'Estudis Catalans el 1977. Fou el primer i ben reeixit exponent d'una llarga llista de publicacions dedicades a l'anàlisi de les claus literàries, culturals i teològiques de

l'obra eiximeniana, una matèria a la qual ha retornat tot sovint perquè, com ell mateix ha declarat en alguna ocasió, tot recorrent als mots de Jaume Roig, «les primeres amors són veres» (núms. 14, 15, 24, 25, 26, 31, 37, 52, 100, 101, 154, 166, 184, 188, 194, 212, 218, 219, 227, 229, 230). D'entre aquestes publicacions, potser la més destacable, a causa de la notable circulació de què ha gaudit, és la seva antologia d'una altra de les obres fonamentals d'Eiximenis: *Lo Crestià*, monumental enciclopèdia dels sabers divins i humans del seu temps (núm. 25). En efecte, d'ençà de la seua publicació, el 1983, aquesta antologia, acompanyada d'un estudi introductor que ofereix al lector les principals claus del llibre, esdevingué la primera aproximació a la figura, el món i el pensament del menoret per a moltes fornades d'estudiants de Filologia Catalana (d'altra banda, cal dir que, en el cas de no pocs filòlegs formats a la Universitat de València, el descobriment d'Eiximenis no fou el fruit de la lectura individual de l'antologia, sinó de les lectures en veu alta que en les seues classes, amb unes dots declamatòries ben remarcables, Hauf feia d'alguns dels passatges més representatius de *Lo Crestià*; de fet, encara avui, en rellegir algunes de les pàgines més sucoses del franciscà, com ara l'episodi de l'estudiant de teologia que no es volia llevar a matines o el divertit intercanvi epistolar entre l'eclesiàstic golafre i el seu metge, s'esdevé que molts senten ressonar en les seues ments la veu del mateix professor estrafit els parlaments dels diferents personatges que les protagonitzen). Aquestes pàgines, complementades amb els estudis i els articles centrats en tal o tal aspecte de l'obra del gironí, feren prendre consciència a molts del fet que, lluny de ser un autor marginal («a fairly obscure writer», com se l'ha qualificat en alguna publicació anglosaxona), Eiximenis ocupa una posició fonamental en la història de les lletres catalanes medievals, i no sols per l'innegable valor literari de la seua prosa, sinó perquè el caràcter enciclopèdic de la seua producció, tot al llarg de la qual s'ocupa de qüestions tan dispars com ara els fonaments de la fe cristiana, les bases del bon govern de la cosa pública, el menjar, la indumentària, els bons costums, l'armament, les tàctiques militars, etc., fa que aquesta pugua ser aprofitada per interpretar, explicar o il·lustrar molts passatges d'altres clàssics medievals on es fa qüestió d'alguna d'aquestes temàtiques. Es tracta del mateix valor ancil·lar al qual ens referíem adés, en parlar de les cròniques medievals: els coneixedors de la bibliografia haufiana saben bé amb quin profit l'estudiós ha emprat çà i lla un determinat fragment d'Eiximenis per ajudar el lector a entendre més plenament qualche passatge del *Tirant*, dels sermons de sant Vicent Ferrer o de la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena.

Per tot això, semblava ben lògic que aquest volum d'estudis hagués d'oferir, si més no, una mostra d'una línia de recerca tan fermament establerta en el temps i que ha donat com a fruit uns resultats tan destacables. Hem seleccionat, doncs, quatre treballs sobre Eiximenis i el context històric-cultural en què la seua figura i la seua obra s'insereixen. El primer, «El panorama literari en temps del rei Martí» (núm. 252), té a veure tot just amb el darrer dels punts suara assenyalats, perquè ofereix una visió molt completa i documentada dels principals corrents culturals a la Corona d'Aragó durant els regnats dels successors del rei Pere el Cerimoniós: Joan I el Caçador i Martí I l'Humà; més concretament, se centra a analitzar la manera com els més destacats exponents de la intel·lectualitat del moment reflectiren en les seues obres algunes de les principals

problemàtiques de l'època, els conflictes interns i externs de tota mena que afectaven la societat europea en general i la dels reialmes catalanoaragonesos més particularment. Així, l'estudi aborda, en primer lloc, la continuïtat dels tòpics i les formes expressives de la tradició trobadoresca en alguns destacats poetes catalans dels darrers decennis del segle XIV i els inicis del XV com Guillem de Masdovelles, Andreu Febrer o Gilibert de Próixita, orgullosos servidors de la corona en diverses campanyes militars que celebren en els seus poemes, i també la visió pessimista, apocalíptica, del món que podem trobar en els versos de Ramon Savall. En segon lloc, analitza les relacions amb el casal de Barcelona de destacats predicadors àulics com Francesc Eiximenis, Joan Eiximeno, Antoni Canals o sant Vicent Ferrer. Sobre Eiximenis, Hauf pren en consideració diversos fragments del *Terç de Lo Crestià*, la *Vida de Jesucrist* o el *Llibre dels àngels* en què el frare denuncia d'una manera punyent els principals vicis del seu temps, anunciadors, al seu parer, d'una fi del món imminent. Entre aquests vicis, Eiximenis al·ludeix als danys provocats pels consellers reials llagoters i deshonestos, que aprofiten el seu càrrec per lucrar-se en detriment del bé públic, i pels reis que es desenten de les seues responsabilitats com a governants per dedicar-se a activitats impròpies de la seua condició, un defalliment en què incorren no sols aquells prínceps massa amics de la caça i d'altres recreacions no santes, sinó aquells que, duts per un excés de devoció, ocupen exclusivament els seus dies en oracions i contemplacions i es captenen més com a eclesiàstics que no pas com a monarques (Hauf apunta la possibilitat, ben plausible, que aquestes observacions siguen una discreta però ben taxativa amonestació del framenor a la descurança de Martí I, que, segons diverses fonts de l'època, era massa amic de misses i devocions, i no tant dels assumptes relacionats amb l'administració diligent dels seus dominis). Quant a Antoni Canals, Hauf dedica especial atenció al pròleg-dedicatòria de la *Scala de contemplació* al rei Martí, i subratlla el fet que aquest text és una traducció gairebé literal de l'*Epístola* 190 del sant i teòleg camaldulés Pere Damià. En tercer lloc, Hauf compara les respostes que Eiximenis o Ferrer donen a les grans inquietuds del seu temps amb la visió que hom pot trobar sobre aquests mateixos temes en les pàgines d'un Bernat Metge, autor que en *Lo Somni* desafia el dogmatisme dels moralistes suara esmentats «bé per a tractar d'harmonitzar-los amb la vella tradició clàssica, bé per a expressar els dilemes del destí humà des de la raó, la introspecció i la llibertat del propi albir». Contra el parer d'aquells investigadors que han negat qualsevol vestigi d'humanisme a la Corona d'Aragó baixmedieval, Hauf adopta un punt de vista assenyat que sosté que, si bé és cert no es pot postular l'existència als cenacles culturals catalanoaragonesos d'un humanisme sòlidament establert, sí que hi havia, si més no, un intel·lectual d'un clar bagatge i tarannà humanista, ço és, el mateix Metge. En aquest sentit, el filòleg mallorquí es mostra d'acord i reivindica explícitament la validesa de la visió que sobre l'obra i la figura de l'alt funcionari barceloní ofereixen els estudis de Júlia Butinyà, que reprenen les velles teories del benemèrit Riquer.

El segon estudi antologat en aquesta secció, «Del sermó oral al sermó escrit: la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis com a glossa evangèlica» (núm. 184), analitza la influència de les *artes praedicandi* en la composició de la *Vida de Jesucrist*, amb especial atenció a la manera com el franciscà integra en el llibre les glosses o comentaris de què

els teòlegs medievals solien servir-se per tal d'interpretar els textos bíblics. L'estudi s'inicia constatant la coincidència d'objectius programàtics existent entre la predicació oral i la literatura religiosa escrita de l'Edat Mitjana: ambdues pretenien d'«instruir o informar sobre la fe i exposar la doctrina cristiana d'una manera persuasiva i devota, per tal de moure el poble a estimar Déu», sols que, en el segon cas, «la veu del predicador» era substituïda «per la del lector o per una lectura privada en la intimitat». No debades, assenyala Hauf, alguns dels exponents més destacats de les lletres sacres catalanes medievals (Eiximenis, Canals, Malla, Villena) es dedicaven també activament a la predicació. Concretament, Eiximenis, que gaudia d'un prestigi considerable com a homileta, va arribar a escriure un tractat anomenat *Ars praedicandi populo*, que oferia pautes tècniques per a la composició de sermons. Hauf compara les concomitàncies apreciables entre els consells recollits en l'esmentat tractat llatí i la *Vida de Jesucrist* catalana, obra en què es retroben alguns dels recursos retòrics tradicionalment emprats pels predicadors, com ara l'ús d'un estil planer i directe, trufat d'expressions col·loquials i de diàlegs propis del registre oral; l'estructuració dels assumptes abordats en forma de qüestions a les quals hom donava resposta seguidament punt per punt, segons la manera escolàstica; l'ús de divisions rimades çà i lla en el text, seguint l'estil de la *divisio thematis*; o la inserció en la narració evangèlica de comentaris procedents de compendis de glosses i altres materials que gaudien d'una àmplia difusió a l'època de la redacció de la *Vida*. Pel que fa a aquest darrer punt, Hauf demostra que, deixant a banda algunes fonts de caràcter contemplatiu la influència de les quals es deixa veure fàcilment en el text (com l'*Arbor Vitae Crucifixae Iesu* d'Ubertí de Casale o les anònimes *Meditationes Vitae Christi*, per exemple), una part significativa de les remissions d'Eiximenis a autors patristics o teòlegs medievals com Joan Crisòstom, Joan Damascé, Orígenes, Raban Maur, Teofilacte d'Àcrida, etc., no són de primera mà, sinó que s'expliquen pel recurs del framenor a compendis tan coneguts com la *Catena Aurea* de sant Tomàs d'Aquí, entre d'altres. Tot partint de l'anàlisi d'alguns fragments escollits de la *Vida*, Hauf examina l'ús que Eiximenis fa d'aquestes glosses, i també els criteris i les diferents tècniques amb què les integra en el seu text, una operació que, com ell mateix apunta, no sols ens permet de calibrar el nivell d'originalitat del gironí, sinó que ens ajuda a entendre millor molts passatges que altrament, si hom els llegís sense prendre en consideració la font d'on provenen, resultarien molt més difícils d'interpretar.

Si l'estudi a què suara ens hem referit analitza l'aprofitament de fonts alienes per part d'Eiximenis, el treball «El *Psalterium alias laudatorium* i la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis, obres complementàries?» (núm. 37), aborda la connexió entre la *Vida de Jesucrist* i una altra obra escrita pel mateix menoret: el *Psalterium*, recull d'oracions llatines que va dedicar al papa Benet XIII. L'acarament de totes dues obres, fet mitjançant una sèrie de cales textuais, posa de manifest unes concomitàncies temàtiques i àdhuc uns reflexos verbals que demostren la impossibilitat de considerar-les separadament l'una de l'altra, i també la flexibilitat amb què Eiximenis afaïçonava uns mateixos materials en funció del públic al qual s'adreçava l'obra que escrivia:

Eiximenis molt probablement anava treballant al mateix temps en una i altra llengua, a nivells diguem-ne paral·lels; o sigui explicava i formulava en la seva

llengua nativa i en versió diguem-ne popular i més fàcil, materials que també anava compilant en llatí en versió estrictament acadèmica. La seva obra tenia dos vessants, que eren dues cares d'una mateixa moneda.

Però l'exercici comparatiu també revela la petjada, tant en la *Vida* com en el *Psalterium*, d'unes mateixes fonts, i particularment del ja adés esmentat Uberty, amb l'obra del qual Eiximenis estava molt ben familiaritzat.

La secció es clou amb l'estudi «Alguns aspectes interessants de la predicació vicentina» (núm. 200), que, tot i no estar dedicat específicament a Eiximenis, sí que aborda un interessant nexa entre l'obra del polígraf català i la producció sermonària de sant Vicent Ferrer. En particular, Hauf hi explica ben convincentment la influència de notícies i recursos retòrics procedents de la cabalosa tradició de les *vitae Christi* i d'altres obres contemplatives medievals en aquells sermons vicentins on adquireix un gruix més destacable la narració evangèlica dels fets de la vida de Jesucrist. Es tracta, aquest, d'un fenomen ben notable, tant més si hom té present que els textos suara esmentats pretenien d'«endolcir i fer més agradable als oients la història narrada i [...] eren, potser, els que més cridaven l'atenció i commovien el poble senzill», bo i estimulants, per tant, la pràctica d'una pietat «eminentment popular, ja que va dirigida a l'esfera emotiva, o a l'afecte més que no al concepte [...] generalment associada amb el carisma franciscà més que no amb el dominicà». Hauf analitza, doncs, l'aprofitament d'aquestes fonts per part del dominic valencià a partir de diverses mostres de la seua predicació. Així, a propòsit dels sermons dedicats al tema de l'Ascensió, observa que, en narrar el moment que Jesús s'acomia dels seus amics i seguidors, Ferrer reproduceix en estil directe un diàleg en què santa Maria demana al seu fill que se l'enduga al cel a ella també, diàleg que, òbviament, no es troba als Evangelis, però sí a les *Meditationes Vitae Christi*; o que, en relatar com el Fill de Déu fou acollit a la Jerusalem celestial pel Pare i els àngels, fa parlar els personatges que intervenen en l'escena mitjançant citacions preses dels textos dels profetes, els Salms o els Evangelis, d'acord amb una pràctica meditativa ja recomanada per Uberty a l'*Arbor Vitae*, i seguida també per autors com Eiximenis o Villena.

### 3.3. Recerques sobre Ausiàs March

Durant la dècada dels 70 del segle XX, proliferaren arreu del món universitari europeu i nord-americà els primers projectes d'aplicació de les tecnologies informàtiques a l'anàlisi lingüística dels textos antics. En pocs anys, en efecte, veieren la llum un nombre considerable d'inventaris lèxics i concordances lematitzades de determinats corpus textuals, publicats usualment en forma de microfites. L'ús d'aquests procediments tecnològics no va trigar a convertir-se en un fenomen habitual sobretot en l'àmbit de l'acadèmia anglosaxona, però convé assenyalar que a la mateixa època, en el camp de la catalanística, les iniciatives existents en aquest sentit eren més aviat escadusseres, i hom se les mirava amb un cert escepticisme.

Durant aquells anys, Hauf era professor a Cardiff, universitat que llavors comptava amb un important Computer Center i que, de fet, el 1976 havia organitzat un simposi de caràcter internacional amb el ben significatiu títol de *The Computer in Literary and Linguistic Studies*. De seguida copsà les múltiples possibilitats que oferien aquests nous desenvolupaments, i concebé el projecte de dur a terme un inventari sistematitzat del lèxic d'Ausiàs March, idea a la qual s'aplicà amb la col·laboració dels tècnics de l'esmentat Computer Center i d'un col·lega de l'època: el professor T.D. Crawford, especialista en l'estudi de la llengua de Geoffroi de Mommouth i també expert programador. Les vicissituds del projecte foren molt ben explicades per Xavier Serra:

A la Universitat de Gal·les havia començat a funcionar, cap al 1975, el Computer Center. Hauf s'hi interessà; assistí a alguns cursos sobre l'aplicació dels ordinadors als estudis humanístics. Volgué iniciar l'escrutini automatitzat dels textos catalans antics, amb l'objectiu de preparar un equip que confeccionaria un diccionari d'autors catalans medievals. Començà per l'estudi del lèxic d'Ausiàs March. Les computadores funcionaven llavors introduint-hi unes targetes perforades. Cada vers dels cent vint-i-huit poemes atribuïts a March, per tant, hagué de ser convertit en una targeta, amb els forats corresponents. Deu mil versos, deu mil targetes. Cap al final de l'any 1980, l'estudi sobre el lèxic del poeta Ausiàs March es podia considerar acabat (Xavier Serra, *Biografies parcials (3). L'època crítica*, Catarroja, Afers, 2015, ps. 201-202).

El resultat d'aquella iniciativa fou l'estudi «El lèxic d'Ausiàs March: primer assaig de valoració i llista provisional de mots i freqüències» (núm. 23), que obre la tercera secció del volum, dedicada tot just a les recerques de Hauf sobre l'obra del gran poeta valencià. El treball ofereix un inventari complet del lèxic ausiasmarquià, complementat amb la indicació de la freqüència de cada mot. És important destacar, però, que a l'hora d'aprofitar aquest llistat, l'investigador va anar més enllà de la pura anàlisi lingüística, i en copsar ben agudament els avantatges que aquella tecnologia podia oferir per a l'estudi de la dimensió literària dels textos, en aportar-nos un mapa ben precís de les imatges, els motius i els conceptes més recurrentment emprats pel seu autor:

Ara bé, un dels resultats més obvis del despullament mecànic del vocabulari d'un escriptor, en especial d'un poeta, és que un cop descomptats tots aquells lexemes que ja sabem que predominen dins el sistema de la nostra llengua (posem per cas l'article, els relatius, certes preposicions i conjuncions, etc.), aviat destriem tot un seguit de mots tema i de mots clau que, d'una forma o d'una altra, sintetitzen el contingut semàntic del llibre i deixen ben a la vista, com en una mena de fotografia panoràmica, l'esquema mental i simbòlic de l'autor.

I això és precisament el que fa en interpretar l'inventari resultant de la tasca, que li permet de notar la hipertròfia de l'omnipresent *jo* del poeta (un miler d'ocurrències del pronom en el conjunt dels seus versos), estretament lligada a la igualment elevada presència de possessius de la primera persona del singular, i també l'evident protagonisme d'algunes parelles antinòmiques corresponents a conceptes d'una importància cabdal en l'obra marquiàna (*delit / dolor, bé / mal, cors / arma, rahó / desig*, etc.). Dit

curt i ras, es tracta d'un treball ben representatiu de l'aproximació de Hauf a l'obra de March (i, en general, del *modus operandi* amb què sempre s'ha acostat als autors i les obres que ha estudiat al llarg de la seua trajectòria acadèmica), basada primer que tot en l'anàlisi apamada de les evidències fornides per la lectura sistemàtica dels textos i l'atenció a totes aquelles dades contextuals que poden ajudar a capir-ne millor el caràcter i el sentit, i no en grandiloqüents teories bastides a partir de generalitzacions no prou sòlidament fonamentades.

Aquest és també l'esperit que anima, tot i que en una direcció diferent, el següent treball d'aquesta secció: «Ausiàs March i el temor d'amor», originalment publicat dins el volum *Lectures d'Ausiàs March*, que, sota la coordinació del mateix Hauf, aplegà les aportacions de nou reputats ausiasmarquistes (**núms. 137 i 138**). La primera part de l'estudi aborda les diferents manifestacions que pren en l'obra del poeta quatrecentista el tòpic de l'*amputatio vocis* o emmudiment que experimenta l'enamorat per causa de la força del mal d'amor que experimenta, la seua tímidesa natural o la por a ser rebutjat per la dama que estima. Hauf explica com, en recórrer a aquest tòpic, March no fa sinó aprofitar, tot reelaborant-la, una idea omnipresent en la lírica trobadoresca, i per tal de demostrar-ho acara els versos del valencià amb els de poetes com ara Rigaut de Berbezilh, Cercamon o Bernat de Ventadorn, així com amb altres mostres de la lírica romànica directament hereves de la tradició provençal. Som al davant, doncs, d'una sàvia reivindicació de les idees del benemèrit Amadeu Pagès respecte al pes de la influència de la poesia occitana en els poemes marquiens, i també d'una subtil i elegant refutació a una certa crítica que, bo i fent una lectura abusiva del famós incipit del poema XXIII («Lleixant a part l'estil dels trobadors»), ha tendit a obviar, negar o menysvalorar el deute de March amb aqueixa tradició. Dit en paraules del mateix Hauf:

Ausiàs, lluny d'apartat-se dels tòpics trobadorescos i cortesans assimilats per la poesia amorosa d'arreu d'Europa, en realitat va assimilar plenament aquesta tradició, a la qual certament va dotar, com feren també el Dant i Petrarca, de la poderosa empremta d'una dicció molt directa i personal [...] El valencià Ausiàs, tot i la seua evident genialitat, no és un cas aïllat, sinó un gran poeta que, encara que ja s'expressa en valencià, és a dir, en el català que va heretar dels seus pares, es mou dins de les coordenades de la cultura europea medieval, en especial d'algunes de les premisses o supòsits ideològics més importants d'aquella gran entelèquia del sentiment amorós que s'inventaren els trobadors occitans.

Establert aquest punt, en la segona part de l'estudi Hauf analitza un dels exemples més coneguts de la presència del tòpic en March, el poema XXXVII («La mia por d'alguna causa mou»), rere la gènesi del qual detecta, a més, la més que probable influència d'una de les fonts clàssiques de l'estoïcisme: les *Tusculanes* de Marc Tul·li Ciceró.

Els beneficis del recurs *ad fontes*, als models culturals que van inspirar l'escriptura del poeta, es comproven novament si hom llig atentament «L'apocalipsi marquià. Ausiàs March, místic i profeta de l'amor humà», tercer i darrer estudi d'aquesta temàtica antologat en el present volum (**núm. 117**). En aquest cas, però, els models que interessen l'autor no són els motius trobadorescos, sinó els referents teològics i espirituals que hom beslluma tot sovint al darrere dels versos de March. Hauf es refereix, en pri-



mer lloc, a l'aspiració marquiàna, manifestada en molts poemes, a un amor subtilitzat o intel·lectualitzat, oposat a l'amor purament carnal o «apetit brutal», una oposició de clara arrel neoplatònica les petjades de la qual es poden retrobar, per exemple, en moltes pàgines de Lull. March ofereix als lectors el seu poemari com un *ars amandi* per a tot aquell que vulga seguir el camí d'aqueix amor superior, i es presenta a ell mateix com un mestre en la matèria, que ha adquirit la seua saviesa a còpia del sofriment provocat per la passió amorosa. Amb aquest objectiu es relaciona la inclusió en els seus versos d'algunes imatges d'un gran agosarament: com a exemple d'aquest punt, Hauf cita l'esmentat poema XXIII, on per lloar la dama a la qual va destinat March afirma d'ella que la seua és una bellesa estimuladora de la virtut, i no pas de les baixes passions de la carn, qualitat que a moltes *Vitae Christi* medievals (com, per exemple, la de Francesc Eiximenis) era atribuïda a la mateixa Mare de Déu; o el cas del poema V, on el valencià, per posar en relleu el secretisme amb què, talment un místic, viu el seu amor, es compara amb el mateix Jesucrist fet home, que, segons explicaven molts Pares de l'Església i teòlegs de l'Edat Mitjana, no fou conegut pel diable fins després d'haver consumat a la creu la redempció del gènere humà. Comptat i debatut, el treball demostra de manera fefaent que, a l'hora d'acostar-se a l'obra de March, és molt important no negligir la influència d'alguns clàssics de la filosofia, la teologia i l'espiritualitat de l'època amb els quals, tot i la seua condició de laic, el poeta estava molt ben familiaritzat.

### 3.4. *La narrativa cavalleresca: estudis sobre el Tirant lo Blanc i el Curial e Güelfa*

Devers el 1987, coincidint amb la seua arribada a València, Hauf començà a preparar una edició filològica del *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell. Aquella tasca, conculsa el 1990 amb la publicació en dos volums per la Conselleria de Cultura valenciana del text de l'esmentada edició (núms. 53, 69), inicià una de les línies d'investigació més fructíferes de la carrera acadèmica del filòleg mallorquí, que, en els anys a venir, havia d'enriquir molt significativament el panorama crític tirantià amb una sèrie d'articles i estudis centrats en aspectes com ara les relacions entre determinats passatges de la novel·la i el context historicocultural en què aquesta fou escrita, les fonts i els models literaris emprats per Martorell o l'anàlisi de les idees-força del llibre a l'entorn d'alguns nuclis temàtics fonamentals com ara la cavalleria, l'amor o la fortuna (núms. 36, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 57, 60, 68, 75, 91, 94, 100, 101, 102, 107, 131, 144, 147, 178, 189, 235). Les descobertes dutes a terme en el decurs d'aquestes recerques aportaren un valuós cabal d'informació que Hauf incorporà a una nova edició crítica del *Tirant* publicada l'any 2004 (núm. 183), i que d'ençà de la seua aparició s'ha convertit en l'edició acadèmica de referència del gran clàssic valencià, per tal com, a més del text martorellà, inclou un copió aparat de notes culturals sobre els principals aspectes literarioculturals de l'obra editada (algunes de les quals, per la seua extensió i la rellevància del seu contingut, es poden llegir com estudis autònoms sobre el passatge que anoten!), a més d'unes concordances lèxiques lematitzades que permeten de fer cerques sistemàtiques



en el text. És, doncs, tenint en compte la singular importància de les contribucions esmentades que hem jutjat necessari d'incloure en el present volum una àmplia selecció dels estudis dedicats per Hauf tant a la novel·la de Martorell com a l'altre gran exponent de la narrativa cavalleresca catalana medieval: l'anònim *Curial e Güelfa*.

És ben sabut que al «Pròleg» del *Tirant* les gestes o «hystòries» (és el mot que Martorell fa servir) de l'heroi que el protagonitza són presentades com les d'un cavaller realment existent, amb la qual cosa el llibre estrafà en part la fesomia d'un gènere historiogràfic en boga a l'Europa quatrecentista: el de la biografia cavalleresca, representat per obres com *El Victorial* de Gutierre Díaz de Gamés o *Le livre des fais du bon messire Jehan le Maingre, dit Bouciquaut*. Aquest *trompe-l'oeil* de Martorell respon al «parany historiogràfic» de què parla Hauf en un dels articles de la present antologia («El parany historiogràfic. Notes al pròleg del *Tirant*», núm. 36), en què analitza tot just la presència en aquestes primeres pàgines de la novel·la dels *topoi* emprats usualment per cronistes i historiadors ja des de l'Antiguitat Clàssica per tal de justificar l'escriptura dels seus llibres, entre ells, per exemple, el de la *memoria labens*, segons el qual hom ha de posar per escrit els grans fets dels «insignes cavallers de gloriosa recordació» per tal d'evitar que el pas del temps n'esborre la memòria.

La trajectòria biogràfica que Martorell atribueix a l'heroi és la d'un jove que, si bé en els començos de la seua carrera fa gala de la supèrbia i la set de fama característiques d'un cavaller mundanal acostumat a moure's entre la pompa dels fastos cortesans i l'aspror dels desafiaments amb altres cavallers tan superbs i desitjosos de glòria com ell, a mesura que el llibre avança es converteix en una mena de *miles christianus* que, mercès a la seua proesa, el seu enginy militar i les seues dots diplomàtiques, és capaç de salvar Constantinoble de l'amenaça turca, restaurar l'antiga glòria de l'Imperi Romà d'Orient i subjugar i convertir al cristianisme tot el nord d'Àfrica. Com explica Hauf («Profetisme, cultura literària i espiritualitat en la València del segle XV: d'Eiximenis i sant Vicent Ferrer a Savonarola, passant pel *Tirant lo Blanc*», núm. 100; «The Eschatological Framework of *Tirant's* African Adventure», núm. 147), la gesta tirantina, a més de capgirar en el terreny de la ficció literària els fets històrics del setge de Constantinoble del 1453, finit amb la caiguda de la capital bizantina, ens transporta a un univers en què es materialitzen algunes profecies molt difoses a l'Europa del segle XV, especialment als reialmes de la Corona d'Aragó, profecies que anunciaven l'arribada d'un rei cavaller que sotmetria la Barbaria per a la Cristiandat. Hauf demostra convincentment la influència d'aquests vaticinis en la matèria narrativa de l'obra, i observa, a més, que la croada africana era, de fet, un dels projectes expansionistes tradicionals dels reis catalanoaragonesos ja des de l'època de Pere el Gran, i que al *Llibre de contemplació* i el *Blaquerna* Ramon Llull (vegeu l'estudi «Ramon Llull i el Tirant», núm. 68) parlava de la conversió dels infidels com una fita que s'aconseguiria combinant l'ús de la força amb la predicació i l'acció missionera en les terres dels musulmans («per força d'armes, e peroració, e contemplació e devoció d'hòmens de sancta vida»). I això és tot just el que s'esdevé als caps. 403-404 del *Tirant*, que, com assenyala Hauf en un altre dels estudis inclosos en la present antologia, constitueixen el corol·lari de la campanya barbaresca de Tirant, en narrar de quina manera un sermó predicat pel frare

mercedari lleidatà Joan Ferrer davant els murs de Constantina fou capaç d'aconseguir que els sarraïns d'aquelles terres es convertissen en massa al cristianisme: en els tres dies següents a la predicació, en efecte, «foren batejats CCCXXXIII milia, entre moros e mores e infants» (vegeu «Sinó per la fe de Jhesucrist (*Tirant lo Blanch*, cap. 403)», núm. 144). L'esmentat treball, a més d'examinar el contingut, l'estructura i les possibles fonts d'aquest sermó, analitza el context narratiu en què s'insereix i l'important paper que té en el desenvolupament de la trama argumental: per a Hauf, és «el punt culminant de l'episodi africà i potser de tota la novel·la», per tal com

representa la victòria i proclamació oficial i pública de la superioritat de la fe catòlica damunt la musulmana, com a fruit de la cavalleria de Tirant, el qual acaba així purificant-se del seu rerefons de supèrbia i d'efeminament cortesà en convertir-se clarament en un croat. Com a tal, no solament implica l'acompliment de la profecia tirantiana, sinó la justificació teòrica de l'episodi africà, i, possiblement de tot un llibre que s'entén millor des del coneixement d'alguns dels supòsits teòrics que els lectors valencians de l'època tenien plenament assumits.

De fa temps, la crítica ha assenyalat el paper igualment rellevant que té en la novel·la l'episodi del setge de Rodes (cap. 99): hom l'ha considerat, de fet, una frontissa entre les primeres aventures de Tirant a terres angleses i el seu periple mediterrani, que el menarà a convertir-se en cèsar de l'Imperi Grec. Aquesta part de la novel·la s'obre amb una curiosa història: la del complot ordit pels genovesos (que al llibre fan sempre el paper d'antagonistes) per tal d'arrabassar l'illa de Rodes als cavallers de sant Joan, finalment desbaratat gràcies a una famosa cortesana local que, assabentada de tot el pla per un genovés bocamoll al qual ha concedit els seus favors, el revela a un altre dels seus amants, fra Simó de Far, un cavaller hospitaler que, tot i la seua vida no gaire virtuosa, és recompensat pel Gran Mestre de Rodes en atenció a la seua salvífica intervenció en aquests afers. Al treball «La dama de Rodes: tècnica i 'energia boccacciana' en un novellino del *Tirant lo Blanc*» (núm. 92), Hauf demostra la influència en aquesta part del llibre de la tradició dels *novellini* italians, ben coneguda al Regne de València del segle XV, una influència que, a més de fer-se evident en el caire «facial» de la matèria narrativa, es deixa veure també en l'estil de la prosa de Martorell, trufada ací de girs i fórmules característiques d'autors com ara Boccaccio o Poggio Bracciolini. Martorell degué escriure aquestes pàgines quan el record del setge de Rodes pels mamelucs (1444) era encara fresc a les terres de la Corona d'Aragó, on, per altra banda, existia un interès ben viu i ben natural pels assumptes rodians, si tenim en compte la nodrida presència de catalans, mallorquins, valencians i aragonesos en les files de l'orde (alguns dels quals, a més, com ara Antoni de Fluvià o Pere Ramon Sacosta, arribaren a ostentar la condició de Gran Mestre). Aquest interès no es fa patent només en el *Tirant*, sinó també en un altre text d'autor valencià: el *Liber Elegantiarum* de Joan Esteve, un mètode per a l'ensenyament del llatí configurat com un repertori de fragments de diversa procedència presentats en versió llatina i valenciana. Hauf demostra que, entre les obres emprades per Esteve per a bastir el seu repertori hi ha l'*Obsidionis Rhodiae urbis descriptio* de Guillaume Caoursin, una crònica que descriu un altre dels grans

setges que Rodes hagué de suportar durant el segle XV: el de l'any 1480, en què els hospitalers hagueren de fer front a les forces de l'Imperi Otomà. Aquesta descoberta es pot llegir en un altre dels treballs inclosos en el present recull («Una versió valenciana quatrecentista desconeguda de la *Obsidionis Rhodie* de Guillaume Caoursin», **núm. 95**), que ofereix, a més, una sinopsi argumental del llibre de Caoursin i una edició dels passatges seleccionats i traduïts per Esteve en el *Liber Elegantiarum*.

Ben mirat, el desenllaç del *novellino* de la dama de Rodes concorda en bona mesura amb el de la mateixa novel·la en conjunt: si en el primer cas hom promet una posició preeminent dins la jerarquia de l'orde santjoanista a Simó de Far, tot i ser aquest un home de vida noctàmbula i dissoluta que, senzillament, ha tingut la sort d'estar en el lloc i el moment oportuns, en el segon qui, al capdavant, aconsegueix d'assolir la dignitat imperial bizantina no és Tirant, mort poc després d'haver aconseguit la mà de Carmesina i el títol de cèsar com a premi a totes les seues proeses, sinó Hipòlit, un jove company seu el màxim mèrit del qual és mantenir secretament una relació adúltera amb l'emperadriu de Constantinoble. Comptat i debatut, totes dues històries es clouen amb el triomf dels oportunistes, dels pragmàtics sense gaire escrúpols. Vet ací un missatge recurrent al llarg de la novel·la: la fortuna i els fets enutjosos no solen recompensar els més virtuosos, sinó aquells que saben aprofitar les ocasions que se'ls presenten. Segons remarca Hauf, aquesta és una de les idees centrals dels capítols dedicats a l'entremés del rei Artús i la Fada Morgana representat a Constantinoble en ocasió d'una ambaixada dels turcs («Artur a Constantinoble. Entorn a un curiós episodi del Tirant lo Blanc», **núm. 44**). En efecte, l'Artús engabiat a la cort bizantina es plany de la decadència d'un món on molt sovint triomfen els pitjors: «Per què dich yo aquestes coses? Per ço com veg anar aquest miserable de món rodant de mal en pijor, car veg que los mals hòmens [...] són prosperats, e veg abaxar virtut e lealtat». Hauf, a més de relacionar el pessimisme del dissortat rei bretó amb l'actitud que aquest mateix personatge manté a *La Faula* de Guillem de Torroella, va saber detectar que, en la composició d'aquest parlament, Martorell va fer servir com a font un passatge del *Dotzè* on Francesc Eiximenis, tot parlant de la inestabilitat de la fortuna, esmenta els casos de molts cavallers als quals ni el seu valor ni els seus triomfs els van salvar d'una fi dissortada. Rere aquest plagi, l'investigador hi veu una clara pista de lectura que ajuda a entendre la conclusió del llibre:

El final del *Tirant* és aparentment molt poc exemplar des d'unes expectatives heroiques tradicionals de triomf i consolidació dels millors. No acaba amb el «fueron felices y comieron perlices», o el «visqueren anys i més anys amb salut i alegria, i encara deuen ser vius si no se són morts» de la rondallística, com molts anticipaven. També des del punt de vista religiós sembla contradir la idea [...] de la necessària prosperitat material dels bons. Són molts els qui s'estripen les vestidures perquè Hipòlit, un adúlter, ocupà el soli imperial i acabà gaudint, gràcies a la corrupció moral d'una dona, dels fruits dels treballs de Tirant. Aquesta aparent contradicció, sembla, però, que s'explica prou bé tant a partir del concepte providencialista de la fortuna que trobem en els textos d'Eiximenis, com des de la perspectiva pessimista que Guillem de Torroella i Metge, entre d'altres, compartien com hem vist, amb el vençut i exiliat rei Artur i també amb el banyut emperador de Constantinoble.

Per tal de defensar les seues tesis sobre la corrupció mundanal, l'Artús martorellià al·ludeix a l'enviliment dels enamorats de l'època i a l'escàs reconeixement que reben els pocs que encara tracten d'estimar lleialment: «los mals hòmens, qui amen ab decepció e ab frau, són prosperats [...] e [...] dones e donzelles, qui en lo passat temps e en lo present solien bé amar, ara per or e per argent són defraudades». La lliçó del rei és reblada per un altre dels personatges de l'entremés, el cavaller Fe-sens-Pietat, que, de fet, encara es mostra més rotund sobre el particular: «No és negú que virtuosament ame», afirma. En aquest sentit, la crítica arturiana a la generalització de l'amor viciós concorda amb el discurs d'un personatge com el Quixot, que al·ludeix a l'«amorosa pestilència» com a causa principal dels mals del món. Aquest paral·lelisme entre el *Tirant* i l'obra cervantina fou assenyalat agudament per Hauf («*No és negú qui virtuosament ame: Tirant lo Blanc* revisitado», núm. 189), el qual ha dedicat diversos treballs a analitzar la visió de l'amor que trobem a la novel·la de Martorell i els models culturals que l'inspiren. Es tracta d'una visió ambivalent, polièdrica, en què hi trobem elements procedents de tradicions diferents i —de vegades— de signe contrari: així ho demostra la lectura del treball «Sedució i anti-sedució: d'Ovidi a l'*Heptaméron*, passant pel *Tirant lo Blanch*» (núm. 102). D'una banda, el fet que una part de les aventures amoroses recontades al llibre es basen en argücies o enganys ordits per dones (la víctima dels quals sol ser, a més, l'emperador, retratat com un beneït que, brandant un espasot, recorre el palau a la nit encalçant «rates» fonedisses, i que no sospita res de la relació que la seua muller manté amb un jove cortesà) remet als clixés de la visió misògina sobre l'amor carnal predicada pels moralistes de l'època (la «brigada anti-sedució»): som, en aquest sentit, davant la típica imatge de la dona-parany, capaç d'engalipar els homes i dur-los a la perdició amb les seues paraules fingides i el seu esguard de basilisc, la «mala viscositat en los uyls» de què parla Eiximenis, i que, dit siga de passada, al *Curial* és atribuïda també al personatge de Làquesis, com assenjala el mateix Hauf al treball «Sedució [Làquesis], versus elecció i gràcia prevenint (Güelfa). El dilema de Curial» (núm. 242), també inclòs en aquest volum (en el treball esmentat, l'investigador es fixa en la manera com l'anònim autor, més proper al moralisme medieval que no pas a un suposat ideal renaixentista, oposa els dos principals personatges femenins de l'obra: Làquesis, representant d'un ideal estètic més aviat pagà, descrit en uns termes que recorden la descripció de la bellesa d'Hèl·lena a les *Històries troianes*, i associat «amb el dimoni i amb la mort espiritual de l'ànima pecadora»; i la Güelfa, símbol de la salvació espiritual mitjançant la *gratia praeveniens* o «gràcia prevenint» divina —i no pas «gràcia pervenint», com lligem alguns editors de la novel·la: l'estudi del concepte teològic posat en solfa per l'anònim li permet a Hauf de fixar ecdòticament la lliçó correcta d'aquest terme). De l'altra, hi trobem una cosmovisió més vitalista i moralment desimbolta, representada per la figura de Plaerdemavida: Hauf analitza la filosofia amorosa d'aquest personatge, que és d'arrel clarament ovidiana, atés que recomana al seductor de ser agosarat si vol abastar la dona objecte del seu desig, arribant àdhuc, si cal, a l'ús de la força física per tal de reduir la possible resistència d'aquesta, que en realitat, segons aquests postulats, només seria una resistència fingida (en el fons la dama desitja que el seu prenent prenga la iniciativa i només fa veure que s'hi oposa per vergo-

nya; Hauf considera probable que Martorell conegués el *Facet*, versió catalana de l'*Ars Amandi* on, els enamorats que deixen passar per temor les oportunitats de gaudi que se'ls presenten són comparats amb un rei Artús dubitatiu i efeminat: «Senyor N'Artús, / ja vets la filosa e-l fus. / Babot camús, babot camús, / que ja de mi no n'aurets pus!»). Això és, exactament, el que Plaerdemavida encoratja Tirant a fer amb Carmesina, per bé que l'heroi es captindrà dins els límits establerts al codi de la *fin'amors* fins immediatament després del seu matrimoni secret amb la princesa bizantina: serà només llavors quan farà cas dels consells de l'atrevida donzella per lliurar una batalla amorosa que li permetrà d'entrar per força d'armes al «castell» de la dona amada (heus ací un exemple dels nombrosos eufemismes sexuals de caire bèl·lic que es poden trobar al llarg de la novel·la, analitzats al treball «*Manus habent*: entorn als eufemismes amorosos de tipus militar en el *Tirant lo Blanc*», núm. 131, de lectura tan interessant com amena).

Hauf ha enriquit de manera molt significativa el nostre coneixement sobre les fonts emprades en la composició del *Tirant*. En efecte, el recurs a la «crítica hidràulica» no sols li ha permès de detectar una notable quantitat de manlleus de Martorell a autors i obres de molt diversa procedència, sinó també esmenar ecdòticament, gràcies tot just a l'acarament entre l'original i el plagi, nombrosos passatges de la novel·la que presentaven errors i deturpacions en les edicions anteriors. A més, ha estudiat el criteri amb què el gandienc selecciona i plagia els textos que li serveixen d'inspiració, bo i comparant el context en què el text plagiat apareix a la font original amb aquell en què s'insereix a la novel·la, i deduint la possible intenció autorial que s'amaga rere aquesta mena de trasplantaments. Cal advertir que el professor ha aplicat aquest mètode no sols a l'anàlisi de les fonts per ell descobertes, sinó també a la d'aquelles ja assenyalades per la crítica precedent. Com a exemple d'aquest punt, podem citar, d'una banda, els seus estudis entorn a la connexió entre el *Gui de Warewic* i el *Tirant*, que lliguen amb les tesis del benemèrit Joseph Vaeth, i en els quals apunta la convergència de sentit existent entre el poema anglonormand i el text valencià; o, de l'altra, la influència de Llull, també apuntada ja pels especialistes, però el sentit de la qual la tasca de Hauf ha contribuït a capir d'una manera més precisa, tal com ha posat de manifest Josep Enric Rubio:

L'expressió «Sobre açò ja està tot dit» no s'adiu amb la manera de ser haufiana, perquè fins i tot sobre les afirmacions incontrovertibles hom pot aprofundir més i més [...] Que Martorell copia el *Llibre de l'orde de cavalleria*? Cert. Ara bé, què implica exactament aquest manlleu? Hauf estudia pormenoritzadament la crítica a la cavalleria real i el model de cavaller ideal de Llull, a partir no només del *Llibre de l'orde de cavalleria*, sinó també del *Llibre de contemplació* en Déu i de les propostes de croada del beat. La inserció d'aquest ideal a l'inici de la novel·la de Martorell pren així una dimensió inesperada. Com introdueix l'obra de Llull, com s'adapta a l'esquema general del *Tirant*, com aquesta formació primerenca del protagonista pot influir en la interpretació d'episodis posteriors no sempre ben entesos per la crítica (fins arribar al final mateix del protagonista, mort en la cimera de la «fama»): totes aquestes qüestions apareixen amb una llum nova a partir de l'estudi de Hauf, que aprofundeix en la influència lul·liana sobre el *Tirant* més enllà del simple manlleu de frases en un episodi (Josep Enric Rubio, «Ramon Llull, o l'estímul intel·lectual o pedagògic», a *Tot lliga: petit homenatge*

a un gran mestre. *Homenatge al professor Albert Hauf*, ed. a cura de Josep Enric Rubio i Josep-Antoni Ysern, València, Denes, 2008, p. 64).

Devem a Hauf el descobriment del deute de molts passatges de la novel·la amb algunes fonts de tema clàssic —la matèria de Grècia i Roma— que devien ser ben conegudes pels lectors de l'època de Martorell, com ara les *Històries troianes* de Guido delle Colonne o les *Heroides* d'Ovidi. De fet, un dels treballs inclosos en aquesta antologia («Tres cartes d'amor: contribució a l'estudi del gènere epistolar en el *Tirant lo Blanc*», núm. 76) demostra que algunes de les epístoles escrites per diversos personatges femenins del llibre adapten les que heroïnes com ara Penèlope, Filis o Briseida adrecen als seus amats a l'obra ovidiana, obra que Martorell conegué amb tota probabilitat a través de la traducció catalana feta per Guillem Nicolau (ca. 1390). Encara més ressenyable resulta l'aprofitament que Martorell fa al llarg del llibre de les proses mitològiques corellanes: la *Història de Jàson i Medea*, el *Plant dolorós de la reina Hècuba*, el *Rahonament de Thelamó e de Ulixes*, la *Letra fengida que Achil·les escriu a Policena*, etc. Cal destacar, en aquest sentit, l'especial rellevància de l'estudi «*Tirant lo Blanc*: algunes qüestions que planteja la connexió corelliana» (núm. 75), on, molt afinadament, Hauf crida l'atenció sobre el fet que l'autor del *Tirant* no fa servir «aquests trossos de prosa [...] per a suplir la seva manca d'inventiva i anar farcint a cor què vols la seva vasta narració», sinó que la seua manera de fer —que es percep al llarg de tot el llibre i que, en darrera instància, en demostra la coherència i la unitat— respon «a una selecció conscientment o inconscientment molt sàvia, que va omplint el nou llibre de vells indicis, de referències i de connotacions, a manera de signes complementaris col·locats arreu de l'obra per a fer-la més rica, variada i interessant». En el cas dels fragments copiats de Corella, l'investigador s'adona que tots ells giren a l'entorn d'una sèrie d'eixos temàtics d'una importància fonamental en la novel·la: la fama, l'honor, l'ambició cavalleresca, els aguaites de la Fortuna inestable, la crueltat d'uns fets sempre emboscats als ulls dels homes, etc. En molts d'aquests passatges, Corella alerta contra l'anhel desmesurat d'acumular glòria terrenal de molts grans homes d'armes que, tot i els seus esforços, acaben fent una trista fi i a causa de la seua set insadollable de triomfs i reconeixements públics al remat perden no sols els cossos, sinó també les ànimes (i es guanyen, per tant, una «cadira enmig d'infern», per dir-ho en termes martorellians). Així doncs, per a Hauf la presència d'aquests textos amagats en les pàgines del *Tirant* no sembla un fenomen casual ni el producte d'una tria aleatòria, sinó que, ben al contrari, es tracta d'una sèrie de pistes de lectura que Martorell va deixant als seus lectors més subtils, i que van configurant un missatge més aviat pessimista i desencantat sobre la vida terrenal en general i sobre la cavalleria en particular, que lliga no sols amb l'esperit de les fonts corellanes, sinó també amb el d'obres com *La Faula*, ja esmentada, o el *Llibre de Fortuna e Prudència* de Bernat Metge: no és cap garantia d'èxit salvar, com fa Tirant, el codi de l'honor cavalleresc en un món decadent i inestable, on el més petit mudament de la sort caprítxosa et pot fer perdre en un instant els fruits del teu treball en favor de qualsevol arribista sense mèrits coneguts. Al cap i a la fi, i recurrent a les paraules de Hauf,



quan un rei pot resultar fill d'un forner, a causa de l'amor viciós, però secret, de la mare, i els imperis es poden guanyar en el secret de les alcoves batallant agradablement amb belles dames tardorals, què importa ser, o no ser, descendent més o menys directe d'Uterpendragó, d'Artur o de la Rocasalada? Quin sentit té despendre la vida en obstinades i sangonoses batalles si honor esdevé premi de l'amor i del delit?

Ara bé, cal assenyalar que en el pessimisme de la novel·la, tot i la mort del protagonista, la seua amada i el pare d'aquesta, no sembla predominar-hi una concepció tràgica de la vida, sinó més aviat el sarcasme i la ironia: altrament, no s'explicaria la galeria d'herois amb peus de fang, reis bastards, prínceps francesos mancats d'un bull i emperadors repapiejants que poblen les seues pàgines talment els ninots d'una falla valenciana, com suggereix Hauf, tot fent servir un afortunat símil que capta a la perfecció l'essència del llibre, al text «Una falla per a Tirant o l'exorcisme de les mitologies» (núm. 43). I sembla que, a l'hora d'entendre aquest prisma burleta, hom ha de tenir en compte necessàriament la peripècia biogràfica del mateix Martorell, el nom del qual cal inscriure amb lletres d'or dins la confraria de grans escriptors morts en la misèria, i que amb tota probabilitat va decidir de canalitzar el seu desencantament amb la vida que li havia tocat viure —i amb el món on li havia escaigut de viure-la— a través de la literatura: «l'escriptura del llibre [respon] a un sentiment d'enyorança d'un passat que hom accepta ja com a superat, però també com a idealment preferible a la realitat que hom vol defugir literàriament mitjançant la imaginació», afirma Hauf al breu assaig «Que vingui Plaerdemavida! Que vingui Tirant!» (núm. 55). La inclusió en el present volum d'aquestes dues darreres peces de caire més divulgatiu il·lustra no només la capacitat del professor per fer-se entendre per un públic no especialitzat amb un discurs amé que no perd, però, la justesa de la intuïció crítica, sinó també la molt destacable qualitat literària de la seua prosa.

### 3.5. Isabel de Villena i Jaume Roig

La darrera secció del llibre ofereix una mostra de les recerques dutes a terme per Hauf a l'entorn de dos altres grans exponents del Segle d'Or valencià: Isabel de Villena i Jaume Roig, autors que els crítics han tendit tot sovint a relacionar i confrontar, sobretot de Joan Fuster ençà, que veié en el llibre de la monja una reivindicació feminista i àdhuc una rèplica deliberada a la misoginia omnipresent en una obra com l'*Spill* de Jaume Roig. Es tracta, en efecte, d'un tema al qual els especialistes han dedicat moltes pàgines entre els darrers anys del segle XX i els primers del XXI, potser al preu de descuidar de vegades altres aspectes igualment essencials per tal de conèixer ambdues obres, com ara les fonts i els models culturals que les inspiraren. En aquest sentit, es pot dir que les aportacions de Hauf, sense bandejar la qüestió plantejada per Fuster, han oferit vies alternatives i novedoses d'acarar l'estudi d'aquests clàssics, com de seguida veurem.

La bibliografia haufiana abunda en articles i monografies centrades en la *Vita Christi* escrita per la il·lustre abadessa de la Trinitat (núms. 33, 40, 52, 59, 109, 146, 193, 236, 246, 248, 255, 261, 266, 267). És el reflex d'un interès ben lògic, si hom té en compte el bagatge adquirit per Hauf mercès als seus estudis sobre la ja esmentada *Vida de Jesucrist* d'Eiximenis i la seua posició dins la tradició de les *vitae christi* medievals. En els treballs suara llistats, l'autor desenvolupa una línia de recerca robusta i rigorosa, que li permet d'escatir amb precisió les fonts i els principals referents culturals i teològics que inspiren la monja valenciana, i d'analitzar la manera com aquests models són assimilats i adaptats en les seues pàgines. Especialment, Hauf hi destaca la remarcable traça amb què sor Isabel sap novel·lar i dilatar a cor què vols, amb una gran dosi de teatralitat, els esquemes narratius molt més austers que sobre els fets de Jesucrist oferien obres destinades a estimular la contemplació dels devots com ara les *Meditationes Vitae Christi* del Pseudo-Bonaventura i d'altres importants textos de l'espiritualitat franciscana medieval.

Dins aquest conjunt d'aportacions, la que per ventura més ha contribuït a difondre entre el gran públic l'obra i la figura de sor Isabel és l'antologia de la *Vita Christi* publicada dins la col·lecció «Les Millors Obres de la Literatura Catalana» d'Edicions 62 el 1995 (núm. 109). Com en el cas de l'antologia de *Lo Crestià* abans esmentada, aquest volum ha estat durant molts anys la primera presa de contacte de molts lectors amb l'obra isabelina. La selecció de capítols feta per Hauf s'hi acompanya, a més, d'un estudi introductor que resumeix els aspectes essencials per poder abordar la lectura del llibre, i que hem decidit de reproduir íntegrament en el present recull. En aquesta introducció, després d'una primera secció dedicada a escatir alguns aspectes sobre l'ascendència i la biografia de sor Isabel, filla natural d'Enric de Villena, intel·lectual l'obra del qual constitueix un pont entre les cultures catalana i castellana medievals, Hauf es refereix a dues remarcables obres tradicionalment adscrites a la ploma de l'abadessa: a) l'*Speculum Animae* custodiat al ms. Esp. 455 de la Biblioteca Nacional de França, volum la singularitat del qual rau en el fet que combina un text on s'ofereixen pautes i consideracions de caire contemplatiu amb una sèrie d'il·lustracions que representen diferents escenes de la vida de Jesucrist, amb una destacada preponderància d'aquelles dedicades als fets de la Passió; i b) l'anomenat *Tractat de la Passió*, recull de sermons preservat al ms. 4327 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Quant a la primera d'aquestes obres, l'estudi l'identifica amb el volum que segons Agustí Sales, intel·lectual divuitesc i cronista de la ciutat i del Regne de València, les monges de la Trinitat feien servir en les seues contemplacions i els seus exercicis piadosos, i que hom considerava escrit (i, fins i tot, il·lustrat) per la mateixa sor Isabel. Ara bé, tot i la vinculació històrica del manuscrit amb l'esmentat monestir, Hauf acull amb cautela aquesta atribució, i apunta que en realitat el volum degué ser produït a començos del segle XVI, ja uns quants anys després del falliment de la cèlebre abadessa, esdevingut el 1490. Quant a la segona obra, el *Tractat de la Passió*, Hauf explica que es tracta d'una còpia gairebé literal dels capítols 142-228 del *Vita Christi*, i es demana si el manuscrit en qüestió és una còpia feta a partir de l'*editio princeps* de l'obra (1497) o si, per contra, és preexistent a l'esmentada edició. La resposta de l'estudiós és que el *Tractat* tant podria ser un producte



derivat com fins i tot constituir el nucli primigeni del *Vita Christi*, que sor Isabel aniria ampliant en el decurs del seu abadiat.

Escatides aquestes qüestions, Hauf situa el *Vita Christi* dins el context de la pietat cristocèntrica franciscana, i analitza l'hàbil aprofitament que sor Isabel fa al llarg del llibre de les ja al·ludides *Meditationes Vitae Christi* o de la *Vita Iesu Christi* del cartoixà Ludolf de Saxònia, obra que, bastida fonamentalment sobre la base de les mateixes *Meditationes* i amplificada i sargida amb una vasta xarxa de fonts que, a més dels evangelis, inclou glosses bíbliques, tractats teològics i compilacions de citacions dels pares de l'Església, gaudi d'una amplíssima difusió arreu de l'Europa dels segles XIV i XV. La influència d'aquest corrent de textos es fa evident no sols en la matèria i els temes tractats al llarg de la *Vita Christi*, com és esperable, sinó també en l'estil i el llenguatge emprats per l'abadessa, caracteritzats per l'ús de diminutius i altres recursos retòrics que Hauf denomina «nuclis o cràters de to emotiu», i rere els quals s'hi beslluma la intenció d'influir en l'ànim del lector i estimular-lo a contemplar i recrear amb la imaginació l'escena narrada. En referir-se a aquest tret de l'estil isabelí, Hauf aprofita per matisar elegantment i discreta el parer de Fuster i altres crítics que han al·legat la presència d'aquesta mena de llenguatge en la *Vita Christi* com a evidència febaent d'una escriptura marcada pel gènere de l'autora. Pel que fa a aquest argument, Hauf, que no descarta les tesis fusterianes sobre el caire filogin de l'obra de sor Isabel, sí que sent la necessitat de remarcar «que gairebé sempre aquests fragments més colpidors són els més palpablement relacionables amb les *Meditationes Vitae Christi*, obra que fins fa molt poc es considerava escrita per un home, si bé dedicada a una religiosa i adaptada al que l'autor considerava registres de la hiperestèsia femenina».

Si l'estudi introductori suara ressenyat ofereix una primera aproximació a la qüestió de l'autoria de l'*Speculum Animae* (vegeu també el **núm. 72**), el segon treball reproduït en aquesta secció de l'antologia, «Text, pintura, meditació: el *Speculum Animae* atribuït a sor Isabel de Villena, i la funció empàtica de l'art religiós» (**núm. 146**), reprén el tema amb noves dades i des d'una ben enriquidora perspectiva, a cavall entre la filologia i la història de l'art, per tal com estudia la relació entre el text del *Speculum* i el conjunt d'il·lustracions que integren el manuscrit en què es preserva l'esmentada obra. Convincentment, Hauf hi analitza el valor auxiliar d'aquestes imatges, que constitueixen un instrument subsidiari de gran utilitat per tal d'afavorir en l'«ànima devota» (fórmula amb què hom s'hi adreça sempre al lector del llibre) una contemplació més intensa i emotiva dels temes i les escenes que li proposa el text. En aquest sentit, i tal com s'esdevé amb altres destacats exponents de l'espiritualitat medieval citats pel mateix estudiós, la relació entre text i imatges que apreciem al *Speculum Animae* «ve marcada [...] per un determinat enfocament de l'art de meditar difós arreu d'Europa per les *Meditationes Vitae Christi*», un art que «utilitza al màxim la capacitat descriptiva del llenguatge o art de pintar mitjançant la paraula, i fomenta i comporta de manera natural un ús paral·lel i complementari del llenguatge de les arts plàstiques». Aquest és, conclou Hauf, el context en què cal emmarcar l'*Speculum Animae*, obra que, com ja ha estat assenyalat, al segle XVIII seguia mantenint entre les monges de la Trinitat la funció amb què fou concebut originalment dos-cents anys i escaig abans. Un altre punt ben interes-

sant d'aquest mateix estudi té a veure amb la determinació de les fonts del text de l'*Speculum*. Entre aquestes fonts, Hauf analitza el probable deute que un passatge dedicat als turments infligits a Jesucrist pels seus captors manté amb els *Sermons quaresmals* de fra Cherubino da Spoleto publicats a Venècia a començos del segle XVI, una dada de gran transcendència pel que fa a la qüestió de l'autoria del volum, que, per raons ben evidents, no podria ser obra de Villena. Quant a aquest darrer punt, cal advertir que les recerques ulteriors sobre la mateixa temàtica dutes a terme per l'investigador no han fet sinó confirmar, amb proves addicionals, les seues tesis: cal esmentar ben especialment el treball «La solució a un enigma: l'*Speculum Animae* i l'*Ars Vitae Contemplativae*» (núm. 253), on demostra la relació existent entre les imatges del manuscrit i les d'un tractat anònim anomenat *Ars Vitae Contemplativae* i publicat a Nuremberg l'any 1473, un nou indicatiu que aconsella descartar l'atribució del volum en qüestió a sor Isabel.

Comptat i debatut, si hom té en compte el profit amb què Hauf empra aquest enfocament multidisciplinari a l'hora d'analitzar una obra com l'*Speculum Animae*, caldrà lamentar, com ell mateix fa, tot citant el judici del malaguanyat medievalista Michael Camille, l'error llargament comés tant per filòlegs com per historiadors de l'art massa acostumats a «habitar» la seua més estricta parcel·la acadèmica com una peixera estanca, sense cap tipus de connexió amb d'altres àrees amb les quals, en realitat, està estretament relacionada:

Durant molt de temps els especialistes en història de l'art [...] s'han limitat a descriure fredament i objectiva el contingut de les pintures tema del seu estudi des d'un sovint remarcable desinterés per la narrativa o text escrit, que els hauria ofert la clau d'una comprensió més profunda del vertader significat de l'obra. D'altra banda no és menys cert que hom pot parlar amb raó d'una certa iconoclàstia filològica. El resultat o corollari d'aquesta penosa situació, fruit de circumstàncies culturals prou específiques, seria, com bé explica Michael Camille, allò que ell anomena «erradicació del text en mans dels historiadors de l'art» i «l'excisió de la imatge de part dels filòlegs». O sigui: una dicotomia anihiladora i del tot nefasta per a l'estudi global d'unes obres originalment bastides amb elements heterogenis destinats a complementar-se i enriquir-se mútuament.

I aquesta perspectiva atenta a la influència de l'art sobre la literatura i viceversa és la que Hauf adopta també en l'estudi «De l'*Speculum Humanae Salvationis* a l'*Spill* de Jaume Roig: itinerari especular i figural» (núm. 159), amb què es clou aquesta secció i l'antologia. Si no vaig errat, es tracta del primer treball que demostra, amb mants exemples, la connexió existent entre el llibre de Roig i obres com ara la *Biblia Pauperum* o l'*Speculum Humanae Salvationis*, que combinaven text i il·lustracions per tal d'oferir als seus lectors una interpretació tipològica de la història bíblica, en què els esdeveniments i els personatges de l'Antic Testament eren presentats com a figures premonitòries dels del Nou i, en particular, dels fets relatius a la vida, passió, mort i resurrecció de Jesucrist (vegeu, sobre aquesta qüestió, el detallat estudi de Hauf sobre l'*Speculum Humanae Salvationis*, núm. 165, que acompanya el facsímil d'un exemplar bellament il·lustrat d'aquesta obra conservat a la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. Vit. 25-7). En efecte, l'acarament entre aquests textos i el poema narratiu de Roig palesa un apro-

fitament sistemàtic per part d'aquest de les interpretacions figurals de caire cristològic i marià que hi contenen: així, en utilitzar personatges com Abel, Josep, Samsó Jonàs o Isaac com a símbols de Jesucrist o d'elements com l'arca de Noé, la torre davídica o el jardí clos per a referir-se a la Verge, el metge valencià no fa sinó transcodificar al món de la paraula escrita les associacions de caire pictòric proposades tant a la *Biblia* com a l'*Speculum*. Alhora, la seua preferència per les figures relacionades amb l'èpica de la Redempció fa que moltes porcions de l'*Spill* puguen ser llegides també com una mena de *vita Christi*, ço que estableix una clara connexió entre l'obra de Roig i la de Villena: independentment de la possibilitat que l'abadessa concebés el *Vita Christi* com una resposta a la sàtira misògina del seu coetani, el que sembla un fet ben contrastat és que tots autors compartien, al capdavant, els mateixos models culturals. Paga la pena de reproduir en aquest punt de quina manera resumeix Hauf la qüestió en el seu pròleg al *Misògins i enamorats* fusterià (núm. 220), text que, per altra banda, constitueix un bell homenatge a la intuïció crítica i l'alçada literària del genial assagista de Sueca:

No és ben cert que la matèria narrativa de l'*Spill* no tinga cap coincidència amb la del *Vita Christi*, llevat de la incidència en el tema de les dones. Un i altre text connecten també, al meu entendre, en el sentit de reflectir la influència d'una obra aleshores molt difosa i coneguda arreu d'Europa: l'*Speculum Humanae Salvationis*, llibre fonamental per a la història de l'art cristià, que descrivia, en forma de pintures i de textos versificats, les figures o velles històries de l'Antic Testament confrontant-les amb els misteris de la vida de Jesucrist. L'*Spill* del vell Roig conté tot un resum teològic de la història de la Redempció, centrat en la vida de Jesús i Maria, o siga: un *vita christi* de dimensions prou considerables! Crec més que probable que el metge de la Trinitat tinguera davant o haguera pogut consultar un exemplar d'aquell altre *Espill* llatí, on sembla que va inspirar-se, com van fer-ho generacions de miniaturistes i de pintors de retaules (Albert Hauf, «Introducció» a Joan Fuster, *Misògins i enamorats*, Alzira, Bromera, 1995, p. 35).

Així doncs, l'aproximació de Hauf a l'*Spill* i la *Vita Christi* ofereix una línia interpretativa sòlida i fèrtil, que va molt més enllà de l'eix misogínia —filogínia tan a bastament explotat —de vegades amb interpretacions abusives i anacròniques, i en tot cas d'un abast crític limitat— durant les darreres dècades.

#### 4. BIBLIOGRAFIA D'ALBERT HAUF

1964

1. *El Ms. 10.211 de la Biblioteca Nacional [Tratado de Agricultura de Paladio Rutilio Emiliano] Tesis de licenciatura... bajo la dirección del Dr. D. José Manuel Blecua Tejeiro*, Universidad de Barcelona, 1964 (inèdita), 444 pp.

**1965**

2. «El Ms.10.211 de la B.N.», *Miscellanea Barcinonensia*, 9 (1965), 92.

**1969**

3. Albert Hauf - José María Aguirre, «El simbolismo mágico-erótico de ‘El infante Arnaldos’», *Romanische Forschungen*, 81,1/2 (1969), 89-118.

**1972**

4. «La seducción de Gentil en el *Canigó* de Verdaguer y el romance de ‘El infante Arnaldos’», *Revista de Dialectología y de tradiciones populares*, 28 (1972), 55-84.
5. «Les Transformacions», a: Norman Shergold (ed.), *Studies of the Spanish and Portuguese Ballads*, Londres, Tamesis Books and University of Wales Press, 1972, 25-55.

**1973**

6. «Les nostres rondaies», *Sóller* 25 d’agost 1973, 9; 1 de setembre 1973, 11; 22 de setembre 1973, 11; 13 d’octubre 1973, 9.

**1975**

7. *Testament de Bernat Serradell de Vic*, ed. A. Pacheco, Barcelona, 1971, *Bulletin of Hispanic Studies*, 53 (1975), 80-81.
8. Josep Massot i Muntaner, *Els Mallorquins i la llengua autòctona*, Barcelona 1973, *BHS*, 53 (1975), 81.

**1976**

9. Juan de Escóbar, *Historia y romancero del Cid*, Madrid, 1973. *Hispanic Review*, 41 (1976), 289-291.
10. *La ‘Vita Christi’ de Fr.Francesc Eiximenis (1340?-1409), y la tradición de las ‘VC’ medievales (Aportación al estudio de las principales fuentes e influencia de la VCE, y edición de los cinco primeros libros)*, Tesis doctoral presentada...bajo la dirección del Prof. Dr.Martín de Riquer, Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1976 (inédita), 2 vls. (203 + LXXXVI pp. i 709 pp.).  
[Premi «Nicolau d’Olwer 1977» de l’IEC]

**1977**

11. Traducció d'Arthur Terry, *A Literary History of Spain: Catalan Literature: Introducció a la llengua y la literatura catalanas*, trad. Alberto Hauf, Barcelona-Caracas-México, Ariel 1977 i 1983, 2a. ed. (Letras e Ideas. Instrumenta 11.). Apéndice bibliográfico de Alberto Hauf y Enric Sullà, pp. 217-308.
12. Josep Romeu i Figueras, *Poesia popular i literatura*, Barcelona, 1975, *Bulletin of Hispanic Studies*, 54 (1977), 79-80.
13. Alan Yates, *Una generació sense novel·la?*, Barcelona, 1975, *Modern Language Review*, 70 (1977), 728-729 (en anglés).

**1978**

14. «La *Vita Christi* de Fr. Francesc Eiximenis», *Archivum Franciscanum Historicum* (Roma) 71 (1978), 37-64.

**1979**

15. «El *De triplici Statu Mundi* de Fr. Francesc Eiximenis OFM», en: *Miscel·lània Aramon i Serra. Estudis de Llengua i Literatura Catalanes oferts a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari*, vol. 1, Barcelona, 1979 i *Estudis Universitaris Catalans* 23 (1970 [1979]), 26-95.
16. «El *Ars Praedicandi* de Fr. Alfonso d'Alprao, OFM. Aportación al estudio de la teoría de la predicación en la Península Ibérica», *Archivum Franciscanum Historicum* 72 (1979), 233-329.
17. J. Roca-Pons, *Introduction to Catalan Literature*, Indiana, 1977, *Bulletin of Hispanic Studies*, 56 (1979), 264-265.

**1980**

18. «L'Adoració dels Reis Mags», en: Josep Massot (ed.), *Homenatge a Francesc de Borja Moll*, vol. 2 i *Randa* 10 (1980), 177-185.
19. «L'espiritualitat catalana medieval i la 'Devotio Moderna'», en: Jordi Brugera i Josep Massot (eds.), *Actes del Cinquè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura catalanes. Andorra*, Biblioteca Abad Oliba 19, Montserrat, 1980, 85-121.

**1981**

20. «El *Tractat del molí espiritual* de Fra Antoni Canals O.P.», en: Josep Massot (ed.), *Homenatge a Josep Ma. de Casacuberta*, vol. 2, Montserrat, i *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* 29 (1981), 185-215.

1982

21. E. Randam Rogers, *The Perilous Hunt. Symbols in Hispanic and European Balladry*, Kentucky, 1980, *Bulletin of Hispanic Studies*, 59 (1982), 326-327.
22. **Contemplació de la Passió de Nostre Senyor Jesucrist. Text religiós del segle XVI. Barcelona: Edicions del Mall 1982 (Biblioteca Escrinny 6).**

1983

23. «El lèxic d'Ausiàs March: primer assaig de valoració i llista provisional de mots i de freqüències», en: Josep Massot (ed.), *Homenatge a Pere Bohigas*, vol 3, Montserrat, y *Estudis de Llengua i de Literatura Catalanes* 6 (1983), 121-224.
24. «Fr. Francesc Eiximenis, *Sobre la predestinació de Jesucristo*, y el consejo del Arcipreste de Talavera a los que deólogos mucho fundados non son», *Archivum Franciscanum Historicum*, 76 (1983), 239-295.
25. **Francesc Eiximenis, *Lo Crestià*. Barcelona: Edicions 62, 1983, 310 pp.**

1984

26. «Eiximenis, Joan de Salisbury i Fra Joan de Gal·les, OFM», en: Emili Casanova (ed.), *Miscel·lània Sanchis Guarner. Estudis en memòria del professor Manuel Sanchis Guarner: Estudis de llengua i literatura catalanes* vol. 1, Universitat de València, i *Quaderns de Filologia* [s.n.] (1984), 167-174.
27. J. Höfle, *Die Katalanische Literatur von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Tübingen, 1982, *Modern Language Review* (1984), 221-222 (en anglès).

1985

28. «Fra Joan Eixemeno, OFM, i la seva *Quarantena de contemplació*. Aproximació a l'home i a l'obra», *Randa* 17 (1985), 15-63.
29. «De la fovea als sots. Possibles connotacions bíbliques i litúrgiques en *Els sots feréstecs* de Raimon Casellas?», en: Josep Massot (ed.), *Miscel·lània Antoni Badia i Margarit*, vol. 3, Montserrat, i *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 11 (1985), 259-290.

1986

30. **Joan Eixemeno, *Contemplació de la Santa Quarantena*. Abadia de Montserrat i Departament de Filologia Catalana de la Universitat de les Illes Balears: 1986. (Col·lecció Marià Aguiló 9).**
31. «Les *Allegaciones* de Fra Francesc Eiximenis, OFM, sobre la jurisdicció i el poder temporal de l'Església», en: Lola Badia i Josep Massot i Muntaner (ed.), *Estudis de literatura Catalana en honor de Josep Romeu i Figueras*, vol. 2, Biblioteca Abad Oliba, 45, Montserrat, 1986, 5-33.

32. «Més sobre la intencionalitat dels textos historiogràfics catalans medievals», en: Ian Michael and Richard A. Cardwell (eds.), *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Oxford, 1986, 47-61.

1987

33. «La *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena y la tradición de las *Vitae Christi* medievales», en: *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, vol. 2, Barcelona, 1987, 105-164.

1989

34. **Aitó de Gorigos, *La Flor de les Històries d'Orient. Versió del segle XIV. Barcelona: Centre d'Estudis Medievals de Catalunya, 1989 (Biblioteca Escrinny). [Premi «Jaume Massó I Torrents» (1990) de l'IEC]***
35. «Dues versions ibero-romàniques de l'*Opus Agriculturae* de Pal·ladi. Petita mostra lexicogràfica», en: Günter Holtus, Georges Lüdi, Michael Metzeltin (eds.), *La corona d'Aragó i les llengües romàniques. Miscel·lània d'homenatge per a Germà Colon*, Tübingen, 1989, 383-393.
36. «El parany historiogràfic. Notes al pròleg del *Tirant*», *Saó*, febrer, 1989, 19-23.
37. «El *Psalterium alias laudatorium* i la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis, obres complementàries», en: Josep Massot (ed.), *Miscel·lània Joan Bastardas*, vol. 1, i *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 18 (1989), 205-229.
38. «La poesia valenciana fins al Segle d'Or», en: *En torno al 750 Aniversario de la conquista de València. Antecedentes y consecuencias de la conquista de València. Monografías del Consell Valencià de Cultura*, València, 1989, vol. 1, 313-342.
39. «La seducció de Gentil en el *Canigó* de Verdaguer i el romanç de 'El infante Arnaldos'», *Caplletra. Revista de Filologia*, 5 (1988/1989), 73-93.
40. «Isabel de Villena i la *Istòria de la Passió*», en: Antoni Ferrando (ed.), *Segon Congrés Internacional de la Llengua Catalana*, vol. 8, València, 1989, 541- 552.
41. «Vigència d'Isabel de Villena», *Levante. El Mercantil Valenciano*, Cultura, 2 de julio de 1989, 58.
42. **Albert Hauf, i A. Ferrando (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*, vol. 1. València-Montserrat: Departament de Filologia catalana, Universitat de València i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989 (Biblioteca Abad Oliba 78).**

1990

43. «Una falla per a Tirant o l'exorcisme de les mitologies»: *1490 Tirant lo Blanch-1990*, València, Ajuntament de València, Diputació i Generalitat Valenciana, 1990, 1-5 [i versió castellana i anglesa: «Una falla para Tirant o el exorcismo de



- las mitologías», «A Falla for Tirant or the Exorcism of Mythologies», del mateix lloc i data].
44. «Artur a Constantinoble. Entorn a un curiós episodi del *Tirant lo Blanc*», *L'Aiguadolç*, 12-13, (1990), 13-31.
  45. «Miquel Batllori, medievalista», *Anthropos, Revista de documentació científica de la cultura*, 112 (1990), 48-51.
  46. «L'aventura d'editar un text medieval», *Cultura*, 11 (1990), 37-38.
  47. «Vigència d'Isabel de Villena. En els cinc-cents anys de la mort de la literata valenciana, autora del '*Vita Christi*'», *La Vanguardia española*, Cultura, 18-IX-1990, 14.
  48. «Un doctrinal de cavallers. Cinc-cents anys de Tirant lo Blanc», Quadern extra de *El País*, 15-XI-1990, 19.
  49. «La cruzada literaria o cómo redimir con la imaginación». Suplemento de Cultura y Arte dedicado al Tirant lo Blanc, *La vanguardia española*, 20-XI-90, 3-4.
  50. «Martí Joan de Galba», *El Temps*, 336, 26-XI-1990, 49.
  51. «Introducció al dossier: *Tirant lo Blanc*. Amb un inventari-epíleg de les commemoracions tirantianes», i editor responsable del dossier, *Afers. Fulls de recerca i pensament*, 10 (1990), 263-266.
  52. ***D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. Barcelona: Institut de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1990 (Biblioteca Sanchis Guarner 19). [Premi «Serra d'Or» (1991) a la millor recerca de tema medieval]**
  53. **Coordinador (en col·laboració amb Vicent Josep Escartí), Joanot Martorell i Martí Joan de Galba (?), *Tirant lo Blanch*, 2 vols., València: Conselleria Valenciana de Cultura 1990 (Clàssics Valencians, 7-8).**
  54. **Hauf, Albert i A. Ferrando (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*. vol. 2. València Montserrat: Departament de Filologia catalana, Universitat de València i Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1990 (Biblioteca Abad Oliba 82).**

## 1991

55. «Que vingui Plaerdemavida! Que vingui Tirant!», Introducció al *Tirant lo Blanc*, Gandia i València, 1991.
56. «Que vingui Plaerdemavida! Que vingui Tirant!», *Diari de Menorca*, Maó 28 de novembre de 1991.
57. «Una falla per a Tirant o l'exorcisme de les mitologies», *Lletra de Canvi: Tirant lo Blanc* 34 (1991), 10-13.
58. «Cultura literària a la València medieval», en: *La Corona de Aragó. El Regne de València en l'expansió mediterrània (1238-1492)*, València, 1991, 135-142.
59. «Text i context de l'obra de sor Isabel de Villena», en: G. Colón, L. Peñarroja, Cardenal Tarancón, A. Hauf, *Literatura valenciana del segle XV. Joanot Martorell i sor Isabel de Villena*, València, 1991, 91-124.



60. «Una nova edició del *Tirant*», *Serra d'Or*, 374 (1991), 130- 133.
61. «In Memoriam Francesc de B. Moll», *El Mirall*, 44 (1991), 29-33.
62. Albert Hauf, Joan Fuster, Martí de Riquer, Mario Vargas Llosa, *Joanot Martorell, cavaller i escriptor*, Barcelona, 1991.
63. **Albert Hauf i Antoni Ferrando (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*. vol. 3. València - Montserrat: Departament de Filologia catalana, Universitat de València i Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1991 (Biblioteca Abad Oliba 94.)**
64. **Albert Hauf i Antoni Ferrando (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*. vol.4. València - Montserrat: Departament de Filologia catalana, Universitat de València i Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1991 (Biblioteca Abad Oliba 97).**

1992

65. «Cultura literària a la València medieval», en: *Lluís de Santàngel un nou home un nou món, 1492*, València, 1992, 57-72.
66. «La cultura literària en la València medieval», en: *Lluís de Santàngel y su época: Un nuevo hombre, un mundo nuevo, 1492*, Sevilla, 1992, 57-72.
67. «Notes sobre l'espiritualitat valenciana del s. XV», *Saó*, desembre 1992, 24-27.
68. **Ramon Llull i el «*Tirant lo Blanc*». Mallorca: Ajuntament de Palma, 1992 (Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 17).**
69. **Albert Hauf (coordinador, en col·laboració amb Vicent Escartí), Joanot Martorell i Martí Joan de Galba (?) *Tirant lo Blanc*. 2 vols, València: Conselleria Valenciana de Cultura 1992, 2a. edició corregida (Clàssics Valencians, 7-8).**
70. «Eiximenis, Joan de Salisbury i Fra Joan de Gal·les, OFM», en: Antoni Ferrando (ed.) *Miscel·lània Sanchis Guarner*, vol. 2, Universitat de València i Abadia de Montserrat, 1992 (Biblioteca Abad Oliba, 106), 239-262.
71. ***Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*. vol. 5. València - Montserrat: Departament de Filologia catalana, Universitat de València i Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1992 (Biblioteca Abad Oliba 113).**

1993

72. **Albert Hauf (amb la col·laboració de Daniel Benito Goerlich), *Speculum Animae, Manuscrito Español 544 de la Bibliothèque national de Paris. Anàlisi histórico-crític del còdice, transcripció y versió castellana de su texto y notas*, 2 vols, Madrid: Editora internacional de libros antiguos, S.A. 1992 [1993]. (Vol. I, Estudi introductor AH, I, pp. 21-103, 117-139).**
73. **Raimundus Lullus – Thomas Le Myésier, *Electorium parvum seu Breviculum*, Edició coordinada per Albert Hauf, [València]. 1993, 2 vols., Edicions 3 i 4.**

74. **Raimundus Lullus – Thomas Le Myésier, *Electorium parvum seu Breviculum*, Edició coordinada per Albert Hauf, [València]. 1993, 2 vols., Edicions 3 i 4. (Vol. I, Nota introductòria, pp. 9 – 12).**
75. «*Tirant lo Blanc*: Algunes qüestions que planteja la connexió corelliana», en: Rafael Alemany, Antoni Ferrando i Lluís B. Meseguer (eds.), *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant-Elx, 9-14 de setembre de 1991*, vol. 2, Montserrat, 1993 (Biblioteca Abad Oliba, 125), 69-116.
76. «Tres cartes d'amor: contribució a l'estudi del gènere epistolar en el *Tirant lo Blanc*», en: *Actes del Symposium Tirant lo Blanc*, Barcelona, 1993, 379-409.
77. «Miquel Batllori, o la rica collita d'un savi lul·lisme itinerant», en: Miquel Batllori, *Ramon Lull i el Lul·lisme, Obres Completes*, vol. 2, València, 1993, VII-XV.
78. «Joan Fuster, un clàssic lector dels clàssics», en: *Homenatge Universitari*, Universitat de València, 1993, 49-56.
79. «Joan Fuster, un clàssic lector dels clàssics» en: *Fuster entre nosaltres*, València, 1993, 97- 103.
80. «Literatura medieval i literatura moderna» en: Manuel Pérez Saldanya (ed.), *Dotze anys d'investigaci, tesis i tesines catalanes (1981-1992)*, València, 1993, 47- 53.
81. «Ramon Lull: un geni que ens agermana», *Mètode* 6 (1993), 20-21.
82. **Albert Hauf i Antoni Ferrando (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*. vol.6. València - Montserrat: Departament de Filologia catalana, Universitat de València i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993 (Biblioteca Abad Oliba 119).**
83. **Hauf, Albert i Antoni Ferrando (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*. vol.7. València - Montserrat: Departament de Filologia catalana, Universitat de València i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993 (Biblioteca Abad Oliba 130).**
84. «Una piadosa broma clerical», *Postdata*, 30, *Levante*, 2-VII-1993, 1.
85. «Resposta a una resposta del P. Costa i Català, S.I.», *Levante*, 7-VII-1993,1.
86. P.José M. Pou y Martí, *Visionarios, Beguinos y Fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, estudio introductorio, J.M. Arcelus Ulibarrena, Madrid, Colegio Cardenal Cisneros, 1991), *Studia Lulliana*, XXXIII, núm. 89 (1993), 173-178.
87. J. Morán, *Les Homilies de Tortosa*, Barcelona, Curial i PAM, 1990, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 11 (1993), 452-453.
88. Albert Hauf en: *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters, In Zusammenarbeit mit Jean Frapier (Paris), Daniel Poirion (Paris), Aurelio Roncaglia (Rom) herausgegeben von Hans Robert Jauss (Konstanz) und Erich Köhler (+ Freiburg) Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford) und Ulrich Mölk (Göttingen), Vol. XI/2 La Litterature Historiographique des origines a 1500*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1993 (25 articles en alemany signats AH): **12444**

Jaume I von Catalunya-Aragó, «El Conqueridor»: *Libre dels Feys*..., 167-174. **12672** Pere Ribera de Perpinyà (?) (s.XIII): *Crònica d'Espanya*,...174-176. **12834** Bernat Desclot (Bernat Escrivà?): *Crònica oder Libre del rei En Pere d'Aragó*...,185-190. **13012** An: *Dietari del Antich Consell Barceloní oder Manual de novells ardots*, (s. XIV-XV), 193-194. **13042** Fr. Antoni Canals.O.P. (1352? - 1418?): *Llibre anomenat Valeri Màximo dels dits i fets memorables*...195-196. **13254** Ramon Muntaner: *Crònica*, 198-205. **13634** Pere «El Cerimoniós»: *Libre en què.s contenen tots los grans fets qui són entrevenguts en nostra Casa*..., 220-228. **13664** Pere IV «El Cerimoniós»: *Crònica dels reys d'Aragó e comtes de Barcelona oder Crònica de Sant Joan de la Penya*, 229-232. **13674** Jaume Conesa (1310?-1375?), *Històries troianes*, 232-233. **14004**. Francesch: *Llibre de les nobleses dels reis*..., 247- 248. **14012** Fr. Pere Llopis O.F.M. (S. XV), *Llibre de les antiquitats judaiques* (trad. von Josephus), 251. **14014** An. (s. XIV-s. XV): *Història de Jacob Xalabin*,252-153. **14074** An.: *Flos Mundi*, 255-256. **14114** Jaume Safont oder Ça Font: *Dietari de la Diputació del General de Catalunya*, 256-257. **14164** An.: *Crònica del regnat de Joan I*, 258-259. **14204** An.: *Crònica del regnat de Martí I*, 260-261. **14384** Pere Tomich (s. XV): *Històries e conquestes dels reys d'Aragó e comtes de Barcelona*, 265-268. **14668** An. (s. XV): *La fi del comte d'Urgell oder Escriptura pr ivada sobre el fet de la destrucció del comte d'Urgell*, 281-285. **14724** Francesc Alegre:*Los quinze llibres de transformacions del poeta Ovidi*, 286-287. **14766** Gabriel Turell (s. XV): *Recort*, 288-291. **14784** **Melcior Miralles?** (14019?-1502?): *Dietari del capellà d'Anfons el Magnànim*, 292-295. **14798** Joan Francesc Boscà (?- 5. Februar 1480): *Memorial històric*, bekannt aucht unter dem Titel *Annales Urbis Barcinonensis*..., 296-297. **14812** Lluís Fenollet i de Malferit: *Història d'Alexandre*, 297-298. **14954** Pere Miquel Carbonell (1434-1517): *Cròniques d'Espanya*, 302-304 **14990** An. (s.XV?; Berenguer de Puigpardines?: *Sumari de la població d'Espanya i de les conquestes de Catalunya*, 305-306.

#### 1994

89. «Josep Pla, home mediterrani», en: Maria Isabel Casal i Xavier Fàbrega (eds.), *Josep Pla vist per quaranta-set il·lustradors*, Girona, Associació d'Amics de Josep Pla, 1994, 11-15.
90. «Joan Fuster: Papers incidentals d'una catequesi civil. Notes a les notes sobre història de la cultura valenciana publicades al diari *Levante* el 1955 i 1956», en: *Homenatge a Joan Fuster*, València 1994, 305-325.
91. **Albert Hauf i Antoni Ferrando (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*.vol.8.València - Montserrat: Departament de Filologia catalana, Universitat de València i Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1994 (Biblioteca Abad Oliba 143).**
92. «La dama de Rodes: Tècnica i 'energia boccacciana' en un novellino del *Tirant lo Blanc* », en: A. Ferrando i d'A.G. Hauf (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Es-*

*tudis de Llengua i Literatura*, vol. 8, Montserrat: Departament de Filologia catalana, Universitat de València i Publicacions de l'Abadia 1994 (Biblioteca Abad Oliba 143), 79-118.

93. **Albert Hauf, (ed.), *Caplletra. revista Internacional de Filologia*, 13, 1992 [1994].**
94. **Albert Hauf, (ed.), *Caplletra. Revista Internacional de Filologia*, 15, 1993 [1994].**
95. «Una versió valenciana quatrecentista desconeguda de la *Obsidionis Rhodie* de Guillaume Caoursin», *Caplletra. Revista Internacional de Filologia*, 15 (1993 [1994]), 89-126.
96. «L'Adoració dels Reis Mags: La supervivència del misteri litúrgic en el teatre popular valencià i mallorquí i l'Auto de los Reyes Magos castellà», en: Evangelina Rodríguez Cuadros (ed.), *Cultura y Representación en la Edad Media. Actas del Seminario celebrado con motivo del II Festival de Teatre i Música d'Elx, Octubre-Noviembre de 1992*, Alicante, 1994, 101-123.
97. Jesús Villalmanzo, Jaime J. Chiner, *La pluma y la espada. Estudio documental sobre Joanot Martorell y su familia (1373-1483)*. València, Ajuntament de València, 1992. *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 13, (1994), 439-442.
98. «La espiritualidad valenciana en los albores de la Edad Moderna», en: Enrique Gimeno (ed.), *1490. En el umbral de la Modernidad*, València, 1994, vol. 1, 487-506.

## 1995

99. «Sobre ermitans, bigards i fraticelos medievals», *Saó*, 22 (Gener, 1995), 15-24.
100. «Profetisme, cultura literària i espiritualitat en la València del segle XV: d'Eiximenis i sant Vicent Ferrer a Savonarola passant pel *Tirant lo Blanc*», en: Vicent Pons, ed.: *Xàtiva. Els Borja. Una projecció europea*, Xàtiva 1995, vol. 1, 101-138.
101. «Profetismo, cultura literaria y espiritualidad en la Valencia del siglo XV: de Eiximenis y san Vicente Ferrer a Savonarola pasando por el *Tirant lo Blanc*», en: *Xàtiva. Los Borja. Una proyección europea*, vol. 1, Xàtiva 1995, 101-138.
102. «Sedució i anti-sedució: D'Ovidi a l'*Heptameron*, passant per *Tirant lo Blanc*», en: Elena Real Ramos, *El arte de la seducción en el mundom románico medieval y renacentista*, València 1995, 119-144.
103. Pròleg a Curt Wittlin, *De la traducció literal a la creació literària*, València-Barcelona 1995, Biblioteca Sanchis Guarnier 34, IX-XII.
104. Pròleg a Antoni Vicens Castanyer, *Jeroni Frontera matemàtic. Un mallorquí a França durant el segon Imperi*, Palma de Mallorca 1995, 9-12.
105. **Joan Fuster, *Misògins i enamorats. Introducció i propostes didàctiques d'Albert Hauf. Alzira: Bromera 1995. (Biblioteca joan fuster 6)*.**
106. «La Societat Castellonenca de Cultura, 'Premi Lluís Guarnier'» 1993», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 71 (1995), 149 -154.

107. «*Tirant lo Blanc* ¿Novela anticaballeresca? Algunas cuestiones que plantea la conexión coreliana», en: Juan Paredes, Enrique Noguera, Lourdes Sánchez (eds.), *Estudios sobre el «Tirant lo Blanc»*, Universidad de Granada 1995, 111-151.
108. «Institut de Llengua i Filologia», en: Diversos autors, *IVEI Memòria d'Investigacions 1980-1994*, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, Generalitat Valenciana, Diputació Provincial de València, València 1995, 185-202.
- 109. Isabel de Villena, *Vita Christi*. Barcelona: Edicions 62 i «la Caixa» 199 (Les Millors Obres de la Literatura Catalana 115).**
110. *Medieval and Renaissance Spanish Literature. Selected Essays*. By Keith Whinnom. Ed. by Alan Deyermond, W. F. Hunter and Joseph T. Snow. Exeter: University of Exeter Press with the Journal of Hispanic Philology. 1994. *Tesserae*, 1 (1994-1995), 322-325.
111. «El 550 aniversari del reial monestir de la Trinitat», *Levante. El Mercantil Valenciano*, 9-VII-1995, p.30.
- 112. Rdo. P. José Pou y Martí, O.F.M., *Visionarios, Beguinos y Fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Alicante: Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert» 1996. (Colección Espejo de Clío 9.). Estudio preliminar: 9-112.**
113. «Encara més romanços sobre el 'romance valenciano'», *Temas de Actualidad, Levante.El Mercantil Valenciano*, 27 IV-1996, p.4. Reproduït a: «Al voltant de la llengua valenciana», *Revista de la Real Academia de Cultura Valenciana*, 5-6 (1996), 31-32.
114. «La història de la infàmia: sobre càtars i templers», *El Temps*, Núm.629, 8 Jul. 1996, 84-85.
115. «IVEI o Kipma? El consell d'Abdal·là», *Temas de Actualidad, Levante El mercantil Valenciano*, 26 IX-1996, p.4.

### 1997

116. «Antoni Maria Alcover: 'ses rondaies' d'un gegant», *El Temps*, Núm. 659, 3 febrer 1997, 84-85.
117. «L'Apocalipsi marqujà. Ausiàs March, místic i profeta de l'amor humà», en: Rafael Alemany Ferrer (ed.), *Ausiàs March: Textos i contextos*, Biblioteca Sanchis Guarner, 37, IIFV, Barcelona, 1997, 191-220.
118. «La *Scala de Contemplació* de Fra Antoni Canals i el *De XV gradibus contemplationis o Viridarium Ecclesiae*», en: Tomàs Martínez (ed.), *Lo gentil estil fa pus clara la sentència. De literatura i cultura a la València medieval*, Borriana, 1997 i *Anuari de l'Agrupació Borriana de Cultura. Revista de recerca Humanística i Científica*, 8 (1997), 97-120.
119. «Texto y contexto de la *Flor de las Historias de Oriente*: Un programa de colaboración cristiano-mongólica» en: Aurora Egido y José María Enguita (eds.), *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre Lengua i Literatura en Aragón*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1996 (1997), 111-154.

120. «Ausiàs March o el poder de la paraula», *Abalorio. Revista de Creación*, 24-25 (1997), 47-52.
121. «Ausiàs March, o la voz del silencio», *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 569 (1997), 71-84.
122. «Ausiàs March: El clamor del silencio», *L'Illa. Revista de Lletres*, 18 (1997), 6-10.
123. «Ausiàs March: El clamor del silencio» Suplemento Cultural Postdata, especial monogràfic nr. 200 del *Levante*, 14-XI-1997, I-III.
124. «Les publicacions de la CEIC 'Alfons el Vell' de Gandia: la lliçó d'un oportú i savi mecenatge», *Saó*, València, 206 (1997), 27-30.
125. «Paraules com espases», *El País*, Extra, 23 d'Abril de 1997, p.XII.
126. «Tenemos derecho: el dret a la veritat», *Caràcters, Revista de Llibres*, València, IIFV, 1 (1997), 7-8.
127. «Isabel de Villena: La seducció de la intel·ligència femenina» i «Un infatigable cavaller de la literatura medieval», *El Temps. Especial Literatura medieval*, 668 (7-IV-1997), p.55 i p.69. Entrevista a Martí de Riquer: «Sovint he sacrificat el rigor a la claredat» *Ibid.*, 66-71.
128. «L'obra de Pere i de Jaume March», *Llengua & Literatura*, 8 (1997), 520-525.
129. «Ausiàs March», Introducció a: *9 Gravadors interpreten Ausiàs March. En els sis-cents anys del naixement del poeta 1397-1997*, València, Fundació Bancaixa, 1997, 5-7.
130. Pròleg a: *Homenatge Europeu a Ausiàs March*, Gandia, CEIC Alfons el Vell, 1996 i 1997(2), 9-10.
131. «Manus habent»: entorn als eufemismes amorosos de tipus militar en el *Tirant lo Blanch*: ««Manus habent»: autour des euphémismes amoureux de type militaire dans *Tirant le Blanc*» en: Jean Marie Barberà (ed.), *Actes del Col·loqui Internacional Tirant lo Blanc «L'albor de la novel·la moderna europea». Ais de Provença, 21-22 d'octubre de 1994. Estudis crítics sobre Tirant lo Blanc i el seu context: 'Etudes critiques sur et autour de Tirant le Blanc*, Barcelona, Centre Aixois de Recherches Hispaniques, IIFV, PAM, 1997, 145-218.

## 1998

132. «Sobre l'obra de sor Isabel de Villena», *Postdata, Levante* (30-I-1998), IV-V.
133. «Els estudis medievals de Miquel Batllori», en: *Jornades sobre l'obra de Miquel Batllori*, Sèrie jornades Científiques, 3, Secció històrico-Arqueològica, Barcelona, IEC, 1998, 33-44.
134. Edició, selecció i pròleg a Marie-Claire Zimmermann, *Ausiàs March o l'emergència del jo*, Biblioteca Sanchis Guarner, 40, IIFV i CEIC Alfons el Vell, València/Barcelona, 1998, 9-11.
135. Pròleg a Daniel Benito Goerlich, *El Real monasterio de la santísima Trinidad*, Consell Valencià de Cultura, Generalitat Valenciana, Serie Minor, 48, València 1998 i 1998 2a. ed., 11-13.



136. «En el País Valencià del futur?», *Quadern de Cultura de El País*, (14-V-1998), 1-2. Reproduït a: Alexandre Bataller, Carme Narbón, Josep Palomero (eds.), *Xarxa textual. Llengua i Literatura. Batxillerat 2n.*, Tabarca Llibres, València, 2000, 68-69.
137. **Ed. i introducció a *Lectures d'Ausiàs March*, Fundació Bancaixa, València, 1998, pp. 9-15.**
138. «Ausiàs March i el temor d'amor», en A.Hauf (ed.), *Lectures d'Ausiàs March*, Fundació Bancaixa, València, pp. 87-126
139. *De València a Roma. Cartes triades dels Borja*, Edició i estudi de Miquel Batllori, Barcelona, Quaderns Crema, 1998. *Caràcters*, 3 (1998), 9.
140. «Universalitat i autoctonisme de les *Rondalles*», en: *Homenatge a Joan Veny*, I, Barcelona, Curial, i *Randa*, 41 (1998), 7-41.

1999

141. **Introducció i edició de *Caplletra*, 24 (1998 [1999]), 1-3.**
142. «Possibles ressons de les *Tusculanes* en el poema XXXVII d'Ausiàs March?», *Caplletra*, 24 (primavera 1988[1999]), 105-115.
143. «L'espill d'una literatura ignorada». *Quadern de El País*, 7 de gener de 1999, p.2.
144. «Sinó per la fe de Jhesucrist» (Tirant lo Blanch, c. 403)», en: Germà Colon Domènech i Lluís Gimeno Betí (eds.), *Cultura i humanisme en les lletres hispàniques (S. XV-XVI)*, Castelló, 1999 i *BSCC*, 74 (1998 [1999]), 49-75.
145. «Corrientes espirituales valencianas en la Baja Edad Media (siglos XIV-XV)» *Anales Valentinos*, 48 (1998) (1999), 261-302.
146. «Text, Pintura i Meditació: El *Speculum Animae* atribuït a Sor Isabel de Villena, i la funció empàtica de l'art religiós», en: Santiago Fortuño Llorens i Tomàs Martínez Romero (eds.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*, Castelló, 1999, I, 33- 59.
147. «The Eschatological Framework of Tirant's African Adventure», en: Arthur Terry (ed.), *Tirant lo Blanch New Approaches*, Tamesis, Londres, 1999, 69-82.
148. «El Apocalipsis Marquiano. Ausiàs March místico y profeta del amor humano», en: *Ausiàs March*, Madrid, Biblioteca Nacional, 1999, 171-89.
149. «Ausiàs March, ¿ahora y hoy?», en: *Ausiàs March*, Madrid, Biblioteca Nacional, 1999, 87-96.
150. «Ausiàs March, ara i encara?», en: Josep A. Gisbert (ed.), *El gust d'Ausiàs March*, Gandia, Ajuntament i CEIC Alfons el Vell, 1999, 45-55.
151. Robert Beier, *Anselm Turmeda. Eine Studies zur interkulturellen Literatur* («Abhandlungen zur Sprache und Literatur, 93»), Bonn, Romanistischer Verlag, 1996) en: *Bulletin of Hispanic Studies*, 76 (1999), 121-122 (en anglès).

## 2000

152. «Artús, aycell qui atendo *li bretó*»: *La Faula*, seducció o reivindicació político-moral?, *Botlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 56, 2000, 7-24.
153. «Fra Joan Eiximeno, O.F.M.», en: Enric Bou (Director), *Nou Diccionari 62 de la Literatura Catalana*, Barcelona, Ed. 62, 2000, 232-233.
154. «Corrientes teològiques valencianes, s. XIV-XV: Arnau de Vilanova, Ramon Llull y Francesc Eiximenis» en: *Teología en Valencia: Raíces y retos. Buscando nuestros orígenes de cara al futuro. Actas del X Simposio de Teología histórica (3-5 marzo 1999)*, Facultad de Teología S. Vicente Ferrer, Series Valentina XLV, Valencia, 2000, 9-47.
155. Agustín Rubio Vela, *Epistolari de la València medieval II*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana /Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, En: *Llengua & Literatura*, 11, 2000, 551-554.
156. Pròleg a A. Rubió y Lluch, *Documents per l'Historia de la Cultura Catalana Medieval*, vol. II, (edició facsímil). «Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica, LIV/2», IEC, Barcelona, 2000, 5-16.
157. Josep Perarnau i Empelt, *La traducció catalana resumida del «Vademecum in Tribulatione» / Ve ab mi en tribulació de Fra Joan de Rocatalhada*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», XII (1993), 43-140, i *La traducció catalana medieval del Liber Secretorum Eventuum de Joan de Rocatalhada*, Edició, estudi del text i apèndixs, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», XVII (1998), 7-219, en: *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 19 (2000), 701-711.

## 2001

158. «Amor i papiroflèxia: Una curiosa carta pintada del s. XIX», en: Carme Bosch Juan, *Miscel·lània d'Homenatge a Antoni Vicens i Castanyer*, Estudi General Lul·lià, Palma de Mallorca, 2001, 85-105.
159. «De l'*Speculum Humanae Salvationis* a l'*Spill* de Jaume Roig: Itinerari especular i figural» en: *Estudis Romànics*, 23 (2001), 172-219.
160. «Fra Miquel Colom Mateu, TOR, 1901-1999», *Estudis Romànics*, 23 (2001), 421-424.
161. «Els clàssics, la 'yenca' i la llei», *Temas de Actualidad, Levante. El Mercantil Valenciano*, 15-IX-2001, p.4.
162. «Sobre els estudis de tema medieval del Pare Miquel Batllori, S.I.», en Diversos autors, *La saviesa de Batllori*, Editorial Saó, València, 2001, pp. 37-56.
163. Pròleg a: *Miscel·lània Giuseppe Tavani*, I i *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 42 (2001), 1-5.
164. ***L'Home que riu: Entorn a la Paròdia medieval*, «Papers de Sa Torre, 54», Manacor 2000 [2001].**
165. «De los *Specula* al *Spill*. Claves contextuales del *Speculum Humanae Salvationis*». *Primera parte del ms. Vit. 25-7 de la Biblioteca Nacional de Madrid*.



*Estudios y comentarios de Teresa Pérez Higuera, Transcripción del texto latino y versión castellana de Agustín Santiago Luque*, Madrid, Edilán, 2000 [2001], pp. 109-149.

166. «Fray Hernando de Talavera, O.S.H., y las traducciones castellanas de la *Vita Christi* de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.», dins Tomàs Martínez Romero & Roxana Recio (eds.), *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I i Creighton University, 2001, pp. 203-250.

## 2002

167. «Sobre l'Arbor Exemplificalis», dins Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda und Peter Walter, *Arbor Scientiae der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Institut der Universität Freiburg i. Br.*, Brepols, Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research of the Inheritance of Early and Medieval Christianity, XLII Svbsidia Lulliana 1, 2002, pp. 303-342.
168. Ressenya a Heinrich Hudde, Udo Schöning (eds.), en col·laboració amb Friedrich Wolfzettel, *Literatur: Geschichte und Verstehen. Festschrift für Ulrich Mölk zum 60. Geburtstag*. «Studia Romanica, 87. Heft», (Heidelberg, Universitätsverlag Carl Winter, 1997), dins *Estudis Romànics*, 24 (2002), 319-329.
169. Ressenya a Gabriel Ensenyat i Pujol, Joan Mas i Vives, Joana Matas i Alomar, Antoni Mut Calafell (eds.), *Cançoners Aguiló. Edició facsimil, transcripció i comentaris*, Palma de Mallorca, Societat Arqueològica Lulliana, Monografies, 10, 2000, dins *Estudis Romànics*, núm.24, 2002 pp. 338-342.
170. «Jordi Ventura i Subirats, 1932-1999», dins *Estudis Romànics*, núm.24, 2002, 451-457.
171. Pròleg a la *Miscel·lània Joan Veny*, I, Barcelona, PAM, 2002 i *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 45 (2002), 5-10.

## 2003

172. «Segons que diu lo gloriós Sant Luch: l'Art d'interpretar els textos à la carte», dins *Professor Joaquim Molas. Memòria, Escripura, Història*, 2 vols., Barcelona, 2003, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Col·lecció Homenatges, 19, I, pp. 555- 571.
173. «Les veus del temps. Llull, o l'estètica compromesa. Comentari a uns textos lullians antologats», dins Pere Rosselló Bover (ed.), *Centenari de Francesc de B. Moll (1903-2003)*, Palma de Mallorca, 2003, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Col·lecció Homenatges, 19, I, pp. 555-571.
174. «Història versus literatura: Apunts sobre Rodes, Grècia i l'Orient en textos catalans medievals», dins M.Teresa Ferrer i Mallol, ed., *Els catalans a la Medi-*

- terrània oriental a l'edat mitjana*, Jornades científiques de l'Institut d'Estudis Catalans, Secció Històrico-Arqueològica, Barcelona, 2003, pp. 327- 357.
175. «Discurs d'Albert Hauf, president de l'AILLC, a la sessió inaugural del Col·loqui», dins Sadurní Martí (coord.), Miriam Cabré, Francesc Feliu, Narcís Iglésias i David Prats (eds.), *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*. Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003, vol. I, Barcelona, 2006, AILLC, PAM, pp. 7-10.
176. «Discurs del president de l'AILLC, Albert Hauf, en l'acte de cloenda del Col·loqui», dins Sadurní Martí (coord.)...*Actes del Tretzè Col·loqui...*, vol. I, Barcelona, 2006, AILLC, PAM, 10-14.
177. **Albert Hauf i Valls i Vicent Josep Escartí (eds.), Joanot Martorell Martí Joan de Galba (?), *Tirant lo Blanch*, Valencia, 2003, Las mejores obras de la literatura de la Comunidad valenciana, Biblioteca el Mundo, 3 vols., 256, 255, y 255 pp., Introducción de Albert Hauf, pp. 9-29.**
178. **Albert Hauf i Valls (ed.), Joanot Martorell (Martí Joan de Galba), *Tirant lo Blanch*, Text original (València, 1490), Introducció, edició i notes Albert Hauf, Ed. Tirant lo Blanch, Acadèmia Valenciana de la Llengua i Generalitat Valenciana (Presidència), València, 2003, 1656 pp. Introducció, p. 9-56.**

## 2004

179. Pròleg a: Joaquim Anyó, *Tirant lo Blanch i Skakespeare: Les Fonts de Much Ado About Nothing*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Alacant/ Barcelona, 2004, pp. 9-11.
180. Ressenya de PERARNAU, Josep (2002): *Tres textos d'Arnau de Vilanova i un en defensa seva*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 408 pp. (Studia, Textus, Subsidia, X), dins *Estudis Romànics*, 26, 2004, pp. 392-95.
181. Ressenya de FERRER, San Vicente (2002): *Sermonario de San Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de València*. Estudio y transcripción de Francisco M. Gimeno Blay y María Luz Mandingorra Llavata. Traducción Francisco Calero Calero. València. Ajuntament de València. 2 vols. 174 p. i 826 p. i MARTÍNEZ ROMERO, Tomás (2002): *Aproximació als sermons de sant Vicent Ferrer*. Pròleg de Germà Colón. València: Editorial Denes, 187 pp. (Col·lecció Francesc Pastor, Investigació, 8), dins *Estudis Romànics*, 26 (2004), pp. 395-401
182. «Láquesis: La personificación de la seducción en el Curial e Güelfa», dins Javier Gómez Montero & Bernhard König (dir.), Gernert Folke (ed.), *Literatura Cavalleresca tra Italia e Spagna (Da «Orlando» al «Quijote»): Literatura caballeresca entre España e Italia (Del «Orlando» al «Quijote»)*, Salamanca, 2004, Semyr & Centro de Estudios sobre el Renacimiento Español, pp. 261-84.
183. **Albert Hauf i Valls, (ed. i coord.), Joanot Martorell (Martí Joan de Galba?) I: *Tirant lo Blanch*, Text original, València, 1490, Introducció, edició i notes Albert Hauf, Concordances lematitzades i revisió del text Anna Isabel**

**Peirats, editorial Tirant lo Blanc, València, 2004, 1658 pp. Introducció, p. 9-60.**

**II: Tirante. Los cinco libros del esforçado e invencible cavallero Tirante el Blanco de Roca Salada, cavallero de la Garrotera, el qual por su alta cavallería alcançó a ser príncipe del Imperio de Grecia, ed. de Vicent Josep Escartí, pp. VII-XXV, + 1066pp.**

184. «Del Sermó oral al sermó escrit: *La Vita Christi* de Francesc Eiximenis com a glossa evangèlica», dins: Germà Colón, Tomàs Martínez, Maria Pilar Perea (eds.), *La Cultura catalana en projecció de futur. Homenatge a Josep Massot i Muntaner*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2004, p. 253-291.
185. «Les Cròniques catalanes medievals. Notes entorn a la seva intencionalitat» dins: Albert Balcells (ed.), *Història de la Historiografia catalana, Jornades científiques de l'Institut d'Estudis Catalans. Secció Històrico-Arqueològica, Barcelona, 23, 24 i 25 d'octubre de 2003*, Barcelona, IEC, Sèrie Jornades Científiques, 18, 2004, pp. 39-75.

## 2005

186. «A manera de prólogo», introducció al llibre de Salvador Cabot Rosselló, *Felipe II señor de cuerpos y almas. Los quebrantos de la Tercera Orden Regular de San Francisco*, Lleonard Muntaner editor, Palma de Mallorca, 2005, pp. 9-13.
187. «De la galàxia Gutenberg a la galàxia Bill Gates», *Escola Catalana*, 419 (2005), 6-8.
188. «La huella de Ubertino de Casale en el preerasmismo hispánico: El caso de Fra Francesc Eiximenis, OFM», en Rafael Alemany *et alii* (eds.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alicante, IIFV, Symposia Philologica, 2005, pp. 93-135.
189. «No és negú qui virtuosament ame: *Tirant lo Blanc* revisitado», en Robert Archer *et alii* (eds.), *Antes y después del «Quijote» en el cincuentenario de la Asociación de Hispanistas de Gran Bretaña e Irlanda, Valencia, 2005*, Generalitat Valenciana y Biblioteca Valenciana, pp. 79-98.

## 2006

190. «El 'Tirant' de Vicente Aranda», «Quadern 353» de *El País*, 6 d'abril de 2006, p. 45-47.
191. «Pròleg, potser massa subjectiu», en Ramon Arnau, *Record i Pensament*, València, 2006, Acadèmia Valenciana de la Llengua, Col·lecció Recerca, 4. Sèrie Homenatges, pp. 3-16.
192. «L'homenot Martí de Riquer, savi cavaller de les nostres lletres», *Estudis Romànics*, 28 (2006), pp. 351-61.

193. ***La Vita Christi de Sor Isabel de Villena como arte de meditar. Introducción a una lectura contextualizada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, Conselleria Valenciana de Cultura, Educació i Esport, 2006, 135 pp.**

2007

194. «El poder espiritual y terrenal de la Iglesia. *Las Allegationes* de Francesc Eiximenis como síntesis de su pensamiento teocrático», *Res Publica, Revista de filosofía política, Vísperas de la Modernidad: El Poder en la Baja Edad media*, 18, Año 10 (2007), I, 59-81.
195. «Antoni Vicens Castanyer, *in memoriam*», *Veü de Sóller*, «Veü Major», Divendres, 1 de juny de 2007, p.17.
196. Ressenya de: Ferrando Francés, Antoni/ Serra Estellés, Xavier (ed.) (2003). *La traducció valenciana de la Missa del segle XIV. Estudi i edició de la versió de Guillem Anglés (ACV, Ms. 169)* València: Universitat de València i Arquebisbat de València, 229 pp., *ER*, 29 (2007), 498-502.
197. Ressenya de: Zimmer, Stefan (2006). *Die keltischen Wurzeln der Artussage. Mit einer vollständigen übersetzung der ältesten Artuserzählungen Cullwch und Olwen*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 200 p. i Zimmer, Stefan (ed.) (2005): *König Artus lebt! Eine Ringvorlesung des Mittelalterzentrums der Universität Bonn*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 370. p., en *ER* 29 (2007), 485-494.
198. «*Tirant lo Blanc* a Frankfurt», *Quadern nr. 407 del País*, dijous 4 d'octubre de 2007, p. 49.
199. «Martorell, anticipo de Cervantes», *El País*, Babelia, 6 de octubre de 2007, p.7.
200. «Alguns aspectes interessants de la predicació vicentina», dins Emilio Callado Estela (coord.), *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización, Actas del Ier Simposium Internacional Vicentino, Valencia, 26-29 de abril de 2005*, Valencia: Biblioteca Valenciana, Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Esport, 2007, pp 145-160.
201. «La evangelización en el mundo levantino en tiempos de encuentros y desencuentros entre las religiones (s.XIII-XV)», en *Transmitir el mensaje en tiempos de dificultad*, Valencia, Facultad de Teología, 2007, pp. 447-508.

2008

202. «*Tirant lo Blanc*», *Avui, Suplement literari*, 7 de febrer,
203. «La predicació vicentina: tècniques narratives i dramàtiques relacionables amb l'art de la meditació», Emili Casanova i Jaume Buigues (eds.), *El món de sant Vicent Ferrer*, Teulada -València, Denes, 2008, 89-105.
204. **Pròleg i revisió de l'adaptació del *Tirant lo Blanc*, Barcelona, Vicens Vives, Cucanya, núm. 32, 2008, 6-15.**

205. **Pròleg i revisió de l'adaptació del *Tirant lo Blanc*, Barcelona, Vicens Vives, Cucanya, Aitana, núm. 1, 2008, 6-15.**
206. «Antoni Vicens Castanyer (1932-2007). *In memoriam*», *Estudis Romànics*, 30 (2008), 625-628.
207. Pròleg. «Les raons del present Simposi: El món i l'obra de Joan Francesc Mira», dins Emili Casanova, Albert Hauf i Lluís Meseguer, *El món i l'obra de Joan Francesc Mira*, València, denes, 2, pp. 1-15
208. Coeditor del volum: *El món i l'obra de Joan Francesc Mira*, València, denes, 2008.
209. «Ramon Llull o las razones de la fe: textos y contextos de un proyecto de diálogo intercultural», en Juan Castaño Ruiz (ed.), *Ibn Arabí y la tolerancia*, Murcia, Universidad de Murcia, 2008, pp. 85-104.

### 2009

210. «Pròleg» a Francisco M. Gimeno, Daniel Gozalbo i Josep Trenchs (+). (eds.) Estudi introductor de Francisco M. Gimeno Blay, *Ordinacions de la Casa i Cort de Pere el Cerimoniós*, València, fonts històriques valencianes 39, Universitat de València i AVL, 2009, pp. 7-11.
211. «Una edició molt esperada», dins Joan Iborra (ed.), Pere Tomic, *Històries e conquestes del realme d'Aragó e Principat de Catalunya*, Catarroja-Barcelona, 2009, Textos clàssics 2, Editorial Afers, pp. 9-11. [Tesi doctoral dirigida per A.Hauf].
212. «Pròleg» a Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, versió de Josep Palomero, València, Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2009, pp. 5-13.
213. Ressenya a Joanot Martorell, *Der Roman vom Weissen Ritter, Tirant lo Blanc. Aus der altkatalanischen Sprache des Königreichs Valencia ins Deutsche gebracht von Fritz Vogelgsang*. 3 Vols. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2007, 700p. 368 p. 519 p, dins *Estudis Romànics*, 31, 2009, pp. 520-524.
214. Ressenya a Ferran Soldevila, *Les quatre grans cròniques.I. Llibre dels feits del rei En Jaume*. Revisió Filològica de Jordi Bruguera, revisió històrica de M. Teresa Ferrer i Mallol, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, «Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica, 63», 2007, 532 p. dins *Estudis Romànics*, 31, 2009, pp. 493-498.
215. «Discurs d'Albert Hauf, president de l'AILLC a la sessió inaugural del Col·loqui», *Actes del Catorzé Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Budapest, 2006, I, Barcelona, AILLC-PAM, 2009, pp. 9-11.
216. «Discurs del president sortint de l'AILLC, Albert Hauf, en l'acte de cloenda del col·loqui», *Actes del Catorzé Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Budapest, 2006, I, Barcelona, AILLC-PAM, 2009, pp. 13-14.

## 2010

217. «Prólogo», i revisió de la traducció, de Joanot Martorell, *Tirante el Blanco*, Adaptación de Ismael Torres, Barcelona, Vicens Vives, Cucaña, 2010, pp. 6-18.
218. Coeditor de: Francesc Eiximenis, *Lo regiment de la cosa pública en el Dotzè del Crestia / El gobierno de lo público en el Duodécimo del Cristiano*, Madrid, Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2009.
219. Estudi introductor i a Francesc Eiximenis, *Lo regiment de la cosa pública en el Dotzè del Crestia / El gobierno de lo público en el Duodécimo del Cristiano*, Madrid, Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2009, pp. 11-42.
- 220. Edició, introducció, notes i propostes didàctiques a: Joan Fuster, *Misògins i enamorats*, Alzira, Biblioteca Joan Fuster, Els Nostres Autors, 28, Bromera, 2009, Segona edició.**
221. «Jaume I i els trobadors», dins: Jordi Peladan (ed.), *Universitat Occitana d'Estiu 2007- 2008. Actes de l'Universitat d'Eté 2007-2008*, M.A.R.P.O.C.-I.E.O., Gard, Nimes, 2010, pp. 111-143..
222. «Francesc Eiximenis. Entrevista al professor Albert Hauf, a propòsit de les celebracions de l'Any Francesc Eiximenis per part de l'Acadèmia Valenciana de la Llengua», dins *Saó*, 347 (març 2010), 26-29 [Resposta escrita personal al qüestionari presentat per Vicent J. Escartí i Rafael Roca].
223. «Presentació», dins Jaume Roig, *Spill*, edició d'Anna Isabel Peiratas Navarro, València, Col·lecció Clàssics Valencians 1, Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2010, 2 vls., I, pp. 13-18. [Tesi doctoral dirigida per A.Hauf].
224. Ressenya a Antoni López Quilis, *Literatura i espiritualitat. Aproximació a l'obra de Corella com a resposta davant Déu i l'home*, València, institució alfons el magnànim, «Estudis universitaris, 110», 2007, 335 pp., dins *Estudis Romànics*, 32, 2010, pp. 496-501.
225. Albert Hauf i Valls (Coordinador), *Panorama crític de la literatura catalana. I Edat Mitjana*, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 2010. [Articles d'AH antològats dins del volum: «L'exemplum lul·lià com a eina pedagògica», pp. 152-157; «El judici de Déu», pp. 188-190; «La croada frustrada», pp. 191-193; «El rei manipulador», pp. 207-208; «Tècniques manllevades a la predicació presents al 'Crestia'», pp. 239-242; «Profetisme, cultura i espiritualitat: el cas de sant Vicent Ferrer», pp. 282-286; «Turmeda versus Metge», pp. 378-383; «La versió turmediana de la revolta contra l'abat de Monmaggione, un al·legat revolucionari», pp. 383-389].
226. «Escriptura, nació i Tradició», dins *Panorama crític I*, pp. 15-36.
227. «Francesc Eiximenis», dins *Panorama crític. I*, pp. 209-236.
228. «Anselm Turmeda», dins *Panorama crític I*, pp. 354-366.
229. «Manuscrits i incunables», dins Ramon Ferrer Navarro (ed.), *Eiximenis, i la seua obra*, València, AVL i Universitat de València, 2010, 52-132. [Articles d'AH: «Primer del Crestià», pp. 53-59; «Segon del Crestià», pp. 60-64, «Pastorale», pp. 65-69; «Psalterium alias Laudatorium», p. 70; «Vida de Jesucrist», pp. 77-



- 84; «*Vida de Jesucristo*», pp. 85-89; «Ubertino de Casale, O.F.M., *Arbor Vitae Crucifixae Iesu*», pp. 90-93; «Aegidius de Columna o Romano [Gil de Roma], *De Regimine Principum*», pp. 94-96; «*Llibre de les Dones*», pp. 97-108; «*Carro de las donas* », pp. 109-115; «*Llibre dels àngels*», pp. 116-132].
230. «Fra Francesc Eiximenis i la pugna ente el poder civil i el poder esclesiàstic a València a la llum e les *Allegationes*, el *Pastorale* i d'una curiosa historieta d'Anselm Turmeda», dins Ramon Ferrer Navarro (ed.), *Eiximenis, i la seua obra*, València, AVL i Universitat de València, 2010, pp. 258-279.
231. «Com si hi fòssiu present» de la lectura-pintura al teatre imaginari», dins Imma Creus, Maite Puig i Joan R. Veny, eds., *Actes del Quinzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Universitat de Lleida 7-11 de setembre de 2009*. Volum II: *La literatura i les arts*, Associació Internacional de Llengua Literatura Catalanes – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, «Textos i Estudis de Cultura Catalana, 160», Barcelona, 2010, pp. 33-61, i p. V.
232. «Prólogo y revisión de la adaptación», dins Joanot Martorell, *Tirante el Blanco*. Adaptació de Ismael Torres, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 2010, p. 6-18.
233. **Temes mallorquins, Palma de Mallorca, Departament de Filologia Catalana, Edicions de la Universitat de les Illes Balears- Institut d'Estudis Baleàrics – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, «Biblioteca Miquel dels Sants Oliver, 38», 2010, 455pp. ISBN:078-94-9883-347-8 (Publicacions de l'Abadia de Montserrat) ISBN:978-84-8384-161-7 (Edicions Universitat de les Illes Balears).**
234. **Albert Hauf i Valls, (Coordinador)**, Panorama crític de la literatura catalana. II. Edat Mitjana. Segle d'Or, **Barcelona, Editorial Vicens Vives, 2011**. [Articles d'AH antologats dins del volum: «La paròdia medieval», pp. 120-23; «El substrat teològic», 187-89; «El parany historiogràfic», pp. 298-301; «L'amorosa pestilència», pp. 312-16; «D'espills i i figures», pp. 362-66; «El món cultural d'Isabel de Villena» pp. 396-8; «La *Història de la Passió* i la *VC* de Sor Isabel de Villena», pp. 398-400; «El *Tractat sobre la Passió*, nucli germinal del *VC*», pp. 400-2; «El *VC*...en relació amb les altres vides de Crist medievals», pp. 409-17; «El *Tirant* i el *VC*», pp. 417-20; «L'estil del *VC* », pp. 430-33; «*L'Speculum Animae* obra d'atribució dubtosa», pp. 433-4]
235. «*Tirant lo Blanc*», dins *Panorama crític II*, pp. 204-264.
236. «Isabel de Villena», dins *Panorama crític, II*, pp. 373-393.

## 2011

237. «Pròleg» a Francesc Eiximenis, *Contes i Faules*, adaptació d'Artur Ahuir i Josep Lluís Domènech, Il·lustracions de Manel Gimeno, València, Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2011, pp. 7-11.
238. Ressenya de: Prats, Modest, *Engrunes i retalls: Escrits de llengua i de cultura catalanes*, Edició a cura de Francesc Feliu. Girona: Institut d'Estudis Catalans,

- Universitat de Girona i CCG edicions, 679p., dins *Estudis Romànics*, 33, 2011, pp. 461-464.
239. «Stephen Reckert: Més enllà de les boires i pluges de Caerdydd», dins Manuel Calderon, José Camoes, José Pedro Sousa (eds.), *Por s'entender bem a letra. Homenagem a Stephen Reckert*, Lisboa, Centro de Estudos de Teatro da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S.A., 2011, pp. 27-40.
240. «Història i literatura: Jaume I i els trobadors», dins M. Teresa Ferrer i Mallol (ed.), *Jaume I commemoració del VIII centenari del naixement de Jaume I. I: El poder reial i les institucions. La política internacional. La família reial i la política successòria. La figura de Jaume I. El món cultural i artístic*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica, XCI, 2011, pp. 897-920.

## 2012

241. Ressenya de: Vilà i Bayerri, Montserrat, *Lluís Nicolau d'Olwer; medievalista (1904-1938)*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2009, 152p., dins *Estudis Romànics*, 34, 2012, pp. 659-663.
242. «Sedució (Làquesis), versus elecció i gràcia prevenint (Güelfa). El dilema de Curial (Mt 6, 22-24)», dins Antoni Ferrando (ed.), *Estudis lingüístics i culturals sobre Curial e Güelfa novel·la cavalleresca anònima del segle XV en llengua catalana*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2012, 2 vols., I, pp. 327-362..
243. **Albert Hauf Valls (ed.), *El Llibre dels feits. Aproximació crítica*, València, Acadèmia Valenciana de la Llengua.**
244. «Pròleg», a Albert Hauf Valls (ed.), *El Llibre dels feits. Aproximació crítica*, València, Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2012, pp. 9-12.
245. «El P.Miquel Colom TOR. Record d'un temps i d'un mestre estimat», dins *Associació d'antics alumnes. Col·legi Beat Ramon Llull-Inca*, núm. 23, XV, desembre 2012, 3-12.

## 2013

246. «Isabel de Villena. Vida y obra de una mujer excepcional en la Valencia del siglo XV», dins Enrique Callado Estela (coord.), *Valencianos en la historia de la Iglesia IV*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Materiales para la Historia de la Teología en Valencia, IV, 2013, pp. 9-108.
247. «BITECA, o un esforç coordinat de recuperació de l'escriptura», dins Vicenç Beltran, Gemma Avenoza, Lourdes Soriano, *Biteca. Bibliografia de textos antics catalans, valencians i balears. Biblioteques i Arxius valencians*, València, Acadèmia Valenciana de la Llengua, Universitat de València, Universitat de Barcelona, 2013, pp. 9-21.



248. «La lectura ‘al spiritual’ del c.12 del *Vita Christi* d’Isabel de Villena. Notes d’exegesi isabelina», Germà Colón Domènech (ed.), *Els escriptors valencians del segle XV*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2013, pp. 235-257.

**2014**

249. «Les vides de Jesucrist: El perquè d’uns *best-sellers* medievals. Notes sobre el context de *Lo Cartoixà*», *Saó*, 389 (Gener, 2014), 21-23.

**2015**

250. «Prólogo» a: Josep–Antoni Ysern i Lagarda, *Como una red. Sermones de Vicent Ferrer*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2015, p. 11-15.
251. Ressenya de Rubio Vela, Agustín (2012): *El patriciat i la Nació. Sobre el particularisme dels valencians en els segles XIV i XV*». 2 vols, Castello; Barcelona: Fundació Germà Colón Domènech, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, p. 348, dins *Estudis Romànics*, 37 (2015), 603-607.
252. «El panorama literari en temps del rei Martí», dins *Martí l’Humà el darrer rei de la dinastia de Barcelona (1396-1410). L’Interregne i el Compromís de Casp*», IEC, Secció Històric-Arquelògica, Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Barcelona, 2015, pp. 591-617.
253. «La solució a un enigma: L’*Speculum Anima*e (SA) i l’*Ars Vitae Contemplativa*e (AV)», dins Lola Badia, Emili Casanova i Albert Hauf, ed., *Studia Mediaevalia Curt Wittlin Dicata. Mediaeval Studies in Honour Curt Wittlin*, Alacant, IIFV, 2, «Symposia Philologica», 25, 2015, pp. 221-236.
- 254. Albert Hauf, Coeditor de *Studia Mediaevalia Curt Wittlin Dicata. Mediaeval Studies in Honour Curt Wittlin*, Alacant, IIFV, 2, «Symposia Philologica», 25, 2015. 361p.**
255. «*In te Domina Speravi*. Presència del *Psalterium Majus B.M. Virginis* en la *Vita Christi* d’Isabel de Villena», dins *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, LXXIX (2015), 17-50 [*Miscel·lània Jordi Bruguera* 3].
256. «Presentació» a Josep Antoni Aguilar Àvila, *La Crònica de Ramon Muntaner: edició i estudi (Pròleg - capítol 146)*. Premi Ramon Aramon i Serra 2011, 2 vols. Barcelona, IEC, Secció Filològica, vol. I, pp. 15-20. [Tesi doctoral dirigida per A. Hauf]

**2016**

257. Ressenya de Twomey, Leslie K.: *The Fabric of Marian Devotion in Isabel de Villena’s Vita Christi*. Woodbridge: Tamesis, 2013, 295 p. *Estudis Romànics*, XXXVIII (2016), 515-522.

258. Ressenya de Miller, Isabel: *Wissen im Umbruch. Zur Inszenierung von Wissensdiskursen in der Dichtung Ausiàs March*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2014. 309 pp., dins *Zeitschrift für Katalanistik*, 29 (2016), 351- 358.
259. Vicent Josep Escartí, «Entrevista a Albert Hauf» [Resposta escrita d'AH al qüestionari sobre Isabel de Villena redactat per l'entrevistador], *Saó*, 414, Any 40. Abril 2016, p. 26-29.

### 2017

260. Ressenya de Robinson, Cynthia: *Passion in a Multiconfessional Castile. The Virgin, Christ Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, University Park, 466. pp., dins *Estudis Romànics*, 39 (2017), 555-563.
261. «La carta introductòria de la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena (VCV). Una autoria controvertida», dins *RS. Revista de la Safor. Anuari del CEIC Alfons el Vell*, (2017), 11-27.
262. «‘Volem conservar l’esperit lliure’. Els beguins i l’ideal de vida beguina. Claus contextuals d’un itinerari apocalíptic», dins: Magdalena Cerdà, Antònia Juan, Tina Sabater (coord.), *Els mons nòrdic i mediterrani. Relacions artístiques i culturals entre els segles XIX i XVI*, Palma de Mallorca, 2017, Universitat de les Illes Balears, GOIB, pp. 247-278. [Llibre electronic].
263. «‘Der Roman vom Weissem Ritter Tirant lo Blanc’: La versió alemanya de Fritz Vogelgsang», dins: Lluís Meseguer (ed.), *La traducció literària. Estudis sobre la traducció i la literatura valenciana. Homenatge a Joan Francesc Mira i Casterà*, València, AVL, 2017, pp. 159-170.
264. «*La Divina Commedia*. La traducció de Joan F. Mira», dins: Lluís Meseguer (ed.), *La traducció literària. Estudis sobre la traducció i la literatura valenciana. Homenatge a Joan Francesc Mira i Casterà*, València, AVL, 2017, pp. 277-292.

### 2018

265. Pròleg a Alexandre Bataller Català, *Jaume de Cèssulis: Libre de les Costumes dels hòmens e dels oficis dels nobles sobre lo joc dels escachs*, Abadia de Montserrat, Alacant/ Barcelona, 2018, pp. 13-16. [Tesi doctoral dirigida per AH].
266. «La memòria autògrafa de Sor Isabel de Villena», pròleg a Josepa Cortés Escrivà, Maria Luz Mandingorra Llavata, Vicent Pons Alós, *Aquestes són les obres que yo, Sor Ysabel de Billena, é fets en aquest monestir*, València, 2018, Acadèmia Valenciana de la Llengua, «Col·lecció recerca, 22», pp. 11-15.

2021

267. «La *Vita Christi* de sor Isabel de Villena: un valuós repositori himnològic medieval llatí-valencià», *Aula de Lletres Valencianes. Revista Valenciana de Filologia*, 7, 2019 (2021), 19-45.
268. **Coeditor del llibre: *Vicent Ferrer Projecció europea d'un sant valencià*, València, Acadèmia Valenciana de la Llengua, Universitat de València, 2021.**
269. «El misteri eucarístic i la celebració de la Missa en la predicació vicentina», dins Albert Hauf Valls i Francisco Gimeno Blay, (eds.): *Vicent Ferrer Projecció europea d'un sant valencià*, València, Acadèmia Valenciana de la Llengua i Universitat de València, 2021, pp. 343-85.



## Historiografia medieval



## LES CRÒNIQUES CATALANES MEDIEVALS: NOTES ENTORN DE LA SEVA INTENCIONALITAT

### EL RELATIVISME DE LA TRANSMISSIÓ HISTORIOGRÀFICA. LA CRÍTICA DE FERNÁN PÉREZ DE GUZMÁN

Conten que en una memorable sessió del Parlament britànic Winston Churchill va comentar, referint-se a Stanley Baldwin, aleshores primer ministre del Regne: «La Història deixarà ben clar que el molt honorable senyor primer ministre estava totalment equivocada en el tema que avui discutim». I que, després de fer una pausa discrecional, va rematar tan contundent afirmació afegint: «N'estic segur, perquè jo mateix l'escriuré!».

L'anècdota, verídica o no, no és gens innocent, ja que planteja un tema de gran transcendència: el de la fiabilitat o credibilitat dels textos historiogràfics; tema que té quasi sempre relació amb la personalitat de l'historiador i les circumstàncies en què va escriure, molt especialment la intencionalitat. Tots sabem, perquè la televisió i els diaris ens ho comproven cada dia de manera força escandalosa, com són de manipulables les notícies d'acord amb les conveniències del partit polític que controla el poder. Els britànics encara ara fan petar la broma sobre les notícies que durant la Segona Guerra Mundial arribaren a publicar els diaris seguint l'imperiós dictat de la censura. He sentit dir que durant el desastre de Dunkerque algun titular de premsa explicava així la precipitada fuga del cos expedicionari britànic enfront de l'avanç dels blindats alemanys: «Escassa resistència enemiga davant la gloriosa retirada de les nostres tropes!».

I és que les coses —prou que ho saben els novel·listes— òbviament poden ser vistes i descrites de moltes maneres i des de perspectives molt variades. ¿Recordeu aquell vell acudit del coronel que ordena al comandant que la tropa baixi al pati d'instrucció en uniforme de campanya a fi de «presenciar un eclipsi solar, fenomen molt interessant, i que no es dona més que molt de tant en tant»? Com ja sabeu, o haureu intuït, la versió que el sergent n'hauria fet arribar als soldats, una vegada passada per tota la cadena de comandament: «Demà el sol, en uniforme de campanya, eclipsarà el coronel davant la tropa reunida en el pati d'instrucció, fenomen tan poc freqüent com digne d'observar», pot il·lustrar, o millor, caricaturar, el profund relativisme de qualsevol procés de transmissió d'informació oral o escrita, on intervenen factors tan variats com la intel·ligència o manca d'intel·ligència humana, l'escassa fiabilitat de la memòria dels emissors i, sobretot, els objectius confessats o tàcits del narrador, a vegades tendències o del tot subordinat a una determinada causa política que determina el to i el contingut del discurs.

En conseqüència, i a la vista de les possibles diverses, i fins i tot contradictòries, versions d'un mateix fet, la història s'ha interpretat i potser s'ha d'interpretar amb una bona dosi de relativisme, i no és estrany que hagi tingut i tingui certa mala premsa. En



especial quan, com ha passat i passa tan sovint, la sabem imposada pels vencedors o pels qui controlaven el poder d'una manera absoluta. Per això en circulen definicions tan volgudament escèptiques com aquesta, atribuïda a Ambrose Bierce: «Història, narració generalment falsa, d'esdeveniments, generalment sense importància, que han fet escriure els qui comanden, generalment reis mediocres o dictadors tocats del boll».

En aquest sentit, considero molt pertinent recordar ací el testimoni de l'historiador castellà Fernán Pérez del Pulgar, el qual, en la seva introducció al llibre *Generaciones y semblanzas*, va resumir molt bé el problema de la historiografia, en especial de la medieval, que és la que ens ocupa ara i adés:

(1a) Muchas vezes acaesçe que las corónicas e estorias que fablan de los poderosos reyes e notables príncipes [...] son avidas *por sospechosas e inciertas e les es dada poca fe e abtoridat*, lo qual entre otras cabsas acaesçe e viene por dos: la primera, *porque algunos que se entremeten de escribir e notar las antigüedades son onbres de poca vergüeña e más les plaze relatar cosas estrañas e maravillosas que verdaderas* [...]. (2) Ca si por falsar un contrato de pequeña contía de moneda meresçe el escrivano grant pena, *¡quánto más el coronista que falsifica los notables e memorables fechos, dando fama e renombre a los que lo non meresçieron e tirándola a los que con grandes peligros de sus presonas e espensas de sus faziendas, en defensión de su ley e serviçio de su rey e utilidad de su república e onor de su linaje, fizieron notables abtos!* De los quales ovo muchos que *más lo fizieron por que su fama e nonbre quedase claro e gloriosa en las estorias que non por la utilidad e provecho que dello se les podía seguir* [...]. Pues tales como estos que non querian sino fama, la qual se conserva e guarda en las letras, si estas letras son mintrosas e falsas *¿qué aprovechó a aquellos nobles e valientes onbres todo su trabajo*, pues quedaron frustrados e vazios de su buen deseo e privados del fruto de sus meresçimientos que es fama. (1b) *El segundo defeto de las estorias es porque los que las corónicas escriven es por mandado de los reyes e príncipes. Por los conplazer e lisonjar o por temor de los enojar, esciven más lo que les mandan o lo que creen que les agrada que la verdat del fecho como pasó* [...]. (3) Para las estorias se fazer bien e drechamente son neçesarias tres cosas: [...] que *el estoriador sea discreto e sabio* [...] *que él sea presente a los principales e notables abtos de guerra e de paz* [...] o a lo menos que [...] *non reçibiese información sinon de presonas dignas de fe e que oviese seído presentes a los fechos*. [...] *que la estoria que non sea publicada biviendo el rey o príncipe en cuyo tiempo e señorío se hordena, por quel estoriador sea libre para escribir la verdad sin temor* [(ed. Tate), 1965: 1-4].

La lectura detinguda d'aquest important text ens brinda una bella síntesi d'alguns conceptes que considero bàsics, i que m'he permès de numerar i de destacar, ja que en certa manera marquen l'inici d'una historiografia crítica moderna. Pérez de Guzmán remarca, de manera clara i llampant, que la causa primordial que la historiografia medieval manqués de qualsevol credibilitat era, en primer lloc (1a), la poca vergonya d'uns historiadors que es dedicaven a contar fabulacions inversemblants. Aquesta al·lusió, tant pot referir-se a l'acceptació de les llegendes mitològiques i de tota mena, freqüents en els textos historiogràfics (Cortadellas, 2001; Riquer, 2000), com a la mateixa falsificació de les gestes o fets *memorables*, bé (1b) perquè els historiadors són uns manats, al servei dels

mateixos reis o poderosos dels quals han rebut l'encàrrec d'escriure elogis d'hiperbòlica i descarada lloança personal, on s'amaga tot allò negatiu i es mantenen tesis propagandístiques basades en la mera raó d'estat o en defensa dels interessos d'una dinastia; bé perquè els historiadors volen quedar bé amb el poder establert, o tenen por de dir la veritat quan aquesta implica la més mínima crítica d'uns reis com més absoluts més perillosos.

En ambdós casos els resultats de la tergiversació de la veritat són devastadors, ja que (3) hom capgira per complet el sistema moral de valües que constitueix, o hauria de constituir, el fonament de la cosa pública, i elimina així de soca-rel un dels estímuls bàsics de l'*ethos* cavalleresc. Com és sabut, la defensa de l'estat era confiada al braç militar, representat pels *defensores* o cavallers, i es fonamentava en el comportament heroic d'aquests, els quals, almenys en teoria, eren més motivats per l'ambició de guanyar la glòria de la fama, que no pel profit material.

Per això, qualsevol falsejament d'una memòria històrica destinada a obviar els devastadors efectes del temps i de l'oblit i a garantir la transmissió a les generacions futures del testimoni de la veritat i de l'heroisme dels millors, soscava el mateix fonament del mèrit, que és la bona fama, anul·lant per complet el valor exemplar de qualsevol actuació en realitat memorable. Més encara quan aquesta GLORIA BONA, FAMA BONORUM que suposa la preservació del bon record dels actes lloables dels avantpassats és suplantada per la memòria d'homes mediocres o malvats, presentats com a bons a força d'una sistemàtica i intencionada tergiversació de la veritat. Tal tipus d'història, de la qual tots recordem casos encara massa recents que afecten la memòria històrica del nostre poble, on Franco i la seva colla eren presentats com a herois i el president Companys o Azaña com a traïdors indesitjables, és totalment subversiva i antiexemplar, ja que transforma cínicament la infàmia en honor, confonent de manera deliberada la veritat amb la mentida.

La solució a aquesta vertadera amenaça social, comparada per Fernán Pérez a un crim tan castigat en l'edat mitjana com la falsificació de la moneda, seria triple (3): que l'historiador es limiti només a parlar d'allò que ha viscut o presenciat personalment, o que coneix per testimonis fidedignes i que les cròniques, a fi de garantir l'objectivitat, mai no siguin fetes per encàrrec i mai no es publiquin durant la vida del rei o personatge que n'és el principal protagonista.

El pròleg de *Generaciones*, no debades considerat com «el primer tratado castellano sobre la naturaleza de la historia y los deberes del historiador» (Tate, 1965: xv), presenta, doncs, a la nostra consideració, de manera tan moderna com intel·ligent, algunes de les qüestions que planteja la historiografia en general, i la historiografia medieval en particular, i en especial: el de la seva relativa objectivitat, derivada de la intencionalitat amb què va ser escrita.

Brigitte Schlieben-Lange (1979: 533-541), tot partint de premisses lingüístiques i del seu interès per la funció comunicativa de la historiografia medieval, es formulava ja fa temps unes preguntes ben concretes sobre la intencionalitat de les quatre grans cròniques catalanes. Malgrat la brevetat, el seu assaig arribava a unes conclusions força interessants. Jo mateix, aprofitant l'empenta i l'esforç previs de la redacció dels articles sobre el tema destinats al GRLMA, vaig assimilar també la tècnica i els resultats

del qüestionari emprat pels editors d'aquella vasta obra, a l'hora de preparar una documentació sistemàtica que permet una també sistemàtica comparació dels objectius més o menys declarats d'un grup determinat de textos, analitzats des d'una mateixa perspectiva.

El volum del GRLMA destinat a la historiografia, malgrat la diligència dels benemèrits editors, va veure la llum a Heidelberg en circumstàncies no gens fàcils, i a més és redactat en alemany, la qual cosa no cal dir que ha limitat i limita la seva difusió en el nostre àmbit (Hauf, 1993: 167-77; 185-90; 193-6; 198-206; 220-33; 247-8; 251-8; 265-8; 281-98; 302-6). Pel que fa al meu anterior treball sobre el tema, tot i que publicat en català, ho va ser en un volum miscel·lani aparegut a Oxford (Hauf, 1986: 47-61) i, per motius obvis, són ben pocs els que en realitat l'han pogut llegir, encara que alguns el citin ritualment a partir de les dades manlevades d'algun manual bibliogràfic. Per això m'ha semblat oportú d'aprofitar l'avinentsa d'aquest cicle de conferències per retornar al tema encetat fa tants anys per la investigadora alemanya, i per mi mateix, ampliant i revisant considerablement aquells treballs precedents, i sempre dins dels límits de l'espai i del temps disponibles.

Com que ambdós són certament limitats i la matèria donaria no ja per a una conferència sinó per a un llibre, em limitaré a analitzar amb deteniment els objectius exposats en els pròlegs de les obres més representatives de la historiografia catalana medieval. Només de manera excepcional, en el cas d'un dels textos més importants i colpidors, com ara el de la *Crònica de Jaume I o Libre dels feyts*, tractaré, a més, de mostrar de quina manera, si exceptuem, per raons òbvies, el de Bernat Desclot, la majoria de pròlegs condensen molt bé la intencionalitat, l'esperit i el sentit o tònica global del text que introdueixen.

## 1. LA CRÒNICA DELS COMTES DE BARCELONA E DELS REYS D'ARAGÓ O *GESTA COMITUM* (S. XIV)

El professor Alturo ja s'ha referit de manera competent a la historiografia de l'època comtal. Així i tot i a fi de lligar caps i iniciar el tema tenint en compte el precedent més rellevant, em referiré *passim* a l'obra que prepara el camí a les quatre grans cròniques: l'anomenada *Gesta comitum o Crònica del comtes de Barcelona e dels reys d'Aragó* (s. XIV).

Aquesta crònica, considerada com una de les pedres angulars de la nostra historiografia, i on ja «es manifesta la consciència d'una identitat catalana» (Phillipp-Sattel, 1998: 222), es conserva en llatí i en català i ofereix en la breu introducció —que, per cert, manca en dos dels millors còdexs— un bon ressò de quins podrien ser els objectius de la historiografia oficial:

Aquest llibre *mostra veritat*, (1) *del primer comte de Barcelona e de tots los altres qui són venguts après d'ell, e de l'ordonament de tots los comtats qui són en Catalunya*, (2) *e ls noms e ls temps d'aquells qui ho han tengut los uns après dels altres*; (3) *el regisme d'Aragó com vench e com fo ajustat ab lo comtat de Barce-*

*lona; (4) e dels fets recaptoses e grans e nobles qui són estats feyts per comtes e per reys en lur temps* (Ed. Barrau-Massó, 1925: 119).

Si fixem l'atenció en els punts i en els mots *subratllats*, és prou evident la voluntat d'oferir: 1) una versió veraç de la formació i organització dels primers comtats catalans, en especial del de Barcelona; 2) de traçar la línia successòria; 3) de referir-se a la dinastia aragonesa *ante unionem*, a fi d'explicar com es va arribar a aquesta unió; 4) de condensar la narració en uns protagonistes: els governants, i llurs gestes.

Val a dir que l'estructura del llibre, sembla que bastit a força de successives addicions, s'adiu tan bé amb aquest programa que és possible de sospitar que el pròleg fou redactat *a posteriori* per un compilador prou conscient del fet que manejava materials molt diversos acumulats en diverses etapes a l'entorn d'un nucli original —els primers capítols— que crida de seguida l'atenció tant per l'estil com pel contingut.

Així, la nostra crònica resumeix la durada del regnat (*tench lo comtat [...] X anys*), les qualitats morals, en especial les virtuts militars, la generositat i la cortesia (*fo molt bo d'armes; fo molt valerós e molt larch; [...] bon d'armes, cortès e larch*), i qui fou el successor (*(E) après X / d'ell*). L'esquema i la intenció —que correspondrien als punts 1, 2, 4, indicats més amunt— són, més o menys desenvolupats, els dels crònics, genealogies i obituaris, on hom anotava de forma succinta el més essencial que podia interessar a la posteritat. No debades la crítica ha establert una relació entre aquesta crònica i els crònics de Ripoll, monestir fundat per Guifré i custodi de les despulls i de la memòria dels comtes cerdans que tant exaltaren i ennobliren aquell famós centre cultural<sup>1</sup>.

Aquesta relació apunta naturalment a una possible motivació del primer compilador, un clergue relacionat amb Ripoll interessat en el manteniment i increment del patronatge reial (d'ací l'èmfasi en la generositat o llarguesa), i a recordar la importància històrica del monestir. Això explicaria també que la veritat mostrada en llatí i en romanç sigui una veritat oficial que disculpa i exonera i en alguns casos, com el de Ramon Berenguer IV (pp. 130-131), pel qual el cronista mostra especial predilecció, esdevé panegíric. Tanmateix, només en els capítols 25, 26 i 27, els tres darrers del text català, dedicats, respectivament a Alfons I el Cast (pp. 135-138), Pere I el Catòlic (pp. 138-142) i Jaume I (pp. 142-144), l'obra pren una certa volada i s'organitza en una narració més consistent. El text llatí s'allargassa en realitat fins al regnat de Jaume II († 1311), i és del tot evident l'interès de l'autor d'aquesta prolongació de fer destacar la importància del regnat de Pere el Gran, al qual dedica proporcionalment moltíssim espai (pp. 61-93) i que sembla ser considerat com a culminació dels precedents. Això és una característica d'altres obres, ja que, com tindrem l'oportunitat de comprovar, no solament la història té tendència a repetir-se; també els historiadors es repeteixen els

1. Vegeu la important introducció on hom afirma que l'autor de la traducció catalana «era [...] un home d'església nascut a Ripoll», com ho provaria el seu interès pel monestir i el coneixement que en mostra (p. 71, LII-LIII). Sobre la tradició historiogràfica de Ripoll consulteu COLL I ALENTORN, M.: «La historiografia de Catalunya en el període primitiu», *ER*, 3, 1951-2, pp. 139-96 (pp. 187-94).

uns als altres, si bé modificant, poc o molt, la seva manera d'interpretar o de presentar uns mateixos fets.

Com ja hem avançat, el to marcadament apologètic i de lloança gairebé generalitzada dels monarques fa pensar que el llibre tenia caràcter més aviat oficial, com ho demostra el luxe de dos dels manuscrits on es conserva copiat, també dipositaris d'altres textos de gran rellevància nacional com els *Usatges*.

Vet ací una petita mostra del text, relativament breu, que la GC dedica a Jaume I el Conqueridor:

b. Iste dominus rex Iacobus fuit armis strenuus, curialis, largus, benignus, pius et qui ab inimicis obtinuit in multitudine proeliorum (p. 57).

b.' *Aquest fo bo d'armes, cortès e larg, benigne, piadós e qui hac victòries de moltes batayles* (p. 143)

c. Hic nobilis Iacobus rex ab aetatis suae flore usque ad uitae terminum persecutus est continue Christianae fidei inimicos; iudicio iustus, consilio prouidus, probitate conspicuus, statura procerus, armis strenuus, Sarracenis per omnia odiosus, christianae fidei, ut praedicatur, propagator, Deo et suis amabilis, gratus omnibus (p. 60).

c.' [om]

d. [E axí complidament conquestes totes les fronteres de sarrahins, roman a tant noble senyor e rey de fer tots temps laors e *gràcies a Déu* [...], *qui ordonà e volch tan bon rey ésser*; e li donà cor e volentat e poder de comensar, continuar e acabar tants de *bons fets* com dessús són dits e mols d'altres qui *serien molt loncs d'escriure*] (p. 143-144).

Tot i que breus, els fragments triats permeten fer-se una idea d'alguns punts dignes d'assenyalar. En primer lloc, de quina manera fins i tot en els capítols finals més llargs i descriptius encara hi ha fragments on és detectable la intensitat lapidària, a la qual hem fet esment més amunt, de la síntesi molt concentrada, precisa i acumulativa de les qualitats del monarca. Concisió característica dels crònicons, que la llengua llatina tendeix encara a subratllar i que el català expressa amb remarcable fidelitat, incidint finalment en una posterior lloança, amb tendència a la divisió binària (*laors e gràcies, ordonà e volch*) i trimembre (*cor e volentat e poder de comensar, continuar e acabar*). Tal intensitat contrasta amb l'estil més aviat breu i puntual de la narrativa dels *bons fets* o *gesta* del rei (essencialment les conquestes de Mallorca i València c. 3-5) que descriu el text, i que, en efecte, *serien molt loncs d'escriure* si l'obra hagués acabat d'apartar-se de l'estructura típica dels annals, de la qual en el fons roman subsidiària per la sobrietat i eixutesa dels seus apunts. I és que a mesura que el text original s'expandeix, o alternativament, es complementa amb materials precedents, es crea una clara dicotomia entre l'estil dels capítols inicials i el dels finals, molt més descriptius.

En tot cas, pel que diu el cronista, resultava prou evident que els *bons fets* o *gesta* del *bon rei* en Jaume, propagador de la fe, i les seves *victòries de moltes batayles* contra els sarraïns, eren ja percebuts com un material historiogràfic de gran potencial èpic. Potencial que aprofita de ple l'anomenat *Libre dels feyts*, la primera gran crònica catalana, centrada, precisament, en la figura excepcional del gran rei conqueridor.

## 2. LIBRE DELS FEYTS O CRÒNICA DEL REI JAUME I EL CONQUERIDOR (S. XIV)

En efecte, si jutgem pel mateix títol, la intenció d'aquesta crònica és resumir i transmetre a la posteritat una relació de les *gesta*, o sigui dels *fets* [...] *que són estat feyts* per Jaume I, que ell mateix dictà en presència i potser amb la col·laboració, més aviat passiva, d'un grupet dialogant de persones afins (Asperti, 1983; Pujol, 1996). És evident que el llibre té un to sincer de confessió personal, que l'ús constant del plural majestàtic fa més palès, i que inclou la descripció de molts temes secrets o referits al terreny de la més estricta intimitat del monarca, que ell, pel mer fet de recordar-los, objectivitzava i converteix en rellevants (Asperti, 1983: 277). Això, més que no en una crònica basada en les dades i dates puntuals de documents o cròniques precedents, converteix el llibre en una excepcional autobiografia, qui sap si bastida a partir de models musulmans preexistents (Burns, 1984), però certament narrada i pensada des d'una oralitat determinant del seu evident caràcter literari (Pujol, 1991).

L'*incipit* del llibre, que funciona com a *tema* del pròleg articulat a manera d'un breu sermó, que cal llegir sencer amb deteniment, ens recorda que els fets que s'hi narren donen testimoni de la fe, que sense obres és morta i que, per això, les obres o els fets del rei proven que aquest va tractar sempre d'adequar els seus actes a la voluntat divina, d'acord amb les seves profundes creences o sentit transcendent de la vida, transformant així la historiografia en un llegat (*lleixam*) o testament exemplar de l'heroi (Schlieben-Lange, 1979: 536), convertit en narrador de la pròpia vivència, perquè «ell és la història» (Cingolani, 1985: 116) i perquè, en el fons, la considera excepcional i paradigmàtica (4: *e per dar exempli* [...] *que facen lo que nós havem feyt*):

Retrau mon seyor sent Jacme (1) que *fe* sens *obres* morta és [Jm, 2, 17, 20]. Aquesta paraula volch nostre Seyor *complir en los nostres feytz*. E jassia que la *fe* senes les *obres* no vayla re, can *abdues són ajustades*, fan fruyt, lo qual *Déu* vol reebre en la sua mansió. (2) E ja fos açò que'l començament de la nostra naxença fos bo, *en les obres nostres havia mester mellorament*, no per tal que la *fe* no fos en nós de creure nostre Creador en les sues obres, e a la sua Mare pregar que pregàs per nós al seu car Fiyl que ns perdonàs lo tort que li teniem. On, *de la fe que nós haviem* nos aduyx a la vera salut. E quan (3) nostre Seyor Jhesuchrist, que sab totes coses, sabia que la nostra vida s'alongaria tant, que fariem *ajustament de bones obres ab la fe que nós haviem*, feya'ns tanta de *gràcia e de merçè*, que per peccadors que nós fòssem de peccats mortals ni de venials, no volch que nós preséssem onta ne dan que vergonya n poguéssiem aver en cort ne en altre loch; no volch encara que moríssem tro açò haguéssem *complit*. E és *tanta la merçè que él nos feya*, que tota hora ns feya honrar de nostres enamiçhs, de feyt e de paraula, e ns donà en nostra vida salut en nostra pressona. E, si algunes vegades nos dava malauties, fehya-ho en manera de castigament, en semblança de pare que castiga son fiyl. Car diu Salamó que qui perdone a son fiyl les vergues de castigament, que mal li fa [...]. E membra'ns bé una paraula que ns retrau la sancta Scriptura, que diu: *Omnis laus in fine canitur*; que vol dir aytant que la meylor cosa que l'hom pot haver sí és a la derreria dels seus ayns. (1) *E la merçè del Seyor de la glòria ha feyt a nós* en aquesta semblança,

perquè s'cumple la paraula de sent Jacme; que a la derreria de nostres ayns *volch complir que la obra s'acordàs ab la fe*. E nós esgardan e pensan qual era aquest món en lo qual los hòmens viuen humanament e con és petit aquest segle e frèvol e ple d'escàndel, e con l'altre ha glòria en si senes fi, e nostre Seyor con la dóna a aquels qui la volen haver ni la percaçen; e esgardan encara con és gran lo seu poder e petita la nostra flaquea, e coneguem e entenem per veritat aquest mot que diu la Escriptura: *Omnia pretereunt preter amare Deum*, que vol dir aytant que totes les coses del món són trespassadores e que s'perden, sinó solament la amor de Déu. E nós, conexén que aquesta era la veritat e l'als, monçonega, volguem la nostra pensa e les nostres obres donar, e pensar e dreçar als manamens de nostre Salvador, e lexam les vanes glòries d'aquest món per conseguir al seu regne. Car Él nos diu en l'Avengeli: *Qui vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me*. E vol dir en romans qui qui vol venir après d'Él *leyx la sua voluntat per la sua*. (3) E membra'ns encara a nós les *grans gràcies que Ell moltes vegades nos havia feytes* en temps de nostra vida, e majorment a la derreria dels nostres dies, *volguem leixar la nostra voluntat per la sua*. (4) E per tal que ls hòmens coneguessen e sabessen, can hauriem passada aquesta vida mortal, *ço que nós hauriem feyt ajudan-nos* lo Seyor poderós, en qui és vera trinitat, *lexam* aquest libre per memòria. E aquels qui volran hoir de *les gràcies que nostre Seyor nos ha feytes e per dar exempli a tots los altres hòmens del món, que façen ço que nós havem feyt*: de metre sa *fe* en aquest Seyor qui és tan poderós [(f, I, 5-6) c. 1].

Si fixem de prim compte l'atenció en aquest pròleg hi trobem uns punts molt ben relacionats: 1) La subordinació dels *fets* del rei descrits en la crònica a la *fe* del monarca, de la qual són alhora fruit i testimoni. No poden, doncs, desvincular-se de la Providència, és a dir de la gràcia i la voluntat divines, sense les quals mai no haurien pogut acomplir-se (1). El llibre és essencialment una *gratiarum actio*, una acció de *gràcies* per les grans *mercès* rebudes (noteu la incidència dels lexemes *gràcia* i *mercè*, 2, 3 i 4), a les quals el monarca va correspondre amb una vida posada al servei de Déu.

El pròleg ens presenta el rei en Jaume com un home de pregones conviccions religioses, capaces de convertir les flaqueses humanes (els *pecats mortals* als quals no deixa d'al·ludir!) en testimonis de la misericòrdia divina (la qual cosa ofereix una certa garantia d'objectivitat). També el presenta com un cavaller del tot identificat amb l'esperit de croada representat pel crit tradicional «Déus lo quer» (*Deus vult*). La voluntat divina s'ha manifestat a través de les obres del rei, en especial la guerra contra els infidels vista com un *opus Dei* o *obra de Déu*. Basta fixar l'atenció en la presència del verb *voler* (*volch*) del text prologal, emprat en el mateix sentit en la resta del llibre.

Noteu també el grau positiu que atorga al seu reial llinatge, que assoleix, tanmateix, un nivell superlatiu de qualitat, en el seu mateix *curriculum* o fets excepcionals, aconseguits gràcies a una opció personal d'amar i seguir Déu (2 i 3), i que enalteixen així encara més la noblesa rebuda dels seus antecessors.



### 2.1. El pròleg com a nucli semàntic del sentit providencial de la Crònica jaumina

Tot i que no manca qui pensa que aquesta mena de sermó prologal, abrandat de sentiment cristià, és un afegit posterior producte d'una ment teològica molt més preparada que la del monarca (contrasteu ara Riera, 1982 amb Pujol, 2001), si ens prenem la molèstia d'examinar-lo de prim compte en relació amb la resta del llibre, constatem que concorda plenament amb unes constants que marquen la tònica general i el sistema de vàlues del conjunt de l'obra jaumina, i que, en definitiva, se'ns revela del tot representatiu de la mentalitat del monarca, tal com ell mateix es volia presentar a la posteritat.

El rei centra l'atenció en allò que considera d'importància cabdal. No pretén contar-ho tot amb documentada puntualitat cronològica. De fet, l'única data que apareix en tot el llibre, la de la conquesta de València (c. 289), celebrada tradicionalment el 9 d'octubre, s'ha demostrat errada, ja que pot documentar-se en realitat el 28 de setembre (17 de Safar. Ubieto, 1976: 636). Opera, doncs, una tria personal molt selectiva dels temes que pretén destacar d'acord amb l'enfocament providencialista (*fe, proesa, exemplaritat personal*), a partir també de criteris de qualitat i, segurament, d'operativitat narrativa:

*E, quan aquest libre és aital, que coses de menuderies no y deu hom metre, le-xam-nos de comptar moltes coses que y foren e volem dir les majors [...]; mas de les coses que foren grans e bones, d'aqueles volem tocar e parlar (c. 270).*

La biografia del rei és presentada al llarg de l'obra com a excepcional i no mancada de trets miraculosos que recorden els de l'hagiografia tradicional plena de portents *ab incunabulis* (*sembla obra de Déu*, c. 5), començant per les circumstàncies de l'arranjament del matrimoni de la seva santa mare, venerada a Roma com a santa (*E esguardat, aquels qui veurets aquesta scriptura, si aquesta cosa és miraculosa [...]. E per açò és obra de Déu*, c. 7); la manera també casual del propi engendrament (*volch nostre Seyor que nós fossem engenrats*, c. 5). Quan el reial nadó és introduït en l'església de Santa Maria, hom hi cantava un tedèum. Quan poc després el porten a un altre temple, hi entonaven el *Benedictus*, un cant profètic de redempció i de predestinació que el rei relaciona ací amb la seva persona, i del qual trobem ressons en altres llocs del llibre (c. 562)<sup>2</sup>. Són elements casuals, que el *jo* de la crònica interpreta com a pronòstics

2. Cf. amb els versets següents del text del *Benedictus* o *Càntic de Zacaries* (Lc, 1, 68-79), cantat en la litúrgia de les laudes: 66 *Benedictus Dominus Deus Israel, / Quia visitavit, et fecit redemptionem plebis suae [...].* 69 *Et erexit cornu salutis nobis: In domo David pueri sui [...].* 71 *Salutem ex inimicis nostris, / Et de manu omnium qui oderunt nos [...].* 76 *Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis: / Praeibis enim ante faciem Domini parare vias ejus [...].* 78 *Per viscera misericordiae Dei nostri: / In quibus visitavit nos, oriens ex alto.* 79 *Illuminare hiis qui in tenebris et in umbra mortis sedent, ad dirigendos pedes nostros in viam pacis (66 Beneït sigui el Senyor, Déu d'Israel! Ha visitat el seu poble i l'ha redimit. 69 Fa que s'aixequi un salvador poderós / a la casa de David, el seu servent. [...]. 71 Així ens salva, alliberant-nos dels enemics, / de les mans dels qui ens volen mal, [...]. 76 I a tu, infant, et diran profeta de l'Altíssim, / perquè aniràs al davant del Senyor, / a preparar el seus camins. [...]. 78 per l'amor entranyable del nostre Déu. / Perquè ens estima, ens visitarà un sol que ve del cel, 79 per il·luminar els qui viuen / a la fosca, a les ombres de la mort, / i*

positius (*nostra mare fo [...] molt alegre d'aquestes prenòstiques, ibid.*). Considera també com un miracle que estant en el bressol la Providència el salvés d'un atemptat (*nós jaén en lo breçol, tiraren per.1.<sup>a</sup> trapa sobre nós un cantal, e caech prop del breçol, mas nostre Seyor nos volgué estorçe que no moríssem, c. 5*).

La primera gran gesta jaumina, la conquesta de Mallorca, té també un inici no menys providencial, ja que el rei remarca que la reunió dels barons del regne s'esdevingué *menys de cort*, sense convocatòria prèvia per a tractar el tema (*E volch nostre Seyor que, meyns de cort, que nós no havíem manada, foren ab nós la major partida dels nobles de Cathalunya, c. 47*). La mateixa informació que Pere Martell li donà sobre la illa també és introduïda des d'aquest enfocament providencialista (*E ço que Déus vol no pot negú desviar ni tolre, e plaer-vos ha, e tindrem per bo que vós aquela yla conquirats*), en un discurs que recorda moltíssim el pròleg, tant pel tema com per l'estil, ja que té la mateixa forma de sermó breu, encapçalat per un tema que és una petició d'ajuda i consell a Déu (Pujol, 2001: 155), que el rei pronuncia davant la cort:

*llumina cor meum, Domine, et verba mea de Spiritu Sancto: On, nós pregam a nostre Senyor Déus e a la Verge sancta Maria, mare sua, que nós puxam dir algunes paraules que sían a honor de nós e de vós, qui les escoltarets [...]. Car nós volem parlar de bones obres, car les bones obres vénen d'él e són; e aqueles paraules que nós vos direm seran-ho. E plàssia a él que nós les puxam adur a acabament. Certa cosa és que-l nostre naximent se féu per vertut de Déu, car no-s volien bé nostre pare ni nostra mare, e sí fo volentat de Déu que nasquem en aquest món. E quan nós vos dixésem les condicions ni les maraveyles que foren al nostre naxement, grans serían, mas lexar-nos em [...] e vinguem entre vós jove, de jovén de.VI. ayns e mig, e trobam Aragó e Catalunya torbats [...]. E aquest mal nós no podem adobar sinó per dues maneres, ço és, per volentat de Déu que-ns endreç en nostres affers, e que començem tals coses, e a vós e a nós, que a él vinga de plaer (c. 48).*<sup>3</sup>

És ací evident la reincidència en temes que ja coneixem, com ara el de la remarkable autoconvicció reial en una mena de predestinació divina que el marcava ja des dels orígens i el de les *bones obres* que només procedeixen o poden ser inspirades i acomplides per voluntat divina. Aquests conceptes reben una unànime acceptació dels presents,

guiará els nostres passos per camins de pau). Faig servir la versió de la *Biblia* de Montserrat, Andorra, Casal i Vall, 1986/4, pp. 2130-2131, destacant en cursiva les lloances més pertinents a una voluntat d'assimilació propagandística d'un missatge profètic.

3. Em sembla oportuna la suposició que aquesta fórmula inicial fos un text oracional usat pels predicadors abans del sermó. De fet, el sentit és semblant al fins ara emprat abans de començar l'ofici diví. L'estil es repeteix en els discursos de l'arquebisbe de Tarragona (c. 52) iniciat amb paraules de Simeó *Viderunt oculi mei salutare tuum*, referides a la redempció del món i que estableixen una hiperbòlica comparança entre aquella gran gesta divina i la proposada pel rei. Vegeu la nota precedent. Seguidament parla el bisbe de Barcelona, que fa servir com a tema: *Ecce Filius meus dilectus, qui in corde meo placuit*, paraules de Déu Pare referides al Crist. S'estableix així de bell nou una semblança entre el Fill de Déu i el monarca: «E aytal semblança pot hom fer de vós, qui sots fiyl de nostre Seyor, quan volets perseguir los enemics de la fe e de la creu» (c. 53).

en especial, i com era de preveure, de l'alt clergat. El rei, autor de la crònica, té bona cura que els representants de l'alta clerecia i els barons reunits reiterin un rere l'altre, de manera suficient, llur plena identificació amb el projecte reial, i que la conquesta de Mallorca era ja prevista com un do de Déu; alhora que subratllen la identificació de la voluntat del rei amb la voluntat divina en paraules tan semblants en el registre emprat com en el contingut:

*Nostre Seyor, qui és seyor de vós e de nós, vos ha mes en volentat d'aquesta bona paraula que vós nos havets dita. E plàcia a él que nós puscam respondre en tal manera, que vós puscats complir vostra volentat a honor de Déu e de vós* (c. 49: en Berenguer Girart).

[...] aquest feyt de què vós nos avets parlat, de conquerir lo regne de Maylorques, qui és dins mar, que ns serà major honrament que si n conqueriets.III. en terra [...]. E profir-vos que yo e mon linyatge vos hi irem servir [...] *tro que Déus vos haja donat la yla de Maylorques* (c. 50: en Guillem de Muntcada).

*Nostre Seyor, qui us féu, volch que vós fosses nostre seyor e nostre rey, e, pus a él plach, bé deu plaure a nós e a mi de tot en tot [...], pus Déus volch que yo fos del vostre linyatge. La obra és bona per aquesta raó, car és obra de Déu, e qui ab Déu fa ses faenes, no les pot mal fer* (c. 51: don Nuno Sanxes).

Barons, no és ara ora de lonch sermó a fer, que la manera no ns ho dóna car *aquest feyt en què el rey nostre seyor és, e vosaltres, és obra de Déu, que no és pas nostre*. E devets fer aquest comte: que *aquels qui en aquest feyt pendran mort, que la pendran per nostre Seyor, e que hauran paradís hon auran glòria perdurable per tots tems* (c. 62: Berenguer de Palou, bisbe de Barcelona).

Seyor, a Déu graïm tota la ciutat de Barçelona la *bona voluntat que Déu vos ha donada*, e havem fiança en nostre Seyor que vós la acabarets *a vostra volentat* (c. 54: en Pere Grony).

El bisbe de Barcelona, en el sermó previ als primers combats amb les hosts del rei moro de Mallorca, torna a recordar els mateixos punts (c. 62). Aquesta constant identificació amb la voluntat de Déu, que es fa encara més palesa quan l'heroi narrador ens revela el seu íntim diàleg amb la divinitat a través de breus textos oracionals, on demana ajuda en el to directe de la pregària, i on de fet torna a remarcar la identitat d'interessos entre ell i Déu, quan li diu:

Seyor [...] jassia que la ajuda vostra hajam sentida, del nostre naximent entrò a ara, e ajats-nos honrats dels nostres mals hòmens [...], ajudats-me [...]: que tan *bon feyt* con yo he començat no s pusca perdre, car *no-l perdria jo tan solament, mas vós lo perdriets majorment; car jo vag en aquest viatge per exalçar la fe que vós nos havets donada e per baxar e per destruir aquels que no creen en vós* (c. 57).

Vet ací una altra prova de la fe personal del monarca, que com hem vist és morta sense obres, posada al servei de la fe de Jesucrist, és a dir, de la religió cristiana. Això explica (almenys en part, ja que cal tenir en compte la seva arrogància reial i cavalleresca i el seu alt sentit de la pròpia vàlua) que el rei accepti sovint el risc contra el parer

dels qui l'aconsellen, com en el cas dels *nauxers* que preveuen el perill d'una tempesta. Jaume els replica:

E nós anam en est viatge *en fe de Déu e per aquels que no-l creen*; e anam sobr-éls per.ii. coses: o per convertir-los ho per destruhir-los e *que tornen aquel regne a la fe de nostre Seyor*. E, *pus en nom d'él anam, havem fiança en él que él nos guiarà* (c. 56).

Situació que es repeteix en un altre viatge per mar iniciat *a pesar dels mariners* una nit *escura e torbada* i on el mal temps es convertí sobtadament en bonança:

Sí que dix en Berenguer Sesposes que *tant nos amava Déus, que en galotxes poríem passar la mar*; que nós cuydàvem haver mal temps: «E vós havets aytal temps com galees armades demanen; e *par que Déus fassa per vós*». E nós dixem-li *que tal Seyor serviem, que no cuydàvem fallir en res que faéssem en nom d'él e que li ho graýem aytant com podíem ni sabíem* (c. 116).

En el setge de Borriana el rei arriba a oferir el cos a les fletxes enemigues, ja que té por d'haver d'abandonar el setge a causa de les reticències dels seus nobles, i prefereix fer-ho nafrat que patir la vergonya d'haver de retirar-se. Fins i tot en aquest cas, que hom podria atribuir a arrogància, es mostra convençut que gaudia d'una especial protecció divinal:

E creats en veritat que.ii. vegades *nos descobrim tot lo cors, per tal que-ls de dins nos ferissen, per ço que, si a levar-nos aguéssem del seti, que dixéssem pel colp que nós haviem pres nos en levàvem. Mas nostre Seyor Jhesuchrist sap les coses con se deuen fer e con deu ésser: a aquels qui ben vol fa 'ls fer lo meylor; e aytal se fes a nós, que no volch que preséssem mal ni colp, e preseem la vila* (c. 174).

La idea que la conquesta és empresa per servir Déu és també un tòpic que l'autor posa en boca dels membres més influents del seguici reial, i en la del mateix monarca:

Barons, *tuyt som venguts aquí per a servir Déus* [...] (c. 78: don Nuno).  
Vós, seyor, passàs aquí, e nós ab vós, *per servir a Déu* (*Ibid.*: en Ramon Alaman).  
[...] la manera era nostra de *venir en aquesta terra per servir a Déu* e per conquerir-la, e *que complit havia nostre Seyor la nostra voluntat* (c. 79: el rei)

Per això el rei fa callar els qui ploren i fan dol per la mort d'en Guillem i en Ramon de Montcada, que és presentada com un martiri al servei de Déu:

Barons, aquests rics hòmens *són morts en servey de Déu* [...] no és mester que negú faça dol ni plor. (c. 68). Ço que Déus vol ordonar a fer, avé que s'a a complir [...]. Car *aquels qui morts són* han més de terra que nós, que *han la glòria de Déu* (c. 79).

El *servitium Dei* és un tema clau del llibre, especialment reconegut pels homes d'església. Així el bisbe de València, quan després de la conquesta Jaume enuncia el seu propòsit de poblar-la de cristians, li respon:

e dix que faÿa grans gràcies a nostre Seyor e a la sua Mara del bon propòsit que ns havia donat; e que *nuyl hom no havia servit a nostre Seyor tan bé, pus aquesta voluntat haviem, com nós*; e que *per tot lo món seria nostre nom re-comptat* (c. 366).

Totes les batalles són precedides de missa i comunió i comencen en nom de nostre Senyor Déu i al crit *Santa Maria*, a vegades repetit fins a *trenta vegades o pus* (c. 84. Cf. amb c. 183 i c. 218). En un moment de dubte de les tropes cristianes, el rei s'adreça directament a la Verge:

E, quan nós vim que ells no-s movien, vench-nos gran pensament, car éls no complien lo nostre manament. E tornam-nos a la Mare de Déu e dixem: «E, *Mare de Déu Seyor, nós venguem aquí per ço que-l sacrifici de vostre Fiyl hi fos celebrat; pregats-lo que aquesta honta no prengam jo ni aquels qui serven a mi per nom de vós e de vostra car Fiyl*» (c. 84).

L'oració és premiada per la victòria, aconseguida, a més, amb la miraculosa ajuda de sant Jordi (*cavaller blanch ab armes blanques*).

Quan ha d'abandonar Mallorca el rei plora i s'exclama:

Car creats en bona fe que no haurà saó del món, de dia ni de nuyt, que la major partida del nostre pensament no sia de vosaltres. E, *pus Déus nos ha feyta tanta de gràcia que ns ha donat regne dins en mar, ço que anch rey d'Espanya no poch acabar, e que hajam nós aquí hedificada església de nostra dona Sancta Maria e tantes d'altres que n'hi haurà*, que sapiats que no us desepararé [...]. E ploram nós (c. 105).

I compleix la seva paraula de no abandonar mai al seu destí aquell bell i excepcional regne dins la mar. Quan li arriba notícia que està en perill de ser reconquerit pel rei de Tunis, reacciona de seguida i abans d'embarcar-se manifesta:

Car *la meylor cosa que féu hom. C. anys ha, volch nostre Seyor que nós la faéssem quan presem Maylorques; e, pus Déus la 'ns ha donada*, non la perdrem per perea ne per coardia (c. 108).

Després de la posterior conquesta de Menorca, aconseguida amb escassíssims recursos, fa aquesta anotació, on els fets del rei són vists en agraïda relació amb els de Déu que l'ha creat:

E acabam aquests. II. *feyts* en aquest viatge ab. III. galees, *per ço can playja a aquel Seyor que ns havia feyts* (c. 120).

Aquest sentit transcendent de la vida impregna per complet les accions del monarca, el qual atribueix a inspiració divina alguns dels ardits, com el de fer retornar a la vall l'aigua d'una font o torrent que els sarraïns havien desviada (*E Déu donà 'ns. I. pensament que nós faéssem tornar l'aygua e-l val*, c. 73). Arriba a influir el mateix llençatge de la crònica, on es fa Déu responsable de l'abundància de les riqueses que els cristians saquegen a cor què vols (*E vejats com ho aguisà nostre Seyor: que tots los de la ost trobaven tant que pendre, que la. I. no havia contrast ab l'altre*, c. 88).

Hi ha fragments on aquest sentiment s'expressa de manera colpidora, com en l'impressionant *memento mori* que Jaume I adreça al rei de Navarra, que sol·licitava el seu suport contra els castellans. Una vegada més la tesi reial és que la vida té sentit com un seguit de bones obres al servei de Déu, per guanyar mèrit i bona fama:

Ben sabets vós, rey, que nosaltres, reys, no levam més d'aquest món, quan ve a la ora de la mort, sinó sengles lançols, mas que són de meylor tela que los de la altra gent. Mas açò ns roman per ell, *per gran poder que havem que-n podem servir a Déu e l'exar bon preu per les bones hobbres que farem*, e si en est segle no las fem, no venrà altre temps que les puxam fer (c. 147).

Aquesta confiança en l'ajuda divina, perquè els seus fets són els de Déu, mai no l'abandonarà i torna a ser ben present durant la conquesta de València. Quan topa amb les primeres dificultats serioses d'abastament de les tropes i hom li recomana abandonar l'empresa en espera d'una millor avinentesa, el rei actua de bell nou mogut pel sentit providencial de la tasca que Déu li ha encomanat:

Responem-vos en esta manera: *que nostre Seyor nos ha feit molt de bé e molta de merçè en nostre jovent, e les coses que havem començades, havem gitades, la merçè de Déu, a bon cap*. E que en nostra ninea hajam pres. I. regne que és sobre mar e que siam entrat e-l regne de València la primera vegada que ho anch hi entré [...] e que d'aquí m leu per haver que jo n prena, creets bé que no u faria (c. 167).

Això es repetirà en nombroses circumstàncies, on la voluntat del rei, que com veiem acaba identificant-se amb la voluntat divina, s'imposa a la dels *pus savis hòmens que nós haviem en nostres regnes*, que no li ofereixen el consell i suport que ell volia:

con nós haviem esperança que ns conortassen, e èls nos desconortaven. *Mas nostre Seyor nos donà gràcia pel bé que nós haviem de fer en les altres coses que venien aenant*, en guisa que presam poch les lurs paraules e desdejém-les. [...] e que aquesta vegada provariem en totes guises si la poriem tenir, *pus Déus la 'ns havia dada*; e que no ls pesàs que aquesta vegada no ls creuria d'aquest conseyl (c. 181).

És al guiatge o protecció divina que atribuirà les victòries (*tant érem guiats per nostre Seyor*, c. 212), mogudes *en nom de nostre Seyor* (c. 256), i per això fa cantar el tedèum després de la decisiva batalla del Puig (*e ab lo bisbe e los canonges faem cantar Te Deum laudamus*, c. 219).

Sempre que ocupa una ciutat important hi fa *edificar església de nostra dona Sancta Maria* (c. 450) en acció de gràcies. Té un toc personal molt emotiu la narració que fa la *persona* reial de la visita que va fer a l'església que havia fet dedicar a la Verge en la ciutat de Múrcia, acabada de conquerir, que permet fer-se una idea del caràcter del rei:

*E quan vim l'altar e ns acostam a ell, pres-nos tan gran devoció de la gràcia e de la misericòrdia que Déus nos havia feyta per prechs de la sua Mare [...]. E nós, abraçats ab l'altar, ploram tant fort e tant de cor, que per anadura d'una gran milla no ns poguem partir d'aquel plorar ni de l'altar. E faem cantar Veni Creator Spiritus e puys la missa de Salve Sancta Parents* (c. 451).

Aquesta voluntat divina és reconeguda fins i tot pels mateixos musulmans, de manera que el providencialisme cristià del rei coincideix en el fons amb el pregon fatalisme dels moros, els quals atribueixen el seu tràgic destí als superiors designis de Déu (*ben coneixien que nostre Seyor volia que nós haguéssem la terra*, c. 249). El rei musulmà de València accepta *que les coses havien a venir a açò que Déus vol* i arriba al punt de dir al rei en Jaume:

*que volia saver de nós què voliem fer en aqueles coses que Déus havia ordonades que vinguessen sobr-éls; per què ns pregava molt que nós [no] encobrissem nostra volentat* (c. 276).

Situació que mostra que el narrador opera el procés d'identificació de la seva pròpia voluntat amb la voluntat divina, a fi de tornar a projectar-la després una vegada i altra sobre els oients o lectors com a privilegiat instrument d'aquella voluntat superior. D'aquesta manera anul·la i supedita per complet la voluntat del rei moro vençut. Això queda ben documentat en les paraules que Jaume adreça al pobre Çeyt Abuceyt (o Çahèn en altres manuscrits):

*que nós érem venguts en aquel logar, e que Déus nos havia guiats en totes aqueles coses que nós havíem començades tro en aquest dia, e que les havíem acabades, e que, pus nós érem aquí, que aquest era nostre propòsit e nostre cor: que negun temps no partíssem d'aquí tro haguéssem València* (c. 277). *E, pus Déus volia que nós la haguéssem, que él ho havia a voler* (c. 278).

Jaume aprofita al màxim aquesta lògica providencialista i la fa servir també per convèncer l'alcaid del castell de Xàtiva:

*mas, pus Déus volia que nós fóssem rey del regne de València, e que Xàtiva era lo pus noble loch que y fos [...]* que *ell ho devia voler* (c. 350).

La conquesta de València és interpretada pel rei com una nova mostra d'especial predilecció divina. I així ho comunica, no sense ironia i amb especial goig, als nobles envejosos als quals, en una magistral jugada diplomàtica, havia amagat el seu pacte secret amb els moros valencians:



dixem-los con nostre *Senyor nos havia feytes moltes gràcies*, e entre les altres havia'ns-en feyta ara una que nós e ells li devíem molt grayr, e, cant en aquest bè nostre havien gran part, volíem-los-ho fer saber, per tal que éls se n'alegrassen: que València era nostra. E, quan nós haguem dit aquest mot, don Nuno e don Examèn d'Orrea e don Pero Ferràndez d'Açagra e don Pero Corneyl perderen les colors, així con si hom los hagués ferits endret del cor. [...]. E dix l'arquebisbe de Terragona: «*Açò és hobra de Déu*» [...]. E dix en Ramon Berenguer d'Àger: «*Molt devem grayr a nostre Seyor la amor que us mostra, car ço que vostre linyatge e vós havets desitjat, e que ara-s cumple per vós, molt ho devem grayr a nostre Senyor*» (c. 281).

Un altre episodi interessant des d'aquesta perspectiva providencialista és el que explica la petició d'ajuda que fa Jaume I a les corts catalanes i aragoneses per poder acudir en suport del seu gendre, el rei de Castella, amenaçat pels musulmans. El rei hi torna a al·legar el gran amor i gran honor que li ha fet Déu en les conquestes de Mallorca i València (c. 388) i arriba al punt d'acceptar el paper messiànic de salvador de les Espanyes, quan insereix en la seva crònica una pretesa visió —d'altra banda ben característica de la tradició escatològica d'un sector d'aquell orde— d'un franciscà navarrès que pretén que un àngel del cel li havia revelat en somnis que:

creés per cert que. I. rey los à tots a *restaurar e a deffendre aquel mal que no venga en Espanya*. E demanà'l aquest frare [...] *qual rey seria aquell, e ell respòs que'l rey d'Aragó que ha nom Jacme* (c. 389).

## 2.2. *El concepte feudal del judici de Déu*

I de la mateixa manera que el rei té fe en Déu, es mostra també fidel a la seva paraula i als seus vincles de parentesc i de vassallatge. Els musulmans, que el tenen per bon senyor de la pròpia gent (c. 121), creuen en ell i l'accepten també amb molta facilitat com a senyor mitjançant pactes que el rei respecta fins que els considera trencats unilateralment per l'altra part. Jaume mostra tenir un pregon sentit de la justícia, que va naturalment unit al concepte de la justícia divina. El seu concepte plenament medieval del judici de Déu plana també per tota la crònica.

Ja al principi d'aquesta, la mort del seu pare en la crucial desfeta de Muret (1213) és vista des d'aquesta crua perspectiva feudal. El seu pare va perdre la batalla perquè havia jagut amb una dona i estava en pecat mortal (*E per lo mal ordonament e per lo peccat que era en ells, hac-se a vençre la batayla*, c. 9).

La idea que Déu ajuda els bons i els que tenen raó és consubstancial a l'esperit del llibre, i justifica les victòries reials, tant en les guerres contra els infidels com en la primera etapa de lluites contra una noblesa díscola. El rei mostra la seva total convicció i s'expressa amb extraordinària contundència en algunes frases que ell mateix devia considerar memorables i per això fa constar en el seu llibre:

Don Pero Pomar, nós som rey d'Aragó e *havem-lo per nostre dret, e aquests qui vénen contra nós són nostres naturals e fan ço que no deuen*, per ço quan se vé-

nen combatre ab nós. *E nós tenim dretura, e éls han tort, e Déus ajudar-nos n'à.*  
E nós no lexarem la via meys de mort (c. 29).

En unes justes contra cavallers sarraïns valencians, Jaume s'admira que un dels seus homes, carregat de pecats, hi volgués participar. Dóna per fet que serà vençut. I així és de fet:

E nós dixem-li *que-ns maraveylàvem molt d'él, con podia demanar junta hom qui era tan peccador con ell e de ta-mala vida, que paor nos dàvem que-n fóssem escarnits [...].* E junyí ab lo sarraí, *e-l sarraý enderrocà'l* (c. 273).

Era, doncs, lògic que el rei tinguéss també por que Déu no el castiguéss pel pecat principal que li recriminaven els seus confessors, i que devia portar dins la consciència, per molt que es manifesti convençut que la seva relació amorosa amb la seva amant, dona Berenguera, era del tot natural. Evidentment aquesta relació extramatrimonial no deixava de preocupar-lo, ja que ultra ser la causa d'una possible condemnaió eterna, podia afectar el resultat de batalles decisives.

Aquest sentiment tan íntim d'un home que se sent pecador, ens el desvela el rei cronista en el capítol 426, donant detalls ben personals del diàleg que va tenir amb el dominicà amb qui es va confessar abans de lluitar amb els moros d'Oriola:

e demanam frare Arnau de Segarra, que era prehicador, e dixem-li que volíem penre penitència d'ell; e ell dix que diguéssim. *E nós dixem-li que a nostre Seyor no li cuydàvem tenir altre tort per què nós deguéssim ésser perdut, sinó tan solament de dona Berenguera; e nós haviem en cor d'ésser ab ella meyns de peccat, així con hom deu ésser ab sa moller; e ell sabia ja que nós haviem propòsit de conquerir Múrcia e tot aquell regne, e aquela mercè que nós fajem de conquerir aquel regne e tornar a christians, que-ns valria, e aquest peccat que no-ns tenria dan en lo dia de la batayla.* E d'aquest peccat li demanam que-ns des penitència; e ell dix-nos que peccat mortal era gran cosa, mas que ab aquela fe entrariem en la batayla, que exeriem de peccat mortal o per una guisa o per altra; *que serviríem tant Déu en aquel dia e en aquella conquesta que-ns perdonaria,* car d'als nós no haviem mala volentat a negú, e a ell bastava. E dixem-li nós que-ns donàs la sua benedicció, que a Déu nos comanàvem; e féu-ho (c. 426).

El text és prou revelador de l'estira-i-arrotonsa mental del rei amb un Déu amb el qual sembla voler intercanviar favors, i que espera o desitja que li perdoni un pecat que no sent com a tal, a canvi del nou reialme que està a punt de conquerir.

Un altre passatge interessant en el mateix sentit és el de la croada jaumina a Terra Santa, frustrada per una terrible tempesta (Hauf, 2003: 331-333), que el rei interpreta com una mostra de la voluntat divina (suposadament enutjada pel ja esmentat concubinatge reial). L'episodi prou que demostra el caràcter del monarca, tallat tot d'una peça, el qual argumenta de la manera més natural que si Déu no li ha concedit bona mar i les tempestes li han ocasionat nombroses pèrdues de persones, naus i cavalls és perquè a Déu no li agrada la seva participació en la reconquesta de Terra Santa:

*pus ell [Déu] no-ns dóna lo vent on nós deviem anar, que-ns semblava que a ell no plaïa. E dixem que veéssem si-ns meyloraria nostre vent e, si ho faïa, que anàssem o, si no, que no podiem forçar nostre Seyor (c. 488). [...] que, si ell tenia per bo lo passatge nostre, que ell lo 'ns lexàs complir (c. 489).*

*Nós no sabem què-n parlaran les gents, mas nostre Seyor sab que nós ne fom for-sats, e-n som, d'aquesta cosa, e anch res del món no-ns pesà pus ne tant (c. 491).*

I és que el concepte feudal de Déu és un trasllat de la idea del manteniment de la justícia com a prerrogativa i obligació fonamental de la reialesa —tal com trobem arreu del llibre i com podem veure exemplificat en el cas de la comtessa d'Urgell, n'Arambiais, on hom recorda per tres vegades al rei: *Car Déus vos ha mes en son loc per tenir dretura*, c. 34 (cf. amb c. 35 i c. 36). També en el pacte amb els navarresos contra els orgullosos castellans dóna per segura la victòria *car nós tenim dret, e éls tort* (c. 147).

Resumint, no cal dir que, tractant-se de l'autobiografia d'un gran cabdill militar, les *gesta* són en general de caràcter bèl·lic, narrades sempre per un protagonista que s'adelita a remarcar, arreu arreu, quan i com havia sabut imposar el seu bon judici, i de quina manera els esdeveniments acabaren donant-li la raó (c. 80; 82-83; 89; 90-91; 162; 175; 181, etc.). El llibre és ple de verbs d'acció i salta als ulls una considerable presència de *faem* («Faem armar, cridar, demanar, llevar l'àncora, faem manament, fo nostre acord que feésem, etc.»), prou reveladora de qui tenia tothora el control de la situació.

Però és també cert que, a mesura que hom va penetrant la psicologia no gaire complicada del monarca, hom resta convençut que, tal com ens assegura l'autor del pròleg, la grandesa dels fets exposats es fonamenta en una constant acceptació de part del rei d'un control superior, la qual cosa, almenys des de la perspectiva del seu temps, fa exemplars les seves accions.

El missatge del llibre és en el fons la continuació escrita del missatge oral que el monarca transmet al seu hereu Pere el Gran, i el llibre es tanca circularment amb conceptes prou similars als continguts en el pròleg:

*dixem-li les paraules dejús dites: primerament, en qual manera nostre Seyor nos havia honrat en aquest segle e especialment sobre nostres enemichs; e en qual manera nostre Seyor nos havia feit regnar al seu serviy pus de LX. anys, més que no era en memòria, ne trobava hom que negun rey [...] hagués tant regnat e que amàs sancta Església [...]. E tot açò regonxiem que-ns era vengut de nostre Seyor Jhesuchrist e car nós, per la major partida, nos érem esforçat de seguir la sua carrera e-ls seus manaments. E ell que degués pendre exemple de nós quant açò (c. 562).*

Tot plegat, el cronista aconpleix a la perfecció un dels requisits més importants dels assenyalats per Pérez de Guzmán, o sigui el del coneixement o experiència personal viscuda, sovint intransferible, dels fets narrats. La discreció i natural saviesa que demostra l'autor és ben notable. Si exceptuem la tendència a considerar com a presagis d'una certa predestinació divina certs signes casuals o qualque visió en somnis, no es pot dir que assimili faules ni meravelles estranyes. Tampoc el podem acusar de falsificar els fets narrats, tret d'algunes escasses omissions potser deliberades, com,

per exemple, la seva poc airosa relació amb sant Lluís de França i la seva renúncia a defensar els seus drets a Occitània.

A més, la seva narració està específicament destinada a estimular els actes valerosos i la memòria dels qui van fer *notables e memorables fechos [...] con grandes peligros de sus personas [...] en defension de su ley e [...] utilitat de su república [...] e onor de su linaje*, que diria Fernán Pérez de Guzmán. Sembla, doncs, que l'única objecció que podria fer-hi l'historiador castellà que hem fet servir com a punt de referència crítica és que qui centra per complet l'atenció en la pròpia lloança difícilment pot ser objectiu.

Aquesta objecció el monarca tracta d'obviar-la referint els seus fets als fets del Déu que l'ha fet, al qual volen donar lloança. Una tècnica que repetirà Pere el Cerimoniós, i que no és necessàriament, com veurem, cap garantia d'humilitat ni d'objectivitat, si bé en el cas del rei en Jaume detectem una bona fe que atempera el sentit massa personal de la lloança subjectiva. I, en efecte, el resultat obvi de la lectura completa del text, com ja havia anticipat molt bé el prologuista, és i vol ser l'exaltació i enaltiment del monarca i la glorificació de la seva memòria entre els seus successors, que s'agrada ven de llegir aquest llibre de lo «bon rei en Jacme», i el fan servir de model<sup>4</sup>.

D'altra banda, convé recordar que, com en el cas precedent de la *Gesta*, un monestir, el de Poblet, «en lo qual monestir jau lo molt alt senyor en Jaume», tingué cura de copiar el millor manuscrit conservat i que hom va fer-ne enllestir també la corresponent versió llatina, la de Fra Pere Marsili, que és ja una vertadera crònica, i on encara és molt més palesa la intenció oficiosa de lloar el difunt i de conservar-ne la bona memòria<sup>5</sup>.

### 3. LA CRÒNICA DE DESCLLOT (S. XIV)

Pel que fa a *lo libre que'n Bernat Desclot dictà e escriví*, o segona de les grans cròniques, tracta també «dels grans feyts e de les conquestes dels nobles reys que hac en Aragó qui foren del alt linyatge del comte de Barcelona» (pròleg). En realitat, aquests nobles monarques són Jaume I i els dos Peres, i la desproporció entre els capítols dedicats a Pere el Gran i als seus antecessors justifica l'*explicit* del manuscrit copiat per Coll i Alentorn i omès en l'edició Soldevila, on es parla ja de «lo llibre del rei en Pere, dels bons feyts d'armes que ell féu sobra sarrahins e altres gents, e com morí» (c. 168).

4. El qualificatiu és de Ramon Muntaner, *Crònica*, c. 7, edició de Josep Maria DE CASACUBERTA i Miquel COLL I ALENTORN, Barcelona, Barcino, 1927, I, p. 17: «Que, aitant com lo món dur, se dirà “lo bon rei en Jacme d'Aragón”». Pere el Cerimoniós conta en la seva *Crònica*, edició de Ferran SOLDEVILA, *Les Quatre grans Cròniques*, Barcelona, Selecta, 1971, pp. 1086-1087, que s'agrajava de llegir aquest llibre: «Encara no érem gitats e legiem lo llibre o Crònica del senyor rei en Jacme, tresavi nostre».

5. Vegeu el ms. 1 de la Biblioteca Universitària de Barcelona, assequible en edició facsimilar, *Libre dels feyts del rey en Jacme. Edición facsimilar del manuscrito de Poblet (1343)*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1971, amb un interessant pròleg de Martí de Riquer, pp. 5-19. La versió llatina de Marsili es conserva en el ms. 64 de la mateixa biblioteca. Vegeu *La crònica llatina de Jaume I*, ed. de Maria de los Desamparados Martínez San Pedro, Almeria, 1984.

De manera que la història és en realitat una introducció a la de Pere el Gran (1276-85), presentat com un model de cavallers («qui fo lo segon Alexandri per cavaleria e per conquesta», pròleg) com bé prova el capítol 104, que descriu el famós desafiament amb Carles de França i la perillosa anada del rei Pere a Bordeus. La major part dels capítols (del 51 al 169) són dedicats al rei Pere, amb una especial atenció a les campanyes de Tunis i Sicília, que ocupen 93 dels 95 capítols, centrats en els quatre anys precedents a la mort d'aquell monarca (1281-1285).

De bell nou la historiografia es concep com una narració de les *gesta* reials, si bé Desclot, en calcar una famosa frase de l'evangelista sant Joan (19; 35) i dir: «E d'açò fa testimoni cel qui açò recompte en aquest libre, que vahé» (c. 159; 167), avala i potser sacralitza una mica el seu testimoniatge. Desclot tracta de definir el rei Pere a través de les seves accions, el que ell féu i el que féu fer als altres (*E lo rei féu endreçar, preparar, fer, ajustar, repicar*, etc.); accions que contrasten amb els mots buits del seu principal antagonista, Carles d'Anjou («eyl dirà so que·s volrà e nós farem so qui·ns serà honor», c. 100) i perfilen una fesomia molt positiva del monarca, que hom ha considerat ja com a mediatitzada o influïda per la perspectiva literària d'un historiador que treballa ja com un artista de la paraula (Elliot, 1983 i 1984).

La sobrietat de l'estil i la proverbial discreció de l'autor, que mai no sol ficar cullerada, produeixen un efecte d'objectivitat que, comptat i debatut, resulta una de les armes propagandístiques més eficients i subtils, puix que fins a un cert punt aconseguen de dissimular la intenció de celebrar la glòria del sobirà regnant, dins del marc, sovint llegendari, de la tradició dinàstica. Que el llibre anava primordialment destinat al mateix rei i als *defensores* podria, potser, indicar-ho un dels velats consells que se li escapen gairebé sense voler al prudent secretari en parlar de les relacions amb Sanç de Castella i de la difícil situació d'Aragó, col·locat entre dues grans potències: «Per que tot rey e tot seyor de terra se dou gardar» (c. 76).

Malgrat la incidència en el miraculós engendrament de Jaume I (c. 4) i en la llegenda del comte de Barcelona i l'emperadriu d'Alemanya (c. 7-10. Rubió, 1932; Ferrando, 1996), destinada a reafirmar els drets de la Casa d'Aragó a Provença, aquest llibre porta l'empremta d'un professional de la ploma, la documentada objectivitat del qual en bona part sembla basada en l'observació personal. Pel que fa als afers sicilians, pren fonament en una intel·ligent i sistemàtica utilització dels llibres de l'escrivà de ració, de cartes i dels dietaris i llibre de ruta del rei. El seu to mesurat contrasta moltíssim amb el subjectivisme entusiasta de Muntaner, i alguns dels seus capítols serveixen per a omplir llacunes evidents d'aquest en el tractament de certs temes conflictius, tals com la lluita entre Pere i Jaume III de Mallorca (c. 134; 138).

#### 4. LA CRÒNICA DE MUNTANER (S. XIV)

Hom ha dit que el llibre de Muntaner, igualment destinat a magnificar el casal d'Aragó, té com a protagonista la «dinastia en tant que representa l'estat expansionista mediterrani» (Sobré, 1978: 76) i ha considerat l'historiador empordanès com una es-

pèc de Xenofont català. En realitat, el llibre és més aviat l'autobiografia o memòries d'un home d'acció que té molt a contar, perquè ha tingut unes vivències extraordinàries.

Els 51 capítols —que formen el nucli central i potser primigeni del llibre (Keightley, 1979; Zimmermann, 1987)— sobre l'expedició dels catalans a Grècia tenen un extraordinari valor documental, ja que són un necessari complement d'allò descrit per historiadors grecs, com ara Paquimeres (Rubió, 1927). La crònica, si és que resulta escaient tal denominació, cosa que hi ha qui posa en tela de judici (Cingolani, 1985; Varvaro 1986, amb una argumentació força coincident), és la més llarga de totes les conservades, i certament la que narra gestes més exòtiques. Es llegeix com una novel·la on «els esdeveniments passen davant dels nostres ulls com si es tractés d'un *roman* protagonitzat per un heroi modèlic» (Badia, 1993: 23). De fet, és una de les peces historiogràfiques literàriament més considerades arreu del món, perquè Muntaner té fust de novel·lista: sap contar històries i vincula constantment els oients al seu projecte narratiu, dialogant amb ells, cridant-los l'atenció i mostrant clarament l'entusiasme de les seves conviccions i l'absoluta confiança en la causa que defensa d'una manera no gens innòcua, amb l'evident intencionalitat política de presentar una imatge del tot positiva del Casal d'Aragó, i «de crear i viure els mites d'una nació» (Cingolani, 1985: 100), al mateix temps que ridiculitza els tradicionals enemics d'aquesta, en especial els francesos i el papa Martí IV (que era francès).

Muntaner fa servir el *topos* del *somnium* per justificar l'escriptura del llibre, reconta una visió qui sap si inspirada en la del franciscà navarrès que descriu el *Libre dels feyts*, on, com hem vist, també apareix un àngel, en forma d'home vestit de blanques vestidures (c. 389). És a instàncies d'aquesta veu celestial que ens fa present del seu text com si fos una mena d'exvot en acció de gràcies pels favors rebuts de la Providència durant la seva llarga i accidentada vida d'aventures al servei de la dinastia que vol exaltar («és raó que faça moltes gràcies a nostre senyor ver Déu e a la Verge madona santa Maria [...], de la gràcia e de la mercè que m'ha feita», pròleg)<sup>6</sup>.

6. Vet aci el text complet d'aquest important document: En nom de Nostre Senyor ver Déus Jesucrist e de la sua beneita mare, madona Santa Maria, e de tots los seus beneits sants e santes, amèn.

Per ço que (1) deute és que cascun deja retre gràcies e mercès a Déu e a la sua beneita Mare, de la gràcia e mercè que li fa, e encara que no la deja tenir cel·lada, (2) ans ho deu manifestar per ço que cascun ne prega bon eximpli e s'esforç de bé a fer e a dir, car segurament pot tenir cascun per veritat que qui bé fa ne pensa ne tracta, Déus li en ret *bon mèrit*, e si fa lo contrari, esper que contrari li vendrà, si doncs no se n'esmena en així que el mal, aitant con pusca, faça tornar en bé, con a Déu res no pot ésser amagat. E plau-me de una paraula qui notòriament se diu en regne de Sicília que diu, con la u se contrasta ab l'altra: *Or laixa anda a fide, que Deus te vide*. E així cascun farà que sabi que vaja a fe, que Déus lo veu; que a Déu no pot ésser res amagat.

E per ço com, entre els altres hòmens del món, *jo Ramon Muntaner; nadiu de la vila de Peralada e ciutadan de València*, (1) és raó que faça moltes gràcies a Nostre Senyor ver Déu e a la Verge madona Santa Maria e a tota la cort celestial, de la gràcia e de la mercè que m'ha feita; de molts perills que m'ha gitats he escapat: així, de trenta dues batalles entre de mar e de terra en què són estat, e de moltes presons e turments qui en ma persona són estats donats en les guerres on io són estat, e per moltes persecucions que he haüdes, així en riqueses com en altres maneres, *segons que avant porets entendre* en los fets qui en mon temps són estats.

L'autor, evocant la paràbola evangèlica (Mt, 5, 15; Lc, 8, 16; 11, 33; Mc, 4, 21), no vol tenir amagat el llum de la seva vasta experiència personal i es presenta com a predestinat pel mateix Déu per a recontar la *Gesta Dei per Catalanos* («a Déu plau

---

*E segurament que io m'estegre volenters de recomptar aquestes coses, (2) mas covèn-me a fer que ho deja recomptar, e assenyalamet per ço que cascun entena que en tants perills negú no poria escapar sens l'ajuda e la gràcia de Déu e de la sua beneita Mare. Per què, vull que sapiats que con io isquí del dit lloc de Peralada, que no havia encara onze anys complits, e con fiu aquest llibre e el comencé el quinzè dia de mais de l'any de la encarnació de Nostre Senyor Déu Jesucrist mil e tres cents vint e cinc.*

E estant jo en una alqueria mia per nom Xilvella, que és en la Horta de València, e dormant en mon llit, a mi venc en visió un prohóm vell vestit de blanc qui em dix: Muntaner, lleva sus e pensa de fer un llibre de les grans meravelles que has vistes que Déus ha fetes (1) en les guerres on tu és estat, com a Déu plau que per tu sia manifestat. (2) E vull que sàpies que per quatre coses senyaladament t'ha Déus allongada vida e t'ha aportat en bon estament e t'aportará a bona fi. De les quals quatre coses és la primera con tu has tengudes moltes senyories així en mar com en terra on pogres haver fet més de mal molt que no has. La segona és per ço con jamés no has volgut guardar a negun que en ton poder fos ne sia vengut, mal per mal, ans molts hòmens de gran afer són venguts en ton poder, qui t'havien molt de mal fet, qui cuidaven ésser morts con venien en ta mà, e tu llavors feies gràcies a Nostre Senyor de la mercè que et feia, (1) e *lla on ells se tenien per pus perduts, et els reties a Nostre Senyor ver Déu pròpiament*, e els delliuaves de la tua presó, e els ne trameties en llurs terres salvament e segura, vestits e aparellats segons que a cascun se pertanyia. La terça raó és que a Déu plau que tu recomptes aquestes aventures e meravelles con altre no és viu qui ho pogués així ab veritat dir (2). *E l'altra és per ço que qualque sia rei d'Aragón, que s'esforç de bé a fer e a dir entenen les gràcies que Déus ha fetes en aquests afers que tu recomptaràs, a ell e a les sues gentes*, e que pens que de bé en mellor iran tots temps mentre ells vullen en veritat e en dretura metre e despendre son temps, e que veja e crega (3) que a la dretura ajuda tots temps Nostre Senyor. E qui a veritat guerreja e va, Déus lo exalça e li dóna victòria, e *que ab poques gentes fa vençre e destrouir moltes qui ab supèrbia e malvestat van* e es fien més en llur poder que en lo poder de Déu (4). *E així, per aquesta raon, lleva, e comença ton llibre e ta història, als mills que Déus te aministrarà.*

E jo con açò hagi entès, desperté'm e cuidé trobar lo dit prohóm, e no en trobé gens, e sí em fiu lo senyal de la creu en mon front e lleixé'm als cuns dies que vulgui res d'açò començar. E altre dia en aquell lloc mateis, en visió jo viu lo dit prohóm qui em dix:

—O foll! què fas? ¿Per què menysprees lo meu manament? Lleva e fe ço que io t'he manat; e sàpies que si ho fas, que tu e tos infants e tots tots parents e amics n'hauran bon (5) mèrit de Déu per l'afany e treball que tu ne passaràs; encara n'hauràs mèrit de tots lo senyors qui són eixits ne són en l'alta casa d'Aragó.

E sí pensà a senyar e beneir mi e ma muller e mos infants, e anà-se'n.

*E jo aitantost comencé aquest llibre, lo qual prec a cascuns que creguen que per cert tot és així veritat com ho oiran*, e no hi posen dubte negun. E tota hora que oiran les batalles e feits d'armes, vaja-los lo cor que totes les victòries estan tan solament al poder e a la volentat de Déu, e no en poder de gentes (4).

E sàpia cascun que io no trop ne pusc pensar que la companya qui en Romania ha durat, de catalans, que per als hi haja durat com per dues coses les quals han tots temps haüdes e encara han, ço és: la primera que anc victòria haguessen no reputaren jamés a llur bondat, mas tan solament al poder de Déu (4); e l'altra, que tots temps volgren que justícia se tengués entre ells (6). E aquestes dues coses tenien tuit generalment en llur volentat, del menor al major.

E així, per amor de Déu, a vosaltres, senyors qui aquest llibre oirets, vaja-us lo cor en aquestes dues coses senyaladament. E així com vos vendrà davant, metets-ho en obra, e Déus adreçar n'ha mills vostres fets. Car qui pensa lo poder de Déu e pensa lo poder nostre, lleugerament pot pensar que no és als mas Déu e el seu poder (4). Con, aquest llibre senyaladament se fa a honor de Déu e de la sua beneita Mare e del casal d'Aragó (7) [...].

E per ço començ al fet del dit senyor rei en Jacme con io el viu, e senyaladament lo viu que jo era fadri. Dit senyor rei [anà] a la dita vila de Peralada, on jo nasquí, e posà en l'alberg de mon pare, en Joan Muntaner, qui era dels majors albergs d'aquell lloc e era al cap de la plaça.

E per ço recompte aquestes coses que cascun sàpia que io viu lo dit senyor rei e que pusc dir ço que d'ell viu e aconseguí, que d'als jo no em vull entremetre sinó de ço que en mon temps s'és fet (8).



que tu recomptes aquestes aventures e meravelles com és altre no és viu qui ho pogués així ab veritat dir», c. 1). Segons ell, el seu text aconpleix alhora una funció teòrica, transcendent, i una de pràctica o exemplar. Ambdues intencions es confonen i combinen, puix que es proposa de *comptar d'açò que en mon temps s'és fet* com a prova de l'ineluctable judici de Déu, que fou qui va determinar la conquesta de Sicília pels catalans (c. 60: 61-76) dant-los la victòria com a recompensa.

Els futurs monarques faran bé d'aprendre i de recordar la lliçó de la «història [...] per ço que qualque sia rei d'Aragon, que s'esforç de bé a fer e a dir e entenen les gràcies que Déus ha fetes en aquests afers que [...] tu recomptaràs, a ell e a les sues gents, e que pens que de bé en mellor iran tots temps mentre ells vullen en veritat e en dretura metre e dependre son temps, e que veja e conega que a la dretura ajuda tots temps Nostre Senyor. E qui ab veritat guerreja e va, Déus lo exalça e li dóna victòria» (c. 1). Tant és així, que per a ell resulten objectius identificables la glòria de Déu i la del casal d'Aragó, constant beneficiari passat i present i de l'ajuda divina (*Aquest llibre senyaladament se fa a honor de Déu é de la sua beneita Mare e del casal d'Aragó*, c. 1; [...] *basta que parle de la matèria per què aquest llibre se fa: ço és a saber, de la honor e de la gràcia que Déus ha feta ne fa al casal d'Aragó*, c. 23).

Serveix també el text per a fomentar la cohesió interna entre les distintes branques de la dinastia, sovint amenaçades per conflictes interns (llegiu el c. 292 amb el famós exemple de la mata de jonc); objectiu al qual se sacrificuen els fets històrics capaços d'enterbolir la visió idealitzada que hom proposa constantment al lector.

No menys important és la tradicional funció d'encomiar el monarca. Es destaca que va saber sortir triomfant d'una pugna contra les dues grans potències del seu temps: *contra l'Esgleia, qui és tot lo poder de crestians, e puis contra la casa de França, qui és pus antiga casa de reis qui sia en crestiandat* (c. 37). Muntaner vol fer arribar una discreta però molt clara amonestació al Papat, que ha comès l'error tàctic de combatre el successor del sant rei Jaume (c. 6; 32; 36; 52; 56, etc.).

Resta encara el natural desig de l'autor de donar a conèixer els seus mèrits de guerra a fi d'obtenir no solament la glòria, sinó també el favor dels monarques als quals va dirigit el llibre i als quals no s'està de donar nombrosos consells: *E així, senyors d'Aragó e de Mallorques e de Sicília qui eixits e sòts deixendents d'aquest senyor rei en Jacme [...], estats ab bon cor* (c. 6); *E plauria'm fort que el senyor rei d'Aragó posàs son cor en ço que io li diré [...]. Per què, senyor, fèts ço que faria bon aministrador* (c. 36). En altres ocasions deixa entendre que també enclou entre els seus lectors una minoria selecta dels *defensores*: [...] *e açò vull contar per tal que reis e rics-hòmens ne prenguen bon eiximpli* (c. 242; 71); *per què los almiralls e los capitans; per què negun cavaller* (c. 134, etc.).

Com a cavaller, Muntaner perpetua la memòria dels fets heroics d'altres cavallers (*Per què io no us parle res d'afers que a mi esdevenguessen, si no fossen fets qui es faessen per senyors*, c. 255), mots que no podien resumir millor el pregon sentit èpic d'aquesta crònica, i com ja hem vist, el de bona part de la historiografia catalana medieval.



En definitiva, Muntaner no solament defensa la tesi que *la gràcia de Déu és e deu ésser ab tots aquells qui deixenduts són del senyor rei en Jacme* (pròleg), sinó que imita el rei en Jaume en la forma de tractar d'objectivitzar unes vivències subjectives i, el que és més, es mostra del tot identificat amb el sentit espiritual i exemplar del testament o llegat jaumí, les principals premisses del qual —acció de gràcies, concepte de providència (Gomis, 1991) i de la justícia divina, funció de les bones obres, etc.— defensa i manté amb absoluta convicció, tot i que moltes de les accions narrades són en realitat la descripció puntual d'una consistent operació de rapinya sobre un territori sistemàticament devastat.

Hom ha dit, no sense raó, que Muntaner està «més a prop de la literatura que no de la història» i que pel seu limitat enfocament, «ingenuïtat històrica» i «meravellosa capacitat d'estar d'acord amb ell mateix», la seva obra «no respon a les aspiracions objectivitzants d'un historiador modern, ni tan sols al del seu coetani Desclot» (Badia, 1993: 24-26).

Però és evident que Zurita donava gran importància a una de les qualitats essencials de Muntaner, que Pérez de Guzmán també hauria destacat: el seu caràcter testimonial i l'altíssim nivell d'informació de primera mà que tenia quan parla d'allò que havia presenciat personalment:

*Tuvo este autor grande noticia de las cosas de aquellos estados por el tiempo que residió en ellos con la Compañía de los catalanes, [...] que no sé yo que aya autor que assí lo escriba tan en particular, ni nuestro ni extranjero* (lib. VI, c. 19).

Autoritat que li nega per complet quan parla de coses on no fou present (*en las cosas en que él no se halló, hay muy gran descuido*, lib. IV, c. 112).

L'altre evident punt flac d'aquest llibre tan engrescador seria l'evident desig de *conplazer e lisonjar*; i de centrar-se només en els aspectes positius que més podien afalagar un reial lector.

## 5. LA CRÒNICA DE PERE EL CERIMONIÓS (S. XIV)

De la propaganda més entusiasta i desbordada passem en la *Crònica de Pere el Cerimoniós* a la manipulació refinada i subtil, a la documentació minuciosa posada al servei de la raó d'estat i de l'ambició personal d'un rei de tremp absolutista i despòtic, que s'agrada de ser i de sentir-se el centre del poder i que lliga i subordina la cultura a aquesta ambició i al prestigi de la monarquia com a institució.

Si ens atenim a la intenció del *Libre en què's contenen tots los grans fets qui són entrevenguts en nostra Casa, dins lo temps de nostra vida*, el pròleg és certament molt rellevant. El sobirà presenta la seva història a manera d'un sermó, i desenvolupa *per conclusionem* el tema *Non nobis, Domine, non nobis sed nomini tuo da gloriam*, (Ps, 115, 1: *No ens doneu a nosaltres la glòria, no ens la doneu, Jahvè; doneu-la al vostre nom*) mitjançant tres proposicions rimades: *Domine: La divinal [...] creat, da: sia atribuït e dat, gloriam: pel bé reebut vol que Déu sia loat*, fonamentades en les

corresponents autoritats<sup>7</sup>. D'aquestes proposicions la tercera sembla la més important. El rei Pere volia que el seu llibre, almenys a primera vista, fos com els de Jaume I i de Muntaner, una acció de gràcies a Déu *per los dons diversos e gràcies multiplicades que havem reebudes en la nostra vida* (pròleg, 4), i les citacions bíbliques o autoritats emprades criden l'atenció sobre temes cabdals del llibre: les guerres i conflictes interns que plagaren el seu regnat (c. 3-6), i dels quals fou alliberat (*eripuit me*) com un altre David, mercès a la providència divina, *com llargament se conté en lo procés del present llibre*. El rei ens vol fer creure que no féu escriure la crònica a *jactància nostra ne llaor*; sinó a fi que els seus hereus *prenguen exempli*, admirant la bondat i misericòrdia

7. *Non nobis, DOMINE, non nobis, sed nomini tuo DA GLORIAM. Psalm. CXIII.*

Aquestes paraules nós, en Pere [...] pròpiament podem pendre en lo començament d'aquest llibre, en lo qual se contenen moltes gràcies que el nostre Creador nos ha fetes per la sua infinita misericòrdia e bonea, a aportar les dites paraules a nostre propòsit.

Nós prenem tres proposicions, les quals aportaran les paraules a nostre propòsit per manera de conclusió [...]:

La *divinal* excel·lència per sa suficiència fa e mantén tot *creat*, [=DOMINE]

Gran és doncs congruència que a l'alta potència sia *atribuït e dat* [DA]

(1) La reial presidència pel bé reebut ab clemència vol que Déu *sia lloat*. [GLORIAM] [...]

La terça és: la reial presidència pel bé reebut ab clemència vol que Déu *sia lloat*. Lo seny de la veritat és aquest, que *nós dit rei en Pere d'Aragó*, qui som posats presidents e regidors en lo dit regne *per los dons diverses e gràcies multiplicades que havem reebudes en la nostra vida de la supernal clemència, pietat e bondat, volem tot atribuïr a Déu e El lloar, com no hi ha res de part nostra, mas solament de la bondat divina*. E açò si guardam los grans fets qui són estats en lo regne d'Aragó en temps nostre, com (2) així com altre David [...] *en lo temps del nostre regiment, quaix continuadament, coltell d'enemic, o d'estrany o de vassall, o privat, no és partit de la nostra Casa* [...] *no solament havem hatüdes guerres ab los reis qui han veïnat ab nós e han los regnes contiguus ab lo d'Aragó, mas encara ab lo nostre poble propi* [...] la misericòrdia del Senyor ha deliurats nós e nostres regnes de la mà de tots nostres desenemics. Per què podem nós dir ab David [...] *Dominus eripuit me de ore leonis et de mano ursi*, com Déus nos ha deliurat de la mà del rei de Castella, qui era lleó devorant per sa mala condició e propietat, e per son senyal, com en sa bandera fa lleó, e de la mà de l'ors, qui és animal immunde e significa persones envejoses e malicioses [...]. Com, doncs, aquestes gràcies, e moltes e diverses altres hajam reebudes de la bondat divinal, pròpiament Ell ne devem lloar [...] dient les paraules primeres del tema: *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*.

En les quals paraules són mostrades dues coses, ço és, molt evident cognició de humanal fragilitat [...] com nós, *dit en Pere d'Aragó, havem aquesta conixença clara e evident de nós e dels altres purs hòmens, que no som bastant quant és de part nostra, a algun bé* [...]. E per açò havem ésser per Ell guiats e endreçats, e, per tal, a Ell deu ésser donada la glòria e honor [...] (1).

Nós, doncs, rei, per la sua gran e llarga pietat, regnant en lo regne d'Aragó, qui havem reebudes diverses gràcies, e *multiplicades en nostra vida, de la bondat infinida del nostre Creador*; havem pensat e proposat que aquelles hajam o dejam en escrit posar e fer-ne llibre, no pas a *jactància nostra ne llaor*, (3) mas per tal que els reis, succeïdors nostres, (5) lligent en lo dit llibre, oint que diverses perills e multiplicades guerres de poderosos enemics nostres, per ferma esperança e fe, ab paciència ensems, que havem haüda en la gran bondat e misericòrdia del nostre Creador, havem passats e som-ne estats deliurats ab gran honor e victòria, prenguen eiximpli (4) que, *en llurs tribulacions, deuen esperar e confiar en lo llur Creador*, de qui vénen tots béns, victòries e gràcies, e suportar e soferir les dites tribulacions ab gran paciència que fa, segons mossèn sent Jacme en la sua Canònica, la obra acabada e perfeta. E Déus, qui a aquells qui en Ell confien no sap defallir, *per la sua alta e infinida bondat e pietat, deliurar-los ha d'aquells, així com nos ha deliurats moltes e diverses vegades*, (4) *segons que davall en lo present llibre se conté llargament, segons diverses edats, nostres afers e guerres, los quals són partits per capitols*.

divines, puix que la fe i la confiança en Déu converteixen les tribulacions i els perills en glorioses victòries.

Com sabem, això ja eren tòpics de la historiografia jaumina, però el lector atent guanya aviat la impressió que la humil antítesi del tema: *No a mi, Senyor, sinó a Vós*, és, en realitat un miratge, o pura ficció, ja que ben mirat la divina Providència no és altra cosa que un instrument del tot subordinat al *nós* autocràtic i cínic del sobirà. Resulta, doncs, que el llibre és un sermó, però un sermó d'autopropaganda dedicat a ensenyar al poble els tradicionals *vitia et virtutes*: els vicis dels enemics, en particular els de Jaume III de Mallorca, els dels membres de les Unions i els de Pedro de Castella, degudament confrontats amb les virtuts del monarca, en especial la seva prudència i cautela o *bon consell*.

La *Crònica* ens presenta sovint el rei fent ajustar *los savis de nostre Consell* (c. 3; 182-3) i topem sovint amb els mots *Consell / consellar* i *acordar* i *concordar*. Així, a més de repartir potser la responsabilitat de certes accions, es creava renom d'assenyat enfront d'un adversari imprudent i arrauat: el malaurat monarca mallorquí, que el cronista ens presenta cridant com un boig: *Eu hai haüt mal consell. Eu hai perduda ma terra* (c. 3-5).

I precisament perquè Pere III està convençut que els *feys* se subordinen a la raó d'estat i a una justícia transcendent que controla ell mateix i que atribueix a Déu són tan contínues les referències a la Providència al llarg de l'obra, i el monarca no amaga del tot les seves crueltats, (si bé sembla evident que, com ha apuntat Hillgarth, 1993: 63-68, el rei exagera, adapta, distorsiona i manipula hàbilment la realitat d'acord amb la seva conveniència). Se subratlla així més l'estructura lògica del text que no la religiositat del sobirà, el qual al final, a més a més, farà seva la més alta prerrogativa divina en afirmar, dut del seu caràcter meticulosament venjatiu: *Nullum malum impunitum, nullumque bonum irremuneratum* i *Mihi vindicta* (c. 4-63)<sup>8</sup>.

Segons el pròleg, el llibre va destinat als fills del rei i als seus *succeïdors*, de manera que, com els textos precedents, seria una narració *de domo sua* (*dels grans fets [...] de nostra Casa*, c. 1-39) *pro domo sua*.

I tanmateix, atès que el rei Pere féu tot el possible a nivell diplomàtic i mitjançant campanyes de predicació intensiva en les esglésies dels territoris usurpats per eliminar d'arrel les simpaties que inspirava la víctima, no cal dubtar que el seu llibre, en particular el c. 3, on es fan servir materials extrets del *Procés* legal que el mateix rei va fer instruir al monarca mallorquí (*vid.* c. 56; 64-66; 122; 140; 159; 163; 185), era una arma més de la propaganda política (*E, per tal que pus complidament sia vista la raó*, c. 3-1) que va fer desplegar per totes les troncs dels seus dominis i dels del vençut monarca mallorquí. És, doncs, un brillant document del pensament o mentalitat «d'una personalitat històrica de cabdal importància [...] i constitueix una obra única en l'Europa occidental del segle XIV» (Hillgarth, 1993: 79).

8. La primera sentència és de sant Agustí, *Enarrationes in Psalmos, Enarratio in Ps. 118, Sermo 23,3* (PL 37, col. 1567). Es repeteix en altres textos historiogràfics com ara *La fi del comte d'Urgell*. La segona, en un text de sant Pau (Rom 1, 19).

## 6. LA CRÒNICA DELS REYS D'ARAGÓ E COMTES DE BARCELONA DITA DE SANT JOAN DE LA PENYA

En més d'un sentit aquest text complementa els de la famosa *Historia Gothica*, la *Gesta comitum* i d'altres fonts precedents, que el rei adapta i fa posar al dia d'acord amb els postulats de la seva política oficial basada en la imposició d'un concepte molt elevat de la importància de la funció del sobirà i de la mateixa història.

Si és cert, com sembla, que la carta dirigida pel mateix Cerimoniós a l'abat de Ripoll al·ludeix a la tramesa d'aquesta crònica<sup>9</sup>, tindriem fins a un cert punt ben especificades de boca del mateix rei les raons que l'impulsaven a fer custodiar el llibre, raons tanmateix que delaten la intencionalitat del text. Són les següents, que copio per punts: 1. *Per tal com lo monestir de Ripoll és dels pus solemnes e antichs*; 2. *Volem que en lo dit monastir sia haüda memòria dels reys d'Aragó e dels comtes de Barchinona*; 3. *E per ço com aquí no són ten complides ne ten ben ordenades les cròniques dels dits reys e comtes com són en un libre que nós havem fet e tret de diverses cròniques e istòries entigues, las quals contenen veritat*; 4. *Per ço a vós tremetem translat del dit libre, pregant-vos que-l dit libre estigue en tal loch que memòria sia haüda d'aquí avant dels fets damunt dits*.

Com que és també documentat que el rei havia tramès exemplars de la versió llatina al monestir de Poblet i a la catedral de València, resta confirmat el ja tradicional vincle entre la historiografia catalana i els centres monàstics encarregats de custodiar i difondre la veritat oficial registrada en les tres llengües oficials de la Corona: el llatí, l'aragonès i el català. En aquest sentit, aquí, com en la *Gesta comitum*, són força abundoses les al·lusions a la munificència règia, primer envers el monestir de Sant Joan de la Penya i després envers Ripoll, com és ara: *li plagués enriquir lo dit monestir [...]. E donà 'ls e atorgà 'ls un terme apellat Espelunca* (c. 11); *e feu moltes gràcies a Sant Joan de la Penya* (c. 19); *e deïcà lo monestir de Ripoll [...]* e *aquell ennobleï de moltes heretats e bastí l'esgleia* (c. 28), etc.

Queda clar, a més, que l'enaltiment del monestir és contemplat pels reis com un acte de glorificació de la mateixa corona i, en definitiva, de llurs pròpies persones, puix que no sol mancar la referència al caràcter de panteó reial: *adugueren-lo al monestir de Sant Joan de la Penya, e soterraren-lo denant l'altar de Sant Joan* (c. 17); *E fou sebellit en lo dit monestir de Ripoll* (c. 25). Res no té d'estrany, doncs, que un rei tan conscient

9. Segons E. GONZÁLEZ HURTEBISE, «La crònica general escrita por Pedro IV de Aragón», *Revista de bibliografia catalana*, 4, 1904, pp. 188-214 (pp. 190-191). Vegeu-ne l'edició enllestida per Amadeu SOBERANAS I LLEÓ, *Crònica general de Pere III el Cerimoniós dita comunament Crònica de Sant Joan de la Penya*, Barcelona, Alpha, 1961, i l'edició crítica que el mateix autor en preparà com a tesi doctoral: *La crònica de Sant Joan de la Penya. Materials per a la seva edició*, Barcelona, 1973, Universitat de Barcelona. La versió llatina la publicà Antonio UBIETO ARTETA, *Crònica de San Juan de la Pena*, València, 1961, «Textos medievales», núm. 4. L'edició de Tomás Ximénez d'Embún, *Historia de la Corona de Aragón*, Saragossa, 1876, conté els textos llatí i aragonès.

del seu paper com desitjós de justificar-se davant la posteritat, volgués beneficiar-se del sistema<sup>10</sup>.

## 7. LES HISTÒRIES E CONQUESTES DELS REYS D'ARAGÓ E DELS COMTES DE BARCELONA DE PERE TOMIC (S. XV)

El volum de Pere Tomic té un gran interès, per tal com sembla reflectir un important canvi de perspectiva pel que respecta a la intenció<sup>11</sup>. Tomic vol connectar les gestes dels reis i les glòries del país, és a dir la història oficial, a la història i les tradicions de la noblesa catalana en general i a la dels seus protectors, els Pinós i Mataplana, en especial.

Tomic es presenta com a *petit servidor del noble e magnífic baró e monsenyor mossèn Galçeran de Pinós* (p. 10) i sembla voler captar la benevolència de Dalmau de Mur, a qui dedica l'obra, i de tota la seva poderosa nissaga. Per afalagar els seus senyors tracta de fer veure de quina manera llurs predecessors participaren sempre de forma activa en els fets de més transcendència i exalta així la funció i el sentit de la cavalleria catalana fins al punt de posar gairebé la història del país al servei de la glòria i dels interessos d'una casta.

Hi ha en el llibre una temptativa de justificació del feudalisme català i, entre altres coses, l'autor ens assabenta que les baronies de Montcada, Pinós i Mataplana són fundacions de Carlemany (c. 23). A partir del capítol 24 no n'hi ha gairebé cap on no es faci esment d'algun Pinós acompanyant els comtes (c. 35), rebent-ne mercès o castells (c. 32; 34), participant en les conquestes de Mallorca, Almeria, València (c. 35; 36; 39) o en les guerres d'Itàlia (c. 42; 44).

L'autor mai no deixa passar l'avinentesa d'allistar els noms dels cavallers que més es distingiren en cada regnat, i sol cloure cada capítol amb una relació dels nobles morts, i també de tot allò que ara encabiríem en les «notes de societat», com els matrimonis i les successions, que constitueixen la clau dels poderosos lligams familiars i que permeten de fer-se una bona idea de l'estructura de poder de l'aristocràcia. Som informats, per exemple, que Jaume «el Just» es va casar amb Elisenda de Montcada, filla de Berga de Pinós, i que un Galçeran de Pinós s'uní en matrimoni amb una filla borda de Sanç de Mallorca (c. 42). Guanyem també una idea de com era de densa la xarxa que unia entre si els Montcada, Cardona, Queralt, de Ballera, de Castre, Rocabertí, Melany, de Tramaset, etc. (c. 45).

Allò que més crida l'atenció en aquest text és que per primera vegada la historiografia no se subordina per complet als interessos de la dinastia, o personals d'un

10. Pel que explica Soberanas en la seva tesi, la transmissió d'aquesta obra és força complicada. N'hi ha una versió extensa i una altra amb supressions que afecten alguns capítols, com ara els 17, 18, 19, 20 i 23, al·lusius a Castella i que no degueren agradar al rei.

11. He fet servir l'útil edició facsímil amb un índex de noms, enllestit per J. SÁEZ RICO, «Textos medievales», núm. 29, València, 1970.

monarca, sinó que esdevé instrument de propaganda d'uns ideals i d'un estament ja bastant amenaçats (vegeu la referència als «remenses», c. 24)<sup>12</sup>. Això permet d'establir una interessant comparació entre el llibre de Tomic i un altre text historiogràfic que n'és gairebé una còpia directa.

## 8. EL *RECORT* DE GABRIEL TURELL (S. XVII?)

Turell, o qui en realitat fos el vertader autor d'aquesta obreta historiogràfica publicada amb tots els honors com un clàssic del s. XV, i ara considerada, amb raó, com una falsificació del s. XVII (Riera, 1993: 460-2), plagia sense manies l'obra de Tomic, que retallà ací i allà, bé que eliminant-ne alguns capítols (c. 1-2: 33)<sup>13</sup>, o integrant-ne molts d'altres en unitats més breus (c. 3-4: 2; c. 18-21: 34-5).

En general es pot dir que segueix de manera bastant servil l'estructura i el text del model, sense que, a primera vista, sigui evident cap pla o intenció nova en els afegitons distribuïts al llarg de l'obra (c. 14-6; 23; 30; 35; 40; 50; 62-3; 66; 71; 78; 82; 117). Allò que més contrasta amb el model copiat és el desinterès de Turell per la informació sobre la noblesa, acumulada per Tomic al final de cada capítol.

Turell sembla voler donar un nou sentit i una nova intenció al llibre que plagia. El seu suposat propòsit és, en primer lloc, de deixar ben clara la vinculació de Catalunya i de les seves institucions a la França catòlica de Carlemany, que considera lliure de la nefasta influència d'alarbs, jueus, i fins i tot dels gots.

Aquesta exaltació racista i religiosa (*Car la casa de França és la font clara que sutzura en si no mostra: catòlica té la creença, no comporta testimoni en la sua fe, jueus e moros de son regne té lançats [...]. E aquesta nostra terra de Cathalunya se alegra de tu ésser poblada*, c. 43) és un evident atac contra els castellans representats per la nova dinastia, però implica també una evidentíssima voluntat d'acostament a França.

12. Un altre text on es fa, almenys aparentment, l'apologia de la noblesa és el *Sumari de la població de Espanya i de les conquestes de Catalunya* d'un tal Berenguer de Puigpardines (s. XV o XVII?), on l'autor vol glorificar el seu cognom i es manifesta preocupat pels canvis socials que afecten el seu estament: «Majorment perquè vea que en son temps van preterint los linatges de gent d'estat de la terra, per ço que molts gentils hòmens per no tenir eretatges se entren per habitar en les ciutats [...] e renuncien a gentilesa fent-se ciutadans, joristes hi escrivans e encara menestrals e altres vils oficis, fins a coltivadós de lurs pròpies mans». Vegeu Felipe BENICIO NAVARRO, «La Crònica de Berenguer de Puigpardines», *Revista de Ciencias Históricas*, 2, 1881, pp. 326-379 (p. 340). Hi ha ara l'edició de Joan Iborra, *Sumari d'Espanya*, València, 2000, 2 vols., Universitat de València, «Fonts Històriques Valencianes», núm. 3. Jaume RIERA I SANS, «Falsos dels segles XIII, XIV i XV», dins Rafael ALEMANY, Antoni FERRANDO i Lluís B. MESEGÜER, *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant-Elx, 9-14 de setembre de 1991*, PAM, Barcelona, III, pp. 327-491 (pp. 456-460), opina que: «només superficialment sembla d'interès nobiliari. En realitat és un al·legat dels drets de la corona de França sobre Catalunya, com si ja estiguessin reconeguts al segle XII». Segons aquest savi historiador, «la crònica de Puigpardines és, ha de ser, del segle XVII», p. 459.

13. Edició d'E. BAGUÉ, «ENC», 67, Barcelona, 1950, 67. Indico entre parèntesis el capítol de l'original de Tomic i, seguit de dos punts, la corresponent adaptació de Turell.

Com que la llibertat i la grandesa de Catalunya es fonamenten en aquells nobilíssims orígens, és evident que Ferran d'Antequera, *rey ab pactes elegit*, [...]. *És tengut servir les libertats* (c. 11). Ací rau, a primera vista, la clau de la reelaboració que fa Turell del llibre de Tomic. Però en realitat una redacció elaborada en ple segle XVII només cobra ple sentit, com bé explica Riera (1993: 461-462), quan hom tractava de justificar una annexió de Catalunya a França amb motiu de «l'obediència prestada pels estaments de Catalunya a Lluís XIII».

Turell afirma les llibertats catalanes i el superior *pedigree* dels catalans davant un monarca castellà, indirectament titllat de moro o de jueu. És més: Turell escriu com a *ciudadà honrat de Barcelona* que era, i s'identifica amb el *conseller en cap*, en Ramon Dezplà, el qual s'havia oposat al nou rei en defensa dels privilegis de la ciutat, és a dir, de les llibertats dels seus ciutadans i de tot un sistema polític de velles arrels històriques.

No s'està de comparar aquests ciutadans lliures amb el mateix monarca castellà: «*D'aquests ciutadans de Barcelona és lo stat tal, que ancara rey no-l té [...]. E són la conservació dels privilegis de Cathalunya. Car vist és, en les corts e altres parts, que tostemps la ciutat de Barçelona fa servir les coses. Aquestos no són solament ciutadans, mas cavallers en lo viure, e representen los senats de Roma*» (c. 62).

Vet ací, doncs, que un mateix text s'adapta, amb lleugeres variacions, a una intenció i a una mentalitat ben diverses i passa a ser instrument de propaganda dels poderosos burgesos de Barcelona que s'ufanaven de tenir *privilegi de poder portar or e fer tots actes com los verrevsors* (c. 63), competien amb la noblesa i no temien el rei.

Curiosament, aquests burgesos que s'havien oposat a Jaume d'Urgell pensant que un rei elegit *per pacte*, com Ferran, seria més fàcil de manipular d'acord amb llurs interessos, havien topat amb la decidida voluntat absolutista del castellà. Tanmateix, el refús a aquell absolutisme castellà acaba de fet convertint-se en un instrument de propaganda destinat a supeditar Catalunya a un altre absolutisme: el francès!

La temàtica ens porta encara a un altre «fals» que convé llegir conjuntament amb l'adaptació que el suposat Turell va fer del text de Tomic.

## 9. LA FI DEL COMTE D'URGELL O ESCRITURA PRIVADA (S. XVII?)

Aquesta narració, que Riera atribueix a Jaume-Ramon Vila (s. XVII) i que és considerada ara com una reelaboració, plena d'interpolacions, d'una breu crònica anterior conservada parcialment (1465-1472? Batlle, 1999 i 1997), fou fins fa ben poc acceptada com una creació del s. XV, malgrat els perspicaços avisos d'un expert tan qualificat com Giménez Soler (1899: 1-9; 1930: 353, citat en l'importantíssim treball de Riera (1993: 450-456), que ja copsà que es tractava d'un pamflet anti castellà molt posterior als fets que pretén descriure.

Allò que confegia especial interès a aquesta obra, que es llegeix com una novel·la gòtica *avant la lettre*, és precisament el fet, ja de si força sospitós, que contesta, en nom de l'estament popular, les tesis de la noblesa i dels ciutadans, suposadament representades pels dos llibres anteriors.



L'anònim autor de *La fi* acusa per activa i per passiva de traïdors els ciutadans i els cavallers. La seva aparent intenció és tractar d'establir una relació de causa i efecte entre la terrible crisi de la guerra civil de 1458-79 i la injustícia comesa en el Compromís de Casp, on Catalunya va trair-se en abandonar el comte d'Urgell a la seva dissort.

*La causa qui-m ha mogut en scriure tan llarga e tan diffusament aquesta gesta, és estada perquè més fàcilment se puxe veure e verificar lo que damunt proposí, com diguí que lo peccat que la pàtria e lo rey no rebujaren cometre e perpetrar per la destructió e mort de aquest comte, és causa principal per la qual nostre senyor Déu nos ha donada e-ns done aquesta fort plaga de guerra qui és sobre nosaltres. Car, certament, ell fou venut [...]. E la sua justícia [...], fo axí mateix venuda* (Ed. de Salas Bosch, 1931: 97-98).

Tornem a la vella idea del judici de Déu i al vell *dictum* llatí de la *Crònica de Pere el Cerimoniós*, o sigui: «Cap mal sense punició, cap bé sense remuneració». Un cop més la historiografia es posa al servei de la propaganda i un cop més hom tracta d'aprofitar el sentit providencial de la història. Les malaurances del present són conseqüència d'un passat també determinant d'un futur amenaçador.

La tesi, repetida arreu, és que «aquest flagell de aquesta fortunal guerra [...] és estat donat per *vindicta* de la mort e de la destructió del dit comte [...], la qual, a tracte dels ciutadans de Barcelona qui llavors éram, ab tanta iniquitat e crueltat fou feta» (p. 11). Hom assegura que els ciutadans de Barcelona i de Lleida causaren l'enderrocament de la nació catalana per defensar llurs mesquins interessos de classe. Traïren així llurs mateixes essències, puix que la missió de la Generalitat *era la deffensa de llur gran libertat e de tot lo Principat* (p. 99), i sense el suport material de la Generalitat, representat per la famosa bombarda *que tirava bé III quintàs* (p. 99), Ferran no hauria vençut la contesa. Una vegada coronat mostrà aviat que *volia ésser rey libero e franco* (pp. 50-11), burlant així la confiança dels ciutadans, humiliats per l'arrogància dels castellans.

La noblesa rep un tractament semblant. L'autor la fa responsable de la seva total decadència, que contrasta amb la passada magnificència. En passar revista a les casades catalanes, enclosa *la casa del noble en Bernat de Pinós, qui llavors se parificave al stat de un comte* (p. 126), acumula en forma d'adjectius i superlatius les fortunes del passat i les misèries del present i vol que hom *no oblit de la grandíssima culpa, desídia i pusil-lanimitat del stament de la milícia e dels nobles altres senyors de aquest principat* (p. 123). Segons argumenta, com que el comte d'Urgell *fos lo cap, après la casa del rey, de la nobilitat de aquest principat* (p. 124), en fer-li traïció, l'aristocràcia es va trair ella mateixa. Uns i altres —si bé la iniciativa es carrega a la Generalitat— *permeteren rompre e trencar aquella incorrupta e sancta línea masculina, introduynt en lo imperi sement strany e nació bàrbara* (p. 138).

Els mals d'una Catalunya sotmesa, el s. XV, a la *sement bàrbara* castellana es demostren, doncs, una excusa, per incitar espiritualment el país agreujat pels atropellaments i crueltats comesos en ple s. XVII per les tropes castellanes de Felip III! (Riera, 1993: 455).



## CONCLUSIONS

En resum: la historiografia medieval catalana és, en primer lloc, hereva de la funció informativa, eminentment pragmàtica, dels crònics, genealogies i obituàries, que la lliguen a uns centres monàstics, Ripoll i Poblet, dipositaris de la memòria i de la tradició dinàstiques. La majoria de textos més antics palesen la intenció de recordar els FETS, *qui són estats feyts per comtes e reys*. Bons fets, grans fets, fets *recaptoses* [...] e *nobles* o en altres paraules que tradueixen el llatí *gesta* (*comitum* o *regum*) i són un possible indicatiu de la importància dels textos 1 i 2: *fets qui es faessen per senyors*. Allò que hom vol subratllar de les gestes és llur valor exemplar d'ensenyament moral i pràctic.

La historiografia coincideix així amb altres gèneres medievals com l'hagiografia, l'èpica, la predicació, els anomenats *specula principum* i la tradició clàssica i bíblica, en postular la necessitat d'aprendre la lliçó exemplar d'uns models manllevats de l'antigor. Com que els textos historiogràfics són enllestits pels reis, o per encàrrec directe de reis, i van dedicats a reis presents o futurs i a llur entorn, la tria d'uns models pertanyents a la pròpia nissaga, a més de reforçar el sentiment de prepotència i l'esperit de casta d'un clan predestinat, explica el to familiar de testament d'algun dels llibres i el seu to providencialista.

Hom pretén, se'ns diu, *mostrar veritat*, però el control directe i sovint personal del monarca regnant fa que aquesta veritat degeneri fàcilment en vivència carismàtica, apologia, legitimació o descarada propaganda. Aleshores la general acceptació del principi augustinian de la història com a manifestació de l'ordre, del judici i de la providència divinals fornirà al poder establert una arma tan subtil com eficaç de justificació política.

Caldrà esperar el pas al segle XV per començar a detectar un marcat canvi d'intencionalitat, possible indicatiu d'un canvi d'estructures. Una obreta com la de Tomic adquirirà connotacions ben diverses segons que sigui la noblesa o la burgesia (seria el cas del *Recort* de Turell, plagiar de Tomic), la que reivindiqui per a si la participació en les *gesta* de la reialesa.

Però aquest salt aparentment tan obvi amaga ja el parany d'una interessada i hàbil manipulació! Tant en el cas de Turell com en les obretes posteriors que hem revisat, la historiografia ja no solament esdevé un mer instrument oficiós de propaganda, sinó que és, a més, una pura ficció, una arma sofisticada de control i pugna política basada en la manipulació dels fets. Només emmiralla, i encara d'una manera molt indirecta, les tensions d'un país que lluita per defensar la seva identitat, entre dues grans potències que tracten d'assimilar-lo.

Així, un altre text ben curiós, *La fi del comte d'Urgell*, que hom solia considerar obra del XV, però possiblement molt posterior en la seva versió definitiva, és una mescla de pamflet, de sermó i de novel·la gòtica *avant la lettre* (de la historiografia a la novel·la, com bé ho prova el *Tirant*, només hi ha una passa!), per allò mateix que es fa portaveu de l'estament popular sense rebutjar, però, el sentit providencial de la història, tracta de projectar el passat en un present i en un futur crítics, i arriba ja a acusar els estaments aleshores protagonistes de la historiografia: rei, nobles i en particular l'ele-

ment nou, la poderosa burgesia, d'haver traït miserablement, en el Compromís de Casp, les essències històriques del país, assolat pels castellans i vinculat de soca-rel, i ací rau l'evident parany, a la casa de França!

La perspectiva d'una matisada evolució es demostra més aviat un perillós miratge i no va en realitat més enllà de la interessada inclusió, operada per Tomic, dels *defensores* en el programa més o menys gloriós de les gestes reials.

Cal acceptar que la historiografia catalana, a causa dels condicionants d'un patriotisme malentès que tendia a emplenar buits i a no acceptar algunes veus crítiques ben documentades considerades hostils a la causa del catalanisme, i els posteriors entrebancs i ruptures causades per la barbàrie de les guerres, va pecar, tot plegat, d'ingènua a l'hora de donar per autèntiques obres historiogràfiques del s. XV alguns textos elaborats en ple s. XVII amb una manifesta voluntat de donar gat per llebre i d'embolicar la troca a fi d'influir l'opinió pública.

Si bé és cert que els nostres textos medievals són obres de propaganda destinades a enaltir els nostres reis des d'una visió providencialista, en general van ser escrits per persones acostades als fets que hom hi narra, i ultra el seu evident interès literari i de volgudes llacunes o errors, hom en pot extreure i n'ha extret un ric cabal d'informació ben vàlida i pertinent.

Això contrasta moltíssim, com hem vist, si exceptuem el text de Tomic, amb les altres obres que fins fa poc hom considerava producte del s. XV i que s'han demostrat escrites per patriotes o erudits poc escrupolosos o a sou (*sin vergüeña?*), que tractaren de fer passar com a veritat la moneda falsa de la mentida.

L'experiència d'aquesta sèrie d'obres que s'han demostrat *mintrosas e falsas* ens obliga a reformular l'escèptica pregunta de Pilat: *quid est veritas?*, i a replantejar-nos des de la mateixa història el sentit i la vertadera dimensió dels textos historiogràfics com a creació retòrica i com a arma política i de propaganda.

## BIBLIOGRAFIA

- ASPERTI, Stefano (1982): «Indagini sull' *Llibre dels feyts* di Jaume I: Dall'originale all'archetipo», *JJb*, 33, pp. 269-285.
- (1983): «Il re e la storia: Proposte per una nuova lettura del *Libre dels feyts* di Jaume I» *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 3, 4, pp. 275-296.
- (1984): «La tradizione manoscritta del *Libre dels feyts*», *Romanica Vulgaria*, 7, pp. 107-167.
- BADIA, Lola (1993): «Veritat i literatura a les cròniques medievals catalanes». dins *Tradició i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, València-Barcelona, PAM, «Biblioteca Sanchis Guarner», 25, pp. 19-38.
- BARRAU-DIHIGO, Lluís i MASSÓ TORRENTS, Jaume (eds.) (1925): *Gesta comitum Barcinonensium, textos llatí i català*, Barcelona, IEC.

- BATLLE, Maria del Mar (1997): «*La fi del comte d'Urgell: un text escrit en dues etapes*», *Els Marges*, núm. 58, pp. 93-100.
- (1999): *Patriotisme i modernitat a la «La fi del comte d'Urgell»*. *Una aproximació a les fonts de l'obra, l'anònim autor i l'historiador Jaume Ramon Vila*, Barcelona, PAM.
- BRUGUERA, Jordi (ed.): *Vid. Jaume I*.
- BURNS, Robert I. (1967): *The Crusader's Kingdom of Valencia: Reconstruction on a Thirteenth Century Frontier*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2 vols.
- (1981): «Vida espiritual de Jaume I el Conquistador», dins *Jaume I i els valencians del segle XIII*, València, Tres i Quatre, «Biblioteca d'Estudis i Investigacions», 3, pp. 3-49.
- (1984): «The King's autobiography: The Islamic Connection», dins *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CINGOLANI, Stefano Maria (1985): «*Jo Ramon Muntaner*. Consideracions sobre el paper de l'autobiografia en els historiadors en llengua vulgar», dins *Miscel·lània Badia i Margarit*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, III, pp. 95-125, i *ELLC*, 11.
- (2000) «Memòria i estratègies comunicatives al 'Llibre' del rei Jaume I», *RC*, 150 (abril), pp. 106-132.
- COLL I ALENTORN, Miquel (1951-1952): «La historiografia de Catalunya en el període primitiu», *ER*, 3 (1951-2), pp. 139-96.
- CORTADELLAS I VALLÈS, Anna (2001): *Repertori de llegendes historiogràfiques de la Corona d'Aragó (segles XIII-XVI)*, Barcelona, Curial i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, «Textos i Estudis de Cultura Catalana», 79.
- DEYERMOND, Alan D. (ed.) (1996): *Historical Literature in medieval Iberia*, Londres, Queen Mary and Westfield College, Department of Hispanic Studies, «Papers of the Medieval Hispanic Research Seminary», 2.
- FERRANDO, Antoni (1996): «Fortuna catalana d'una llegenda germànica: el tema de l'emperadriu d'Alemanya falsament acusada d'adulteri», dins Axel SCHÖNBERGER i Tilbert Dídac STEGMANN (eds.): *Actes del Desè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Frankfurt am Main, 18-25 de setembre de 1994*, II, pp. 197-216.
- ESPADALER, Anton Maria (1997): «El retrat del rei en Jaume a la Crònica de Bernat Desclot», dins *Estudis Joan Veny*, I, pp. 63-69.
- (1998): «Ramon Muntaner, exemple, servei i aventura», *RC*, 133 (octubre), pp. 94-107.
- *Gesta comitum. Vid. Barrau*.
- GOMIS I ALEPUZ, Miquel Àngel (1985): «El providencialisme en la Crònica de Ramon Muntaner», dins Antoni FERRANDO i Albert HAUF (eds.): *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura*, III, Barcelona, PAM, pp. 67-84.

- GONZÁLEZ HURTEBISE, E. (1904): «La crònica general escrita por Pedro IV de Aragón», *Revista de Bibliografia Catalana*, 4, pp. 188-214.
- HAUF, Albert (1986): «Més sobre la intencionalitat dels textos historiogràfics catalans medievals», dins *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Oxford, The Dolphin Books, pp. 47-61.
- [Entrades sobre historiografia catalana medieval] (1993): *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters, La Littérature Historiographique des Origines à 1500, Tome 2 (Partie Documentaire)*, Heidelberg, Universitätsverlag G. Winter, pp. 167-77; 185-90; 193-6; 198-206; 220-33; 247-8; 251-8; 265-8; 281-98; 302-6.
- (2003): «Història versus literatura: Apunts sobre Rodes, Grècia i l'Orient en textos catalans medievals», dins Maria Teresa FERRER I MALLOL (ed.): *Els catalans a la Mediterrània oriental a l'edat mitjana*, Barcelona, IEC, Secció Històrico-Arqueològica, «Sèrie Jornades Científiques», , pp. 327-357.
- HILLGARTH, Jocelyn N. (1992-1993 [1993]): «La personalitat política i cultural de Pere III a través de la seva crònica», *LiL*, 5, 7-102.
- HOMET, Raquel (1995): «El discurso político de Pedro el Ceremonios», dins Nilda GUGLIELMI i Adeline RUCQUOI (eds.): *El discurso político en la Edad Media*, Buenos Aires, Primed i CNR, pp. 97-115.
- (1997): «Monarquia y expansión en la historiografia catalana. La Crònica de Bernat Desclot», dins Laura BALLETO (ed.): *Oriente e Occidente tra Medioevo ed Età Moderna. Studi in onore di Geo Pistarino*, 2 vols., Gènova, Glauco Brigati, «Fonti e studi», núm. 11, pp. 479-550.
- JAUME I. BRUGUERA, Jordi (ed.) (1991): *Llibre dels fets del rei en Jaume*, Barcelona, Barcino, «Els nostres Clàssics, B», 11, 2 vols.
- KEIGHTLY, R. G. (1979): «Muntaner and the Catalan Grand Company», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 4, 1, pp. 37-58.
- MADRENAS TINOCO, Dolors i RIBERA LLOPIS, Juan M. (1995): «Episodis narratius en la cronística de les literatures peninsulars», dins Juan PAREDES (ed.): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre-1 de octubre 1993)*, Granada, Universidad de Granada, III, pp. 147-160.
- MARSILI, Pere (1984): *La crònica latina de Jaime I*, edició de María de los Desamparados MARTÍNEZ SAN PEDRO, Almeria.
- MIRET I SANS, Joaquim (1918): *Itinerari de Jaume I*, Barcelona, IEC.
- NICOLAU D'OLWER, Lluís (1926): «La Crònica del Conqueridor i els seus problemes» *EUC*, 11, pp. 79-88.
- PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán (1965): *Generaciones y semblanzas*, Robert B. TATE (ed.), Londres, Tamesis Books, «Serie B-Textos», 2.
- PHILLIPP-SATTEL, Sabine (1998): «Les tradicions textuais en el pas del català a l'escriptura. L'exemple de la historiografia», dins Joan MAS, *et al.* (eds.): *Actes de*

- l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1997*, Barcelona, PAM, I, pp. 203-225.
- PUJOL, Josep Maria (1991): *'Sens' i 'conjointures' del Llibre del rei en Jaume* (tesi doctoral, Universitat de Barcelona), 2 vols.
- (1996): «The 'Llibre del rei en Jaume': A matter of style», dins DEYERMOND, Alan (ed.): *Historical Literature...*, pp. 35-65.
- (2001): «¿Cultura eclesiàstica o competència retòrica? El llatí, la Bíblia i el rei en Jaume», *ER*, 23, pp. 146-172.
- (en premsa) «Jaume I, rex facetus: Notes de filologia humorística», *ER*.
- RIERA, Jaume (1982): «La personalitat eclesiàstica del redactor del *Llibre dels feits*», *X Congreso de Historia de la Corona de Aragón: Jaime I y su época*, vols. 3-5, Saragossa, Institución Fernando el Católico, pp. 575-589.
- (1993): «Falsos dels segles XIII, XIV i XV», dins Rafael ALEMANY, et al. (eds.): *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant-Elx, 9-14 de setembre de 1991*, PAM, Barcelona, III, pp. 327-491.
- RIQUER, Martí de (1964): *Història de la literatura catalana*, Barcelona, Ariel, 3 vols., III.
- «Jaime I el Conquistador, autor del *Llibre dels feyts*», dins *Llibre dels feyts del rey en Jacme. Edición facsímil del manuscrito de Poblet (1343) conservado en la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 5-19.
- (2000): *Llegendes històriques catalanes*, Barcelona, Quaderns Crema, «D'un dia a l'altre», núm. 7.
- RUBIÓ I LLUCH, Antoni (1927): «Paquimeres i Muntaner», dins *Memòries*, I, 5, fasc. 2, Barcelona, IEC, Secció Històrico-Arqueològica, Institució Patxot, pp. 3-30.
- RUBIÓ, Jordi (1987 i 1911): «Consideraciones generales acerca de la historiografía catalana medieval y en particular de la Crònica de Desclot». Ara dins *Història i Historiografia. Obres de Jordi Rubió i Balaguer*, Barcelona, PAM, VI, pp. 124-192.
- (1987 i 1932): «Les versions catalanes de la llegenda del bon comte de Barcelona i l'emperadriu d'Alemanya», *EUC*, 17, pp. 250-287. Ara dins *Història i Historiografia*, *OJR*, VI, pp. 268-316.
- SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte (1979): «Zu den Intentionserklärungen der vier grossen katalanischen Chroniken», *EUC*, 23, pp. 533-541, *Miscel·lània Ramon Aramon i Serra*, I.
- SOLDEVILA, Ferran (1971): «Prefacis a les *Quatre grans cròniques*», dins JAUME I, DESCLOT, Bernat, MUNTANER, Ramon, PERE III: *Les quatre grans cròniques*, Barcelona, Selecta, pp. 9-126.
- SPIEGEL, Gabrielle M. (1997): *The Past as Text: the Theory and Practice of medieval Historiography*, Baltimore, Johns Hopkins University.
- TATE, Robert Brian (ed.): *Vid. Pérez de Guzmán*.

- UBIETO ARTETA, Antonio (1976/2): *Orígenes del Reino de Valencia. Cuestiones cronológicas sobre su reconquista*, València, Anúbar.
- VARVARO, Alberto (1986): «Il Testo Storiografico come Opera Letteraria: Ramon Muntaner», dins *Symposium in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, Universitat de Barcelona i Quaderns Crema, pp. 403-415.
- ZIMMERMANN, Michel (1987): «Orient et Occident dans la Chronique de Ramon Muntaner: A propos de l'expédition de Romanie», *Le Moyen Age*, 95, pp. 202-235.
- WARD, Aengus (ed.) (2000): *Teoría y práctica de la historiografía hispánica medieval*, Birmingham, University of Birmingham.



## HISTÒRIA I LITERATURA: JAUME I I ELS TROBADORS

Abans de començar, voldria agrair als organitzadors d'aquest simposi la seva amable invitació i expressar la meua satisfacció per estar ací entre vosaltres, en aquesta bella ciutat de Gandia, tan directament relacionada amb alguns dels noms més il·lustres de la nostra història cultural. De passada, voldria precisar que tot i les aparents limitacions imposades pel títol, no em limitaré a parlar dels trobadors occitans. La meua exposició tractarà d'explicar, encara que sigui superficialment, el perquè de certes composicions poètiques molt hostils al rei en Jaume, i de la reacció aparentment temorencada del nostre rei davant els problemes que li plantejava l'agressió croada i l'expansió francesa al sud del Loire. Una reacció en el fons justificada en el que ara anomenariem *Real Politik*, però potser també basada en unes arrelades vivències personals que convé tenir ben presents.

Convençut com estic que la literatura és sovint història viscuda, i que per això constitueix un important document sociohistòric, a l'hora de cercar les possibles raons de l'aparentment làbil política del nostre rei que el va portar a signar un tractat, el de Corbeil (1258), que cedia als francesos el control d'Occitània, procuraré fer-ho tenint en compte alguns importants textos literaris del moment, com ara la famosa «Cançó de la Croada», que ens brinda un possible model de com eren o pogueren ser les cançons narratives de caràcter èpic en català, que, com veurem, alguns han tractat de reconstruir a partir de les cròniques, però que, ara per ara, no sabem si en realitat van existir. Deixaré parlar també, quan s'escaigui, la veu del mateix rei, que ens va llegar un testimoniatge personalíssim en el seu preciós *Llibre dels feits*, una obra literària fonamental, en la qual tan important resulta allò narrat pel jo literari com tot el que aquest s'estima més silenciar. Afegiré, a més, dins dels límits de l'espai disponible, alguns testimonis de la poesia àulica referida a València, i també, pàssim, una breu consideració sobre la utilització i manipulació de la persona de Jaume I en la mitografia oficial des del Romanticisme fins als nostres dies, aspecte aquest que, per motius de mera estratègia discursiva, faig servir per introduir el tema.

### 1. UNA NOTA PRÈVIA. DEL PASSAT COM A EVOCACIÓ ROMÀNTICA O COM A ESTÍMUL DE FUTUR

És possible que alguns dels presents, els menys joves, recordin o hagin sentit parlar de l'anomenada Nova Cançó catalana (ara ja bastant vella!), moviment de signe cultural i polític que, en els anys de la transició del règim franquista espanyol a la democràcia, va agrupar cantants de tots els territoris de parla catalana en un important esforç de reafirmació nacional. És possible també que tingueu notícia d'algun dels seus



més prestigiosos representants, com el valencià Raimon, que sortosament encara canta i passeja arreu la seva guitarra.

Un d'aquells autors, ara més conegut com a assagista, que s'inspiraven en l'estil i la dicció de *chansonniers* francesos com Brassens, fou Josep Maria Espinàs. I em ve ara especialment a la memòria una interessant reinterpretació seva de la vella i bella cançó tradicional catalana «El rei mariner» (Milà, 1999, 201, pp. 151-152), que narra el tema del rapte o seducció d'una donzella a la qual un príncep d'Anglaterra, disfressat de mariner mercader, s'emporta al seu regne més enllà de la mar<sup>1</sup>.

Espinàs, tot rememorant el venerable text tradicional, feia servir aquella antiga cançó, plena de melangia, per a recrear-la i reformular-la en clau política. Tractava així de llançar un nou missatge de negació de la vella postura romàntica de constant evocació beata d'un passat gloriós, definitivament passat, que, segons ell, les generacions presents ara només haurien de recordar en clau de futur. Volia, en suma, que els catalans, en comptes de lamentar-se i de llepar-se constantment les ferides recordant el que van ser i ja no eren, aprofitessin la democràcia i la llibertat penosament recuperades per a treballar en la construcció d'una nova història, tant o més gloriosa que la passada.

En la seva reinterpretació del tema tradicional, Espinàs formulava una pregunta retòrica, a la qual contestava també de manera ben decidida<sup>2</sup>, donant per definitivament tancada la bella etapa de florida política i cultural de catalans, valencians i mallorquins durant l'edat mitjana, representada pel vell «mocador» de la donzella, i pels trobadors, símbol i bandera de la *fin'amor* i del refinament cortesà que vam heretar d'Occitània. Fins a tal punt que acabava suggerint, en la seva cançó, que un «noi de mans ben netes», o sigui el representant d'una pàtria nova, enterrés, sepultant-lo per sempre més en l'arena de la mateixa platja, el vell mocador, símbol del passat<sup>3</sup>.

Resignació, pessimisme o pur i simple realisme polític? Es tracta, tot plegat, d'una proposta quirúrgica de voluntària acceptació de l'oblit, destinada a alliberar el nostre país dels fantasmes d'una memòria històrica que, a força de repetir tòpics i lloances ditiràmiques, corria —segons el cantautor— perill de caure en el desencís i la manca de decisió política davant les exigències de la realitat present. Per això la cançó, a manera d'*alba* patriòtica, plena d'esperança, acabava dient: «A la vora de la nit, el dia es lleva.»

Espinàs volia ser del tot positiu en el seu missatge. Ens advertia que calia mirar endavant, si no volíem acabar convertint-nos, com el Lot bíblic, en pura sal petrificada. I el perill que apuntava no deixava de ser evident, i encara ara mostra la coa en

1. «A la vora de la mar / n'hi ha una donzella / que brodava un mocador / n'és per la reina [la flor més bella]. / Quan ne fou a mig brodar / li faltà seda; / veu venir un mariner / que el mar navega: / —“Mariner, bon mariner, / si en porteu seda?” / —“De quin color la voleu: / blanca o vermella?” / —“Vermelleta la vull jo, / que és millor seda” [...] / —“Pugeu a dalt de la nau, / triareu d'ella.” / Quant dalt de la nau va ser, / la nau fa vela.»

2. «Què s'ha fet / dels mocadors, / que volien ser banderes, / què s'ha fet dels trobadors? / què s'ha fet d'aquelles reines? / Si m'ho preguntava algú / jo em giraria d'esquena / tantes coses hem perdut / que el record també cal perdre.»

3. «A la vora de la mar / ara un noi de mans ben netes / ha enterrat el mocador / ben endins sota l'arena.»

l'aprofitament que alguns polítics tracten de fer d'aquesta mena de commemoracions. En tot cas, a la València del segle XIX, Teodor Llorente, un dels poetes més insignes de l'anomenada Renaixença romàntica (en la qual, gràcies a la recuperació de la tradició occitana dels Jocs Florals, els poetes de parla catalana van col·laborar amb Mistral i amb el moviment felibrenc occità: vegeu Roca, 2007, pp. 323-380), ja mantenia una tesi en el fons molt semblant a la de Josep M. Espinàs. Ho feia, però, des d'un posicionament pessimista, davant la simple constatació de l'absolut desemparament en què es trobava en aquell moment la llengua valenciano-catalana, que a València es limitava a vehicular alguna extemporània creació poètica aïllada i es veia, de fet, confinada al registre popular.

En la seva «Salutació als poetes de Catalunya, Mallorca i Provença que assistiren al Centenar del Rei En Jaume», Llorente s'adreçà, en nom de València, a la llengua llemosina —la Morta-viva, regina destronada, viuda i encadenada— i també als «Trobadors de Mallorca! Cantors de Catalunya! Felibres de Provença!» vinguts d'aquelles contrades on va florir la llengua i la cultura dels trobadors (noteu que hi inclou «Avinyó la papessa» i «Nimes la romana», sense oblidar Marsella, ni Besiers, la ciutat màrtir de la croada albigea)<sup>4</sup>. Però, ben mirat, en aquell poema, relacionat amb l'efemèride jaumina que ara tornem a celebrar, només s'hi perfila un escafit programa: la proposta de revifar el petit caliu («l'espurna del foc sagrat») que pugui restar colgat entre les cendres d'un passat gloriós compartit, de parlar dels avis i d'entonar junts les velles cançons trobadoresques<sup>5</sup>.

Llorente («La dama del rat-penat», 1996, p. 101) es considerava i s'autoproclamava un dels darrers exponents literaris del valencià («Jo sóc lo darrer eco perdut, que el vent s'emporta, / del parlar llemosí») i sembla evident que en moltes de les seves composicions, com ara «València i Barcelona», allò que hi predomina és una sensació de pèrdua quasi definitiva de la llengua, unida a un sentiment romàntic d'enyorança<sup>6</sup>.

Fixeu-vos de quina manera el poeta incideix en el record del passat comú, subratllat per mots com «fills enyoradissos», els noms en plural dels vells comtes i, en especial, del rei en Jaume («Berenguers i Jaumes»), i d'uns mateixos orígens, líricament evocats per la metàfora de l'ocell que vola al vell «niu», o la del tronc comú que agermana valencians, catalans i occitans.

En altres composicions com «Als poetes de Catalunya» (Llorente, 1996, pp. 86-89), hi trobem un missatge desencisat, a primera vista coincident amb el de la ja es-

4. «I en aquelles contrades on a la Gaia Ciència / dictaren lleis los llavis somrisents de clemència, / alegres responien als cants dels trobadors, / Avinyó la papessa, i Nimes la romana, / i Marsella, la grega, i Besiers, que romana / mullada encara en plors.»

5. «Si en mos dictats encara trobeu alguna espurna / del foc sagrat que guarda l'antigor en son urna, / vingau a mi, poetes, i com en altre temps, / el pa i la sal partint-ne, / juntant les mans amigues, / parlem dels nostres avis, / i les cançons antigues / entonem tots ensemps» (LLORENTE, «Salutació», 1996, pp. 114-117).

6. « los fills enyoradissos dels Berenguers i els Jaumes / serem sempre germans [...] / [...] mes, sempre que els cors junta de nostres mans l'estreta, / los pensaments s'envolen, com au que al niu va drete, / al vell tronc llemosí» (LLORENTE, «València i Barcelona», 1996, p. 77).

mentada cançó de Josep M. Espinàs<sup>7</sup>, on els mots «cendres» i «sepulcre» i l'evocació de l'espasa «rovellada» pel temps fan pensar en l'espasa de Jaume I, recuperada del seu vas. Però la idea de renúncia al poderós passat (representat per l'arma ara ja inútil) hi és tan evident com en els versos següents, on el poeta declara per definitivament morts i enterrats els nostres herois més representatius (ara «Berenguer» és substituït per «Borrell», però conserva en plural el nom de Jaume, que «el Conqueridor» fou el primer que va assumir)<sup>8</sup>.

Mentre que Espinàs no renunciava a la política —ben al contrari, reclamava una nova i decidida actuació—, Llorente, deixant-se portar pel seu tarannà conservador i espanyolista, havia convertit la llengua i la història en tema d'una poesia jocfloral tan resignada com sentimentaloides. És un posicionament que perviu en moltes de les celebracions oficialistes organitzades ara mateix a València, on, però, a diferència de les commemoracions romàntiques, ja es prescindeix de manera deliberada de la participació de representants oficials catalans, balears o occitans.

A risc de semblar mal patriota, voldria centrar la vostra atenció, ara i ací, en una important paradoxa: el fet, importantíssim, que les conquestes dels regnes de Mallorca i de València i Múrcia, que justifiquen el títol de glòria representat per l'epítet «el Conqueridor», siguin, ben mirat, el resultat d'una política de renúncia de Jaume I als seus drets feudals en terres occitanes, i de l'abandonament de la defensa dels occitans confrontats amb els francesos. Aquesta política que, com veurem, fou molt criticada pels trobadors occitans venia tanmateix en bona part imposada no sols per la realitat del moment, sinó també per la mateixa experiència vital del rei, en part documentada en alguns fragments del seu *Llibre dels feits* on evoca aspectes de la seva infantesa, i també en algun altre testimoni literari referible als terribles successos, segurament inoblidables, que marcaren els primers anys de la seva existència. Com veurem, la panoràmica emergent és tan interessant com heterogènia. No hi predomina la lloança universal i unívoca, sinó una interessant barreja-barreja en la qual els elogis es mesclen també amb veus molt crítiques, generalment provinents de l'àmbit occità. Aquest fet sembla demanar una petita introducció prèvia sobre la relació entre Catalunya i Occitània.

## 2. CATALUNYA I OCCITÀNIA

Convindria, en efecte, començar recordant la dimensió transpirinenca de la Corona d'Aragó i que els Pirineus, contra el que han dit alguns (recordem la malèvola frase: «Als Pirineus comença l'Àfrica»!), mai no han sigut una barrera, sinó un lloc de pas; l'eix de dues economies complementàries. Si, d'una banda, la vella Marca Hispànica creada pels francs fou un *melting pot* o lloc de trobada on es mesclaren els pobles i

7. «Dels venerats sepulcres no remogam les cendres; / deixem dins d'ells l'espasa que el temps ja rovellà.»

8. «mes no vullgau que tornen los antics segles / puix morts estan per sempre / los Jaumes i els Borrells»

dialectes del sud de la Gàl·lia, tot d'una que els comtats catalans van aconseguir la independència s'invertiren els vincles, de manera que, gràcies a una hàbil política matrimonial, Catalunya va arribar a aglutinar les terres occitanes.

Una ràpida ullada a la taula genealògica del casal de Barcelona i Provença (Belperron, 1967/2; Miret, 2007, XIX; Soldevila, 1963; Ventura, 1996; Marcos, 1996; Tafel I)<sup>9</sup> permet veure com el llinatge dels Berenguers, evocat per Llorente, és tot un referent que demostra com van ser d'intensos els vincles familiars i polítics entre Catalunya i Provença. El comte de Barcelona Ramon Berenguer III es va casar amb Dolça de Provença, de la qual va tenir dos fills: el seu famós successor, Ramon Berenguer IV, i Berenguer Ramon de Provença. La mort prematura d'aquest determinà que el comte català tingués també cura del govern de Provença com a tutor del seu nebot Ramon Berenguer III († 1166).

Del matrimoni entre Ramon Berenguer IV i Peronella d'Aragó, van néixer Alfons I el Cast, Ramon Berenguer IV de Provença (també mort prematurament el 1181) i Sanç, que fou comte de Provença fins al 1185. Una vegada més, el control polític dels dos territoris veïnats el tenen dos germans o parents acostats, situació que fa que, a la mort de l'un, l'altre en sigui senyor o regent. Aquest serà el cas del comte Sanç, que va arribar a regir Aragó durant la primera infantesa de Jaume I.

En morir Ramon Berenguer III de Provença sense descendència, el primer comte rei Alfons I el Cast (1162-1196) va unir Provença a Catalunya-Aragó i, malgrat les pugnes amb Ramon V de Tolosa, va aconseguir estendre la seva influència arreu d'Occitània.

La cort d'Alfons I fou un poderós centre d'irradiació literària. Ell mateix s'agrajava de compondre poesia i va saber aprofitar la literatura com a arma política (Pillet i Carstens, 1933, 23: 25; Riquer, 1959; Ruiz-Domènec, 1996; Ventura, 1961). Aquesta poesia, escrita per autors coneguts o «trobadors», que componien el text i la música, utilitzava una llengua artificiosa de cultura comunament acceptada i basada en un savi aprofitament de tots els dialectes occitans. Tenia unes notables exigències tècniques formals i trobà la seva expressió en uns tòpics i gèneres molt concrets, entre els quals destaquen la crítica política, personal o dels costums, a través de l'anomenat *sirventès*; la lamentació o *planh* per la mort d'algun personatge important, i sobretot la cançó, gènere amorós per antonomàsia que canalitza la formulació de la *fin' amor*, després anomenada *amor cortès*; una manera d'estimar basada en la sublimació de la dama,

9. Cal tenir present el caràcter eminentment divulgador de la present conferència, dirigida a un públic molt heterogeni i, en general, no especialitzat. Això explica l'ús d'una estratègia comunicativa que presentava de forma molt plàstica, i de la manera més atractiva possible, fent servir un PowerPoint, nombroses taules, textos i il·lustracions, considerats adients en relació amb el tema presentat; materials que ara, per motius obvis, ha calgut eliminar. Com que tanmateix no pretenem de canviar la intencionalitat primigènia de la nostra intervenció, destinada a recordar fets en general ja prou coneguts pels especialistes, ens limitem a tractar de ser fidels al nostre missatge nuclear partint sempre de manera directa dels textos o fonts originals, i prescindint, tret d'algunes excepcions considerades útils, de les glosses i resums posteriors que, en general, poc o no res afegeixen a les monografies clàssiques ja ben establertes.

que aprofita i tradueix en conceptes lírics el codi del vassallatge feudal (Riquer, 1975, vol. I, pp. 9-102).

Els catalans van tenir així l'oportunitat de participar de manera ben directa en aquesta florida cultural, la més elevada de l'Europa del moment, fins al punt que, amb l'excepció de Ramon Llull, tots els poetes anteriors al gran Ausiàs March (segle XV) s'expressen o tracten d'expressar-se en occità.

Es pot dir que els poderosos lligams lingüístics i culturals són alhora causa i efecte de la complexa xarxa de vincles feudals i dinàstics resumida més amunt a grans trets. I de fet, Pere I el Catòlic, pare del rei en Jaume, mantingué una relació harmònica amb el seu germà Alfons, comte de Provença. Amb una important novetat: durant el seu regnat, cessaren les contínues tensions amb els comtes tolosans, ja alarmats per l'imminent perill extern de la croada. Aquest canvi de direcció o nova aliança catalano-tolosana ve representat pels matrimonis de les germanes de Pere el Catòlic: Elionor amb Ramon VI († 1222) i Sança amb Ramon VII de Tolosa († 1249) (DescLOT, c. 4; ed. Soldevila, 2008, p. 43).

Per motius d'oportunisme polític, el germà del rei Alfons, Ramon Berenguer IV de Provença, havia rebutjat el matrimoni concertat entre ell i una parenta de l'emperador Manuel de Constantinoble, Eudòxia Comnè. Aquesta, que ja havia fet el viatge a Occident i portava un bon dot, va acabar casant-se amb el senyor de Montpeller, Guillem VIII. D'aquest matrimoni nasqué Maria, senyora de Montpeller, mare del rei en Jaume.

Montpeller era la punta del triangle Besiers-Narbona-Carcassona-Tolosa de Lenguadoc, enclavaments culturals i estratègics d'Occitània, on, com ja hem vist, els poders fàctics, quasi sempre en pugna, eren la casa de Tolosa i la de Provença. Pere el Catòlic, continuant la política matrimonial dels seus predecessors, es va casar per interès («per sol Montpesller») amb una «dona qui no era filla de rei», a la qual aviat va rebutjar i evitar per complet (DescLOT, c. 4, ed. Soldevila, 2008, p. 44).

Al pròleg del *Llibre dels feits* (ed. Bruguera, 1991, pp. 5-6), autobiografia narrada i pensada des d'una oralitat determinant del seu evident caràcter literari (Asperti, 1993; Pujol, 1996 i 2008), el rei en Jaume presenta les accions més rellevants de la seva llarga vida com un testimoni o testament públic i exemplar de la seva fe en Déu i com una acció de gràcies pel favor diví. Hi destaca una frase en què el rei crida la nostra atenció sobre l'excel·lència del seu llinatge, llinatge que les seves obres o opcions personals tanmateix havien contribuït a millorar: «Ja fos açò que'l començament de la nostra naxença fos bo, en les obres nostres havia mester mellorament».

I encara que el rei només toqui *en passant* la primera etapa de la seva vida, en el mateix pòrtic del seu llibre (c. 2) transforma en un fet providencial la d'altra banda ben penosa història del frustrat projecte matrimonial del seu avi Alfons amb Eudòxia. Segons el *Llibre dels feits*, el joc de contingències que van convertir aquella dama, rebutjada pel comte de Provença Ramon Berenguer, en esposa del senyor de Montpeller i en àvia del rei en Jaume fou obra d'un Déu, coneixedor dels *futuribilia*, que determinà els fets a la millor conveniència del monarca («sembla obra de Déu», «és obra de Déu»: *Llibre dels feits*, c. 5 i 7, pp. 11-12). Tanmateix, cal remarcar, com fa Ferrer seguint la

bibliografia més recent (*Llibre dels feits*, 2007, p. 49, nota 14)<sup>10</sup>, que, ací, o la memòria del rei falla o crea una voluntària confusió, ja que aquest matrimoni no s'havia convintut amb el rei Alfons I, i Eudòxia no era filla, sinó neboda néta, de l'emperador bizantí.

Jaume I dedica un cert espai a parlar de la seva dissortada mare Maria, senyora i hereva de Montpeller (*Llibre dels feits*, c. 3-4, 7, p. 9; 11-12), morta a Roma, on havia acudit a implorar del papa la defensa dels seus drets en un candent plet contra el seu espòs, Pere d'Aragó. Jaume, que segurament no ignorava aquell rerefons de profundíssima tensió entre els seus pares, és força curt en paraules a l'hora de parlar del seu progenitor, però en canvi dedica una càlida i significativa lloança a la seva mare<sup>11</sup>. El *Llibre dels feits* en diversos llocs presenta també l'engendrament i el naixement reials com un fet providencial, marcat per esdeveniments extraordinaris, d'acord amb un *topos* aleshores molt freqüent en l'hagiografia catòlica<sup>12</sup>.

Al capítol 5, hi trobem la més pintoresca d'aquestes narratives de regust clarament mític, destinada a explicar la legalitat dels orígens reials a uns lectors no ignorants de quines van ser en realitat les relacions entre Pere I i Maria<sup>13</sup>.

La descripció jaumina és succinta i contrasta molt amb la versió que d'aquest mateix esdeveniment ja ens brinden altres grans cròniques catalanes posteriors, com

10. Hi destacaria tanmateix la documentadíssima tesi de Marcos (1996, pp. 24-180). Pel tema que ens ocupa, interessa de manera especial el que reporta sobre el testimoni dels trobadors Bertran de Born, Guiraut de Bornelh i Folquet de Marselha, que donen a Eudòxia el títol d'«emperairitz». Bertran, en un sirventès que porta el títol «Puois lo gens terminis floritz» (Riquer, vol. I, 133, pp. 709-715), fa al rei Alfons I aquesta dura acusació: «VII Mout trait lait l'emperairitz / com fals reis prejurs e savais, / quan pres a quintals et a fais / l'aver que Manuels trames / et la rauba et tot l'arnes; / puis ab cor dur, / quan n'ac trach lo vert e-l madur, / el n'enviet per mar marritz / la donna e-ls grecs que ac traitz» («Molt lletjament va traïr l'emperadriu / com rei fals, perjur i dolent, / quan va prendre a quintars i a feixos / els diners que va enviar Manuel / i l'aixovar i tot l'arnès; / després, amb cor dur, / quan en va haver tret el verd i el madur, / va trametre, tristos, per mar / la dama i els grecs que havia traït»). Segons això, Alfons hauria fet promesa de matrimoni a Eudòxia, però a la fi va optar per casar-se el 1174 amb Sança de Castella, si bé, com bé anota Riquer, no va tornar al seu país, sinó que es va casar amb Guillem VIII de Montpeller, el qual la va repudiar el 1187 i, com explica el *Llibre dels feits* (c. 2, p. 7), també es va casar amb una castellana. És evident que la brama d'aquesta promesa incomplida afectava el bon nom d'Alfons, i Jaume I ho sabia; per això, a l'esmentat capítol, es parla de «paraules que foren tractades e acordades d'ambdues les parts», i els nobles acompanyants d'Eudòxia parlen «d'aquest engan e d'aquest faliment» d'un contracte legalment vàlid i que per això podia invalidar el matrimoni castellà d'Alfons.

11. De la qual afirma que «si bona dona havie e-l món, que ela ho era en tembre e en honrar Déu [...]. E nostre Seyor la ama tant e li donà tanta de gràcia, que reina sancta és clamada per aquels qui són en Roma, e per tot l'altre món, sancta. E guarex malaltes molts, can beuen ab vi o ab aygua de la pera que raen del seu vas» (*Llibre dels feits*, c. 7, pp. 11-12). Martínez (2008, p. 350) pensa que ací el rei estableix una correlació amb la Mare de Déu.

12. La fórmula «jam ab incunabilis dedit signum sanctitatis eius» («ja des del bressol va donar senyals de la seva santedat») que encapçala moltes vides de sants. Cf. amb: «Certa cosa és que·l nostre naximent se féu per vertut de Déu que nasquem en aquest món. E quan nós vos dixéssim les condicions ni les maraveyles que foren al nostre naxement, grans serian, mas lexar-nos em» (*Llibre dels feits*, c. 48, p. 58).

13. «Nostre pare, lo rey en Pere, no volia veser nostra mare, la reyna. E esdevench-se que·l.ª vegada lo rey, nostre pare, fo en Lates, e la reyna, nostra mare, fo en Miravals. E vench al rey·I. rich hom, per nom en Guillem d'Alcalà, e pregà'l tant, que el féu venir a Miravals, on era la reyna, nostra mare. E aquella nuyt que abdós foren a Miravals volch nostre Senyor que nós fóssem engenrats» (*Llibre dels feits*, c. 5, p. 10).

les de Muntaner (c. 3-5) i Desclot (c. 4; ed. Soldevila, 2008, p. 64), que broden aquest episodi farcint-lo de detalls llegendaris fins al punt que, seguint la tesi de Menéndez Pidal (1951, p. XXVI-XXVII) sobre la suposada prosificació i aprofitament de textos èpics en les cròniques castellanés<sup>14</sup>, s'ha defensat l'existència d'una tradició èpica jaumina de caràcter oral, aprofitada pels cronistes catalans, tradició que la crítica literària més recent considera mancada de fonament (en especial Asperti, 1993).

Muntaner no solament es fa ressò del tòpic fabulós, sinó que l'amplifica de manera considerable passant de l'àmbit de la llegenda o *mirabilia* al dels miracles. Tant és així, que gosa establir una hiperbòlica comparació amb el fet que la teologia catòlica considera el més transcendent de la història del món: el naixement del mateix Fill de Déu<sup>15</sup>. Segons el cronista de Peralada, Pere, «per escalfament que hac d'altres gentils dones [...] no s'acostava» a la seva esposa. Estava, segons diu, del tot encaterinat «d'una gentil dona de Muntpestler, e per aquella bornava e anava ab armes i traïa a taulat, e faïa tant que a tothom ho donava a conèixer».

Els cònsols i els nobles de la ciutat, desitjosos d'assegurar-se un hereu, van aprofitar aquesta debilitat per organitzar, amb nocturnitat i a les fosques, una petita trama de *novellino* italià, evocadora d'altres engendraments literaris com el d'Artur. D'acord amb aquest complot, un privat del sobirà, en comptes de la dama desitjada, havia de ficar dins el llit reial Maria de Montpeller, l'esposa rebutjada, i a trenc d'alba autoritats i clergues acudirien en solemne processó a la cambra, a fi de donar testimoni públic de l'esdeveniment<sup>16</sup>.

Ja he avançat que el furor reconstructiu de fragments èpics sembla superat<sup>17</sup>, però com que la filologia no és cap ciència exacta, i els *corsi* i *recorsi* no deixen de dependre de les modes (i del desig de notorietat dels investigadors de cada nova generació!), brindo ací, pel seu valor documental, uns fragments de la interessant reconstrucció, en hemistiquis de 6 + 6 o 7 + 7 síl·labes de rima consonant masculina, que Soldevila (1957, vol. I, p. 75) va fer de la suposada font èpica d'aquest episodi. El primer fragment, corresponent al text ja copiat més amunt, sona així:

14. Soldevila (1957, p. 73) era molt categòric en aquest punt, ja que considerava que la seva reconstrucció tenia el mèrit «d'haver donat una de les proves més contundents que puguin donar-se respecte a l'existència del poema precedent, enfora de la troballa de l'original mateix».

15. «que obra de Déu fo lo seu neiximent, e dels majors miracles pus visibles que Déus feés pus pres carn humana de madona Santa Maria» (ed. Muntaner, 1927-1951, vol. I, p. 25).

16. «nós sabem que vós sots privat del senyor rei de l'amor que ha [a] aital dona, e que vós percaçats que ell la haja; per què, nós vos pregam que vós que li digats que vós havets acabat que ell haurà aquella dona que vendrà a ell tot secretament en la sua cambra, mas que no vol que llum hi haja, per ço que per negun no sia vista. E d'açò haurà ell gran plaer. E com ell serà gitat e tohom haurà despatxada la cort, vós vendrets a nós ací e'l lloc del consolat de Muntpestler, e nós serem, los dotze dels mellors de Muntpestler e de la baronia; e haurem madona Maria de Muntpesler, reina, que ab nós [...] irà [...] al dit senyor rei» (Muntaner, 1927-1951, vol. I, p. 20).

17. Fins al punt que en la recent reedició de *Les quatre grans cròniques* (Soldevila, 2007) s'han eliminat les nombroses referències de l'historiador a aquesta temàtica. Vegeu Soldevila (1971, pp. 946-948). Aquests materials es poden trobar també reunits a Soldevila (1996).



nós sabem que vós sots — privat del senyor rei  
 de l'amor que ha a aital dona — e percaçats que l'haja ell;  
 perquè us pregam que li digats — que vós acabat havets  
 45 que ella haurà aquella dona — e que vendrà a ell,  
 en la sua cambra — tot secretament;  
 mas que no vol que llum — haja per res,  
 per ço que no sia vista, — e d'açò haurà ella gran plaer.

L'estratègia amorosa culmina amb final feliç:

E com fo alba — los prohòmens tots e prelats,  
 e hòmens d'orde e dones, — cascú ab son ciri en la mà,  
 155 entraren en la cambra, — e lo rei meravellà's;  
 e saltà tantost sobre el llit — e pres l'espasa en la mà,  
 e tuit agenollaren-se — e digueren en plorant:  
 «Senyor, sia de gràcia — que vejats qui de prop us jau.»  
 E el senyor rei la conec — e la regina dreçà's.  
 E si contaren-li tot — ço que havien tractat [...].

E l'alegre fo molt major — quan veeren que a Déus.  
 175 havia plagut que el tracte — vengués a acabament;  
 que la reina engruixà — que, a cap del nové mes,  
 així com natura vol, — ella infantà un fill bell,  
 qui fo nat a bona obs — de crestians, e majorment,  
 a bona obs de sos pobles, — que no nasc senyor jamés  
 a qui Déus majors gràcies — ne pus assenyalades faés [...].

187 E, en un any, lo dit infant — millorà més e cresqué  
 que altre no fa de dos; — e no anà gaire temps  
 que son pare morí — e ell fo coronat rei:

190 (rei) d'Aragó e comte — de Barcelona e Urgell,  
 e senyor de Montpesller<sup>18</sup>.

Muntaner no solament destaca els excepcionals dots físics del nadó, sinó que assimila i amplifica fins a l'exageració l'evident providencialisme del text jaumí: «Jamés no nasc senyor a qui Déus faés majors gràcies ne pus assenyalades».

18. Cf. amb Muntaner (1927-1951, vol. 1, pp. 22; 20-24; 9): «E, con fo alba, los prohòmens tots e prelats e hòmens d'orde e dones, cascun ab son ciri encès en la mà entraren en la cambra on lo rei era en son llit ab la reina. E meravellà's, e saltà tantost sobre el llit e pres l'espaa en la mà. E tots agenollaren-se e digueren en plorant: —Senyor, mercè sia de gràcia e de mercè vostra, que vejats qui us jau de prop. E la reina dreçà's; e el rei la conec. E sí li comptaren tot ço que havien tractat [...]. E l'alegre fo molt major con saberem e veeren que a Déu havia plagut que lo llur tractament vengués [a] acabament bo: que la reina engruixà, e als nou mes-ses, així com natura vol, ella infantà un bell fill e graciós, qui bona fo nat a bos de crestians e majorment a obs de sos pobles: que jamés no nasc senyor a qui Déus faés majors gràcies ne pus assenyalades. [...] Lo dit infant en Jacme cresqués e mellorà més en un jorn que altre no fera en quatre. E no havia molt de temps que el bon rei son pare morí, e ell fo coronat rei d'Aragon e comte de Barcelona e d'Urgell e senyor de Muntpestler.»

Com ja s'ha dit i repetit (Hauf, 2004, en especial pp. 47-57; Smith, 2007, amb bibliografia recent), aquest providencialisme impregna de soca-rel la Crònica i ve poc després confirmat per una sèrie de fets presentats com a signes d'especial predilecció divina. Així, quan l'infant, nascut el 2 de febrer, festa de la Candelera tradicionalment associada amb el simbolisme de la llum, és introduït a l'església de Santa Maria, hom hi cantava casualment el tedèum, l'himne oficial d'acció de gràcies de la litúrgia catòlica (*Breviarium*, 1936, p. 8), alguns versets del qual expressen l'esperança en la salvació del poble cristià operada per la gràcia de Déu<sup>19</sup>. Quan, tot seguit, portaren el nadó a una altra església, se'ns assegura que hi entonaven el *Benedictus*, cant profètic de redempció i de predestinació que el sacerdot Zacaries va crear el dia de la presentació de l'infant Jesús al temple de Déu (Lc, 1, 68-79)<sup>20</sup>. Basta recordar el sentit d'alguns dels versets d'aquest «Càntic de Zacaries» per copsar de seguida la clara intencionalitat profètica i messiànica d'aquesta citació que relaciona una pregària originalment destinada a identificar l'infant Jesús amb el Crist, salvador del poble d'Israel, i, de rebot, el Crist Redemptor amb Jaume I<sup>21</sup>.

La Crònica narra un altre fet considerat portentós: el de la tria del nom, que havia de ser *Pere* (com el del pare) i passa a ser *Jaume* gràcies a una altra contingència providencial, l'anomenada *sortes apostolorum*, ja que la mare féu encendre dotze candeles amb els noms dels dotze apòstols, optant a la fi pel nom de la candela de més durada! Es tracta d'un nom emprat per primera vegada en la dinastia catalanoaragonesa i que a partir d'ara anirà sempre unit a la seva memòria. Per això no és gens casual que el *Llibre dels feits* comenci amb un tema manllevat de la carta de l'apòstol Jaume («Fe sens obres morta és»), tema que el rei desenvolupa, a manera de sermó, per a donar un sentit transcendent a la seva biografia (Hauf, 2004, pp. 45-57).

En tot cas, com resulta evident, els primers anys de l'existència del nostre rei estan estretament vinculats a les terres occitanes i la primera llengua que Jaume I degué sentir des del bressol degué ser el llenguadocià. Per això cal no oblidar el context històric del moment, que potser explica l'esmentat registre providencial del *Llibre dels feits*.

19. «Salva, Senyor, el teu poble; beneeix la teva heretat; regeix-los i exalta'ls per sempre», o també: «En tu, Senyor he confiat; fes que mai no sigui confós» («Salvum fac populum tuum, Domine, et benedic haereditati tuae. Et rege eos, et extolle eos usque in aeternum [...]. In te, Domine, speravi: non confundar in aeternum»).

20. Com es pot comprovar en el mateix *Breviarium Romanum*, «Ordinarium divini Officii ad Matutinum» i «ad Laudes», el tedèum es canta a les matines i el *Benedictus* a les laudes. Aquestes dues hores litúrgiques, segons indicació del mateix *Breviari*, en el cor s'han de cantar una darrere de l'altra («In publica vero recitatione Matutinum in Choro a Laudibus separari non potest»). Això fa versemblant el que diu el *Llibre dels feits*.

21. «Beneït sigui el Senyor, Déu d'Israel! Ha visitat el seu poble i l'ha redimit. 69 Fa que s'aixequi un salvador poderós [...]. 71 Així ens salva, alliberant-nos dels enemics, / de les mans dels qui ens volen mal [...] 76 I A TU INFANT / ET DIRAN PROFETA DE L'ALTÍSSIM [...] / 78 PER L'AMOR ENTRANYABLE DEL NOSTRE DÉU. / PERQUÈ ENS ESTIMA, ENS VISITARÀ UN SOL QUE VE DEL CEL; 79 / PER IL·LUMINAR ELS QUI VIUEN EN LA FOSCA, A LES OMBRES DE LA MORT, / I GUIARÀ ELS NOSTRES PASSOS PER CAMINS DE PAU [...]» Faig servir la versió de la Bíblia (1986) dels monjos de Montserrat.

El naixement del nostre rei coincideix de ple amb l'inici d'una tragèdia que ompli de sang les terres occitanes. Perquè l'assassinat del legat papal Pere de Castellnou i l'excomunió de Ramon VI de Tolosa, cunyat de Pere el Catòlic, propiciaren la famosa croada contra els albigesos instigada per Innocenci III i iniciada a sang i foc el 1209, sota el comandament de Simó de Montfort.

Els croats, que al principi fins i tot comptaren amb el suport de Ramon VI de Tolosa, van atacar el territori de Ramon Roger Trencavell, vescomte de Besiers, Carcassona, Albi i Rasès i vassall del rei d'Aragó, seguint la *via domitiana* que anava de Nimes a Portvendres. I a fi de causar el màxim terror possible (*Canso* 21, p. 485-488), encetaren les hostilitats a Besiers, amb el terrible carnatge dels ciutadans refugiats al principal monestir de la ciutat (Belperron, 1967/2, p. 188-194; Ventura, 1996, p. 94-96). L'anònim autor de la segona part de la *Canso* (21, 13) descriu així, amb versos com els que tractava de reconstruir Soldevila (de dotze síl·labes, amb hemistiqui en la sisena), aquella indiscriminada i esfereïdora massacre:

I mataren a tots aquells que eren a l'església ficats:  
 que no els va poder lliurar creu, altar ni crucifix;  
 i als clergues occien els folls ribalds captaires  
 i les dones i els infants, que crec que ni un se n'ixís.  
 Déu reba les seves ànimes, si li plau, al paradís!  
 Crec que mai tan fera mort, des del temps dels sarraïns,  
 no crec que es fes, ni que ningú la consentís (*Cansó*, 2003, p. 118)<sup>22</sup>.

Aviat va seguir l'ocupació de Carcassona i l'expulsió dels seus habitants (1209), amb la consegüent mort en presó de Ramon Roger Trencavell, jove de vint-i-quatre anys, que, com diu la *Canso* (15, 5), era nebot del comte Ramon [VI de Tolosa] («nebs fo del coms Ramon e filhs de sa seror»), com a fill de la seva germana [Adelaida] (Belperron, 1967/2, pp. 194-205; Ventura, 1996, pp. 97-101). L'ocupació de Menèrba i Tèrme (1210), Cabaret i la Vaur (1211) i el 1212 de l'Agènès, el Carcí i Comenge, sempre seguides de les inevitables fogueres inquisitorials, va fer evident l'ambició de Simó de Montfort i la intransigència dels legats papals.

Pere I, que havia vist venir el conflicte, tractava de trobar-hi solucions. D'una banda, havia establert un pacte d'ajuda mútua amb el seu germà Alfons II de Provença i amb el seu cunyat Ramon VI de Tolosa. De fet, el 1213, els comtes de Tolosa i de Foix i de Comenges li juraren fidelitat, jurament que el constituïa en sobirà de tot el Llenguadoc (Soldevila, 1963, p. 239). D'altra banda, havia infeudat el seu regne a la Santa Seu i el 1204 s'havia deixat coronar pel papa a Roma, com a defensor de la fe, títol al qual s'havia fet ben mereixedor lluitant contra els musulmans en la batalla de Las Navas de Tolosa (1212). Segons la *Canso*, el mateix any 1209 acudí al setge de Carcassona per

22. «Et totz sels aucizian qu'el mostier se son mis, / Que no ls pot gandar crotz, autar ni cruzifis; / E los clerics aucizian li fos ribauts mendics / E femnas e efans, c'anc no cug us n'ichi / Dieus recepja las armas, si-plaz, en paradís / C'anc mais tan fera mort del temps Sarrazinis / No cuge que fos feita ni c'om la cossentis.»

a tractar de negociar, infructuosament, la pau. Els anys 1210-1211 negociava amb el comte de Tolosa i amb Simó de Montfort (Miret, 2007, pp. 15-16).

Pere es trobava en un veritable dilema: ni podia enfrontar-se directament amb el papat, ni tampoc podia abandonar els seus. Per això arribà a acceptar Simó com a vassall i, trencant la promesa feta a la comtessa d'Urgell, va negociar el matrimoni de l'infant Jaume amb una filla de Simó anomenada Amícia.

Aquest nou compromís matrimonial, establert el 1211, implicava de fet l'entrega de l'hereu de la Corona (que tenia tres anys) al cabdill croat, juntament amb la cessió durant quinze anys dels drets a la vila de Montpeller. Descobrim així que, sota el registre mític i profètic d'alguns dels primers capítols del *Llibre dels feits*, s'amaga una realitat ben crua i nua: el rei Pere, impulsat per la freda raó d'estat, i potser també pel desamor que sentia vers Maria de Montpeller, va lliurar l'hereu de la Corona al pitjor dels seus enemics. L'infant Jaume es va trobar, així, de ben petit, en una situació que cal qualificar d'extrema penúria afectiva; separat de la mare i en mans de qui aviat es convertiria en l'instrument material de la mort del seu pare. Una conjuntura tan dramàtica no cal dir que pogué influir en la seva manera de pensar i d'actuar.

Tanmateix al capítol 8 del *Llibre dels feits*, on el monarca narra alguns records d'una infantesa en part transcorreguda a Carcassona, ciutat que els croats van saquejar, però no incendiar a fi de fer-la servir com a quarter general, no hi detectem cap espurna de ressentiment contra el cabdill croat. Fins i tot podria semblar que Jaume tracta de donar una interpretació positiva de la seva primera infantesa. Ben mirat, el seu breu apunt deixa més ben parat el cabdill croat que no el seu propi pare, «que era franch e piadós», però també «hom de fempnes», que es deixà enganyar «ab beles paraules» pels seus vassalls occitans a l'hora d'acceptar el vassallatge de terres que de fet ja controlava Simó<sup>23</sup>.

El capítol 9 del *Llibre dels feits* resumeix també, amb unes pinzellades molt ràpides, allò que Jaume havia sentit contar de la batalla de Muret, fent la llista de les que segons ell van ser les causes del desastre (Alvira, 2002). En primer lloc, el seu pare va ser desemparat per la majoria dels seus, però, ultra actuar amb imprudència (perquè no va esperar l'arribada de tots els contingents aliats)<sup>24</sup>, estava en pecat mortal i no s'aguantava dret a causa d'una aventura galant, conducta que contrastava del tot amb el capteniment de Simó i dels seus, que abans de la batalla havien confessat i combregat, com a bons cristians<sup>25</sup>. Pere també va pecar d'arrogància. No va voler escoltar les

23. «E, passat lo temps del nostre naiximent, en Simon de Montfort, [...] volch haver amor ab nostre pare, e demanà-li que·ns liuràs a ell, car ell nos nodriria. E ell fià's tant en él e en la sua amor, que liurà ad ell nós per nodrir» (*Llibre dels feits*, c. 8, p. 12).

24. «E·n Simon de Montfort era en Murel bé ab.DCCC. hòmens a caval entrò en.M., e nostre pare vench sobr·ell prop d'aquel loch on él estava [...]. Mas tant nos membre que·ns dixeren aquels que y avien estat e sabien lo feyt que, levat [...] alguns de sa meynade qui y moriren, que·ls altres lo desempararen en la batayla e se·n fugiren [...]. [Altres] enviaren missatge al rey que·ls esperàs, E·L REY NO·LS VOLCH ESPERAR» (*Llibre dels feits*, c. 9, p. 13).

25. «E AQUEL DIA QUE FÉU LA BATAYLA HAVIA JAGUT AB UNA DONA, sí que nós hoim dir depuys a son rebooster, qui havia nom Gil, e fo puyt frare de l'Espital [...], QUE ANCH A L'EVANGELI NO POC ESTAR EN PEUS [...]. E, ans que fos la batayla, volia's metre en Simon de Montfort en son poder per fer sa volentat,

peticions de pacte i de submissió d'un enemic que se li havia humiliat. Per si fóra poc, i aquest sembla ser, ben mirat, el motiu principal, la cavalleria reial va actuar amb un absolut menyspreu de les normes més elementals de l'estratègia militar (actuant com si els francesos fossin moros!)<sup>26</sup>. Aquesta és una raó devastadora a l'hora d'establir qui fou en definitiva el vertader responsable del desastre, i de la penosa situació de l'infant; una responsabilitat que la benintencionada coda o comentari patriòtic que tanca el capítol no pot esvanir<sup>27</sup>.

En tots els esmentats punts referits a la desfeta de Muret, la crònica reial ve a coincidir amb el caos descrit amb algunes brillants pinzellades èpiques a la *Canso* (140, 3057-3075, i versió 2003, pp. 211-212), on es destaca l'agosarada imprudència del rei Pere i el total desgavell produït en la seva host:

3061 El bon rei d'Aragó, quan els ha vistos,  
amb pocs companyons contra ells se n'ha anat.  
Els hòmens de Tolosa, tots, hi han corregut,  
que, ni el comte ni el rei, gens no han escoltat [...].  
I ell crida: «Jo sóc el rei», però no fou entès  
i llavors caigué mort aquí tot estès [...].  
Uns fugen per aquí, altres fugen per allà: no cap s'ha defensat [...].  
Aquell que viu n'escapa es té per benaurat<sup>28</sup>.

Aquesta mort desgraciada que va canviar el curs de la història fou tema de nombrosos *planhs* de trobadors antics i moderns, com ara el de Mistral, que és tot un epitafi<sup>29</sup>.

El regne d'Aragó s'havia quedat, doncs, sense rei, i l'hereu de la Corona romania en mans d'un enemic que, amb la caiguda de Tolosa de Llenguadoc (1214), va poder culminar més fàcilment la primera etapa de la croada. Durant més de dos anys, Simó va exercir una influència molt directa sobre el seu tendre ostatge (no sabem del cert en quina llengua, però cal suposar que en francès!), fins que aquest fou reclamat pels seus súbdits, i, per manament del papa Innocenci III (a qui el rei, agraït, anomena «el meylor

e volia's avenir ab él. E nostre pare no u volch pendre. E, quan viren açò lo comte Simon e aquels de dins, preseren penitència e reeberen lo cors de Jhesuchrist e dixeren que més amaven morir al camp [...]. E sobre açò, exiren combatre ensemps en una» (*Llibre dels feits*, c. 9, pp. 13-14).

26. «È AQUELS DE LA PART DEL REY NO SABEREN RENGAR LA BATAYLA NI ANAR JUSTATS, E FERIE EN CADA UN RICH HOM PER SI E FERIE EN CONTRA NATURA D'ARMES. E PER LO MAL ORDONAMENT E PER LO PECCAT QUE ERA EN ELLS, HAC-SE A VENÇRE LA BATAYLA, E PER LA MERÇÈ QUE NO Y TROBAREN AQUELS QUI EREN DEDINS. E aquí morí nostre pare» (*Llibre dels feits*, c. 9, p. 14).

27. «Car així ho ha usat nostre liynatge totz temps, que en les batayles qu'èls an feytes ne nós farem, de vençre o morir. E NÓS ROMANGUEM EN CARCASSONA EN PODER DEL COMTE, CAR ÈL NOS NODRIA E TENIA AQUEL LOCH» (*Llibre dels feits*, c. 9, p. 14).

28. «E: l bon reis d' Aragos, cant les ag perceubuts, / Ab petits companhos es vas lor atendutz / E l'ome de Tolosa i son tuit correguts, / Que anc ni coms ni reis non fon de ren creütz; / El escrida: "Eu so l reis!" mais no i es entendutz, / E loras cazec mortz aquí totz estendutz. / [...] Qui fug sa, qui fug la: us no s'es defendutz; [...] / Car cel qui vius n'escapa se te per ereubutz.»

29. «I trobair catalan», a *Lis isclo d'or*, Avinyó, 1876, p. 72, citat per Soldevila (1968, pp. 46-47): «Seguít di Catalans, vengué come lo vent, / brandant sa lança ben punxuda; / lo nombre e lo malastre aclapen lo bon dret / davant li barri de Muret. / Són tuti mort a nostra ajuda!»

apostoli, que de la saó que faem aquest libre en.C. anys passats no hac tan bo apostoli en la Església de Roma» (*Llibre dels feits*, c. 10, p. 14; Smith, 2004), el 1214 fou entregat a Narbona al vell germà del rei Alfons el Cast, el comte Sanç, regent de Provença i procurador del regne d'Aragó. Tal com disposava el testament de Maria de Montpeller (Soldevila, 1968, p. 37), Jaume, que tenia sis anys, fou lliurat als templers<sup>30</sup>.

Segons testimoni del capítol 11 del *Llibre dels feits*, Jaume va passar dos anys i mig a Montsó custodiat per cavallers aragonesos, provençals i catalans, en companyia del jove comte de Provença Ramon Berenguer V, del qual va separar-se plorant<sup>31</sup>. Aquest comiat tingué lloc el 1216, quan, mort el papa Innocenci III, Ramon VI de Tolosa recomençava a recuperar el seu comtat i arreplegava tropes catalanes per socórrer Tolosa de Llenguadoc (*Canso*, versos 5800-5802). L'any 1217, Jaume I sortia de Montsó i Ramon VI i el seu fill recuperaven Tolosa, amb ajuda dels catalans. Els tolosans comptaven, doncs, amb la clara connivència del comte Sanç, regent d'Aragó, quan la mort de Simó de Montfort (1218) davant dels murs d'aquella ciutat va crear una situació excepcional<sup>32</sup>.

L'anònim autor de la segona part de la *Canso*, en la seva glossa del solemne epitafi que consagrava de manera oficial l'ambiciosa carrera del cabdill croat, deixa prou clar, amb cruent sarcasme, quin era el sentiment majoritari del poble que aquell havia subjugat a sang i foc, i corrobora el gran interès documental de certs textos literaris:

Si, per matar hòmens i sang vessar,  
per fer perdre els esperits i per consentir morts,  
per creure mal consells i causar incendis,  
per barons destruir i avergonyir paratge,  
per les terres arrabassar i per orgull mantenir,  
pels mals encendre i els béns extingir,  
per les dones massacrar i els infants matar,  
pot algú en aquest segle Jesucrist conquerir,  
ell ha de portar corona i al cel resplendir (208, 2003, p. 402).

Davant el perill d'una nova intervenció catalana contra els croats, el nou papa Honori III havia reaccionat amb una severa amenaça adreçada al regent Sanç i també amb una butlla tant o més explícita, directament adreçada al rei en Jaume (que només tenia nou anys!), on deixava molt clar que qualsevol ajuda als tolosans comportaria l'extensió de la croada a Catalunya i a Aragó:

30. «E nós podiem haver laora.VI. anys e.III. meses. E agren acort [...] qui-ns nodriria. E acordaren-se tots que-ns nodris lo maestre del Temple en Montsó [...] en Guillem de Montredon [...] maestre del Temple» (*Llibre dels feits*, c. 10, pp. 14-15).

31. *Llibre dels feits*, c. 13, p. 16: «E [...] pres comiat de nós ploran [...]. E nós ploram ab él per la dolor del partiment, mas playà'ns molt per la sua anada».

32. El comte Sanç era pare de Nunó Sanç, comte de Rosselló i defensor del castell de Lorda contra Simó de Montfort. Nunó havia patit l'oprobri de veure com la seva dona, Peronella de Bigorra, es tornava a casar, sota pressió eclesiàstica, amb Guiu de Montfort, fill de Simó. Tant el pare com el fill eren enemics declarats del cabdill croat i, per consegüent, oposats als desigis del papa, raó per la qual la seva política bel·ligerant podia a la llarga resultar problemàtica, tant a Provença com a Aragó-Catalunya.

En cas contrari podries provocar-nos contra tu, de manera que nós i l'Església romana ens veiéssim obligats a oprimir el teu regne amb gents estranyes<sup>33</sup>.

Més clar, l'aigua! Vet ací un missatge ben difícil d'oblidar, especialment després de les dramàtiques vivències que havia tingut el nostre rei. Si a això hi afegim l'educació rebuda al costat de Simó de Montfort i dels templers, homes obsedits per l'ideal de croada i de lluita contra els infidels, trobem una explicació més que plausible de la futura *Real Politik*, que tantes crítiques li va ocasionar i que el va impulsar vers el sud, a la conquesta de territori musulmà, en comptes d'interferir en els problemes occitans. A mesura que, després de la mort del de Montfort, la ingerència de França en els afers d'Occitània va ser més i més directa, la intervenció catalana implicava una lluita oberta no solament amb l'Església, sinó també amb el regne més poderós de l'Europa del moment.

Jaume no va tenir, doncs, ganes de repetir l'experiència del seu pare ni d'anticipar la del seu fill Pere el Gran, i va deixar de banda el somni d'un estat pirinenc, al qual finalment va acabar renunciant de manera oficial en el Tractat de Corbeil (1258). Però el fet que no pogués ni un dit per ajudar militarment el seu oncle Raimon VII de Tolosa ni Ramon V de Provença, amb els quals sabem que es va entrevistar durant una visita a Montpeller feta el 1239, va causar una gran decepció en terres occitanes. Des d'aquesta perspectiva, és possible argumentar que les conquestes dels regnes de Mallorca (1229) i de València (1238) són el resultat lògic de la derrota de Muret.

### 3. LA PROTESTA CONTRA LA RENÚNCIA A OCCITÀNIA

Tanmateix el precedent de la mort del pare en defensa dels seus vassalls pesava en la memòria del col·lectiu occità, no solament com a model i precedent heroic del que era considerat per molts una obligació feudal, sinó perquè, segons el tradicional codi de l'honor, imposava al seu hereu l'exigència de vindicar la mort del seu pare.

Ambdues idees, les trobem ben presents en algunes de les composicions de clara intencionalitat política, cantades i difoses pels trobadors. Començaré el meu breu repàs, que de cap manera pretén ser exhaustiu, amb els testimonis que semblen més determinants a l'hora d'establir una antinòmia entre l'opció —lloada i beneïda per l'ortodòxia oficial i que convertia el nostre rei en un reconegut defensor de la fe cristiana— de centrar l'esforç de catalans i aragonesos en una croada contra els musulmans, o la de centrar-se en la defensa d'Occitània, que era en realitat una «anticroada» perquè comportava posar-se al costat de l'heterodòxia condemnada per l'Església.

Tot i que sabem que en la conquesta de València hi van participar contingents llenguadocians i occitans, ja que al *Llibre dels feits*, capítol 260, s'esmenta expres-

33. Butlles del 22 d'octubre i del 29 de desembre de 1217. Vegeu Soldevila (1968, pp. 141-145). Traduïm el fragment següent de la segona butlla, dirigida a Jaume I: «Alioquin ita posses contra te nos et Romanam ecclesiam provocare, quod regnum tuum per extraneas gentes comprimere cogemur».



sament l'arribada de l'arquebisbe de Narbona, «qui era hom coratjós» (c. 261), «ab. XL. cavallers e ab.DC. hòmens de peu, e havia nom Pere Amiel (*Amell*)» (c. 260)<sup>34</sup>, i al *Llibre del Repartiment* es fa esment dels *homines Montepesulani* (Ferrer, 2008, p. 105). Sembla que l'empresa no era ben vista per molts d'occitans, que la consideraven una traïció i una fugida endavant per obviar el vertader problema, que eren els francesos. Segons els defensors d'aquesta opinió, que cerca de provocar una desitjada reacció de retorn del rei a les seves arrels, Jaume no tenia res a cercar tan lluny dels seus orígens. Alguns trobadors deixen, a més, prou clar que una empresa s'havia dut a terme a costa de l'altra.

Aquesta tesi és prou evident en les composicions on es fa expressament esment de València o es crea una clara distinció entre els dos àmbits contraposats: *allà* (València) i Occitània. Seria el cas de Pèire Duran, anomenat el «satre (sastre) de Paernas», que, devers el 1238, es demana «com els aragonesos no abandonen llur empresa contra el rei de València per arrabassar als francesos les seves conquestes» (Milà, 1966, p. 156)<sup>35</sup>. El Sastret (Milà, 1966, pp. 156-157) segueix retallant la fama del nostre rei en un altre sirventès («En talant ai») on expressa la seva enemistat contra Jaume I, sentiment que justifica en els dos darrers bordons, on especifica que «la seva ajuda (militar) hauria resultat decisiva, i gràcies a ella els francesos foren vençuts, expulsats, presos i morts»<sup>36</sup>.

I el mateix ve a dir Bernat de Rovenhac (1242, 1261...). Fent servir un joc de paraules ben punyent i expressiu, s'inventa, com s'agradaven molt de fer els medievals, una divertida etimologia del nom del rei, que, segons diu, mereix ser anomenat *Jacme* («estic ajagut»), a causa de la seva indolent manca de reacció, interpretada com un evident signe de debilitat enfront dels francesos que li anaven robant els seus feus (Milà, 1966, pp. 164-165). Noteu que el trobador interpreta l'esforç esmerçat pel monarca en terres de sarraïns, *allà*, és a dir, a València, com una mera activitat compensatòria<sup>37</sup>.

Aquest trobador ens proporciona una altra mostra (Milà, 1966, pp. 166-167) de fins a quin punt la poesia era un poderós instrument polític, destinat a crear un estat d'ànim, en aquest cas utilitzat per a tractar d'activar possibles aliances amb Aragó i Anglaterra i atiar l'odi contra l'enemic comú: els francesos. I la cruel al·lusió a la ver-

34. L'esmenta també al capítol 284, p. 325, on diu que va rebre en recompensa els castells de Sueca i Favara i l'honor de la Saïdia a València.

35. Només faig referència en el cos del text al llibre de Milà, donant en nota la referència als treballs posteriors més o menys basats en aquella obra seminal.

36. «Sempre tindrè malvolença i enemistat / al rei en Jaume, que tan malament manté la seva paraula, / i els juraments del qual són fluixos i fal-laços [...] / i es comporta com un rei de cor miserable» («Tos temps serai malvolens et enics / Al rei Jacme que mal tenc sos afics, / Qu'el sagramen que'el feis son mals e trics [...] e el aisi com rei de cor mendics, / per que(m) paira si'l ven dan ni destrix. / El sieu secors fora-us ric et estort, / e desconfig frances e pres mort») («En talent ai»). Vegeu Nicolau (1909, p. 392), Hauf (1989, pp. 323-324), Aurell (1989, p. 152) i Riquer (1996, p. 940).

37. «Ja no vuelh de mi esmenda». Vegeu Nicolau (1909, p. 395), Riquer (1975, vol. II, p. 1371), Hauf (1989, p. 322) i Riquer (1996, pp. 943-944): «El rei d'Aragó sens dubte / deu ser anomenat Jacme (estic ajagut), / perquè li agrada massa jeure, / i sigui qui sigui qui li prengui sa terra, / ell és tan flac i tan complaent / que no s'hi oposa de cap manera. / I allà [a València] fa pagar car als traïdors de sarraïns / la vergonya i el dany que rep ací vers Limoges») («Reis d'Aragó ses contenda / deu ben nom aver / Jacme, quar trop vol jazer, / e qui que sa terra-s prenda, / el es tan flacs e chazit / que sol res no i contraditz»).

gonyant derrota patida a Egipte per l'exèrcit croat de sant Lluís de França (denominat irònicament «el rei que conquerí Suria»!) degué semblar especialment despietada a l'opinió pública francesa, commocionada per aquell desastre nacional. Bernat no s'està de rebregar aquella dura ferida, que presenta com a prova de la manifesta vulnerabilitat dels francesos, que no són tan poderosos com sembla i als quals qualifica despectivament de «gent vençuda». De passada, però, l'autor també fa burla dels reis d'Aragó i d'Anglaterra, que comparteixen la mateixa debilitat: no saben defensar els seus drets com cal. La pau, ve a dir, mai no es pot fonamentar en el deshonor ni en la indiferència davant els oprobis rebuts!<sup>38</sup>

Basti un altre exemple que confirma la tendència a crear una intencionada antítesi entre la indefugible obligació feudal de defensar Occitània i allò considerat com a mer escapisme. Sordel o Sordello (1220-1269), trobador italià evocat per Dant (VI, 74-75) i que possiblement va estar a la cort de Jaume el Conqueridor, al qual va dedicar un sirventès, va escriure més tard, a la cort de Ramon Berenguer IV de Provença, un *planh* a la mort (el 1236) d'un trobador ocasional i mecenes dels trobadors anomenat Blacatz (Milà, 1966, p. 145; 155-156; Riquer, 1975, vol. III i CII, 306, pp. 1464-1467). En aquesta composició, Sordel imagina que, mitjançant una espècie de comunió simbòlica, els diversos governants d'Europa (Frederic II, Lluís IX de França, Enric III d'Anglaterra, Ferran II de Castella, Jaume I, Teobald de Navarra, Ramon VII de Tolosa i Ramon Berenguer IV de Provença) assimilen alguna de les virtuts del cor del difunt. La composició combina així la doble funció de lloança del mort i de crítica social, i el rei en Jaume hi és blasmat a causa de la vergonyant pèrdua del Milhau, mentre que als altres comtes occitans se'ls recorda l'herència perduda i la necessitat de lluitar animosament per recuperar-la<sup>39</sup>.

En un sirventès atribuït al fill de Bertran de Born (Milà, 1966, pp. 158-159), el trobador comenta que el poder de Jaume I s'ha ben demostrat contra els musulmans d'al-Àndalus («Assats a de poder / mest sarrazis»), però el preu de tals victòries resulta elevat, ja que el rei no havia deixat veure mai més el seu penó per Montfort, i havia consentit ser espoliat dels seus feus pel comte de Tolosa, el qual, en connivència amb els

38. «D'un sirventes m'es grans voluntatz preza»: «Ambdós reis, el d'Aragó i el d'Anglaterra, han emprès una causa: la de no defendre la terra, ni fer mal a ningú que els en faci / [...] em fa vergonya quan una gent vençuda ens té així vençuts i conquistats [...]. De cap manera té pau el senyor poderós / que transforma la vergonya en indiferència» («Amdos los reys an una cauz'empresa / selh d'Arago et aisselh dels Engles, / que no sia per elhs terra defeza / ni fasson mal ad home qu'el lur fes / vergonha-m pren, quant una gens conqueza / nos ten aissi totx vensutz e conques / [...] Patx non a ges senher ab gran poder, / quan sas antas torna a non chaler»). Vegeu Nicolau (1908-1909, p. 395).

39. «IV. Del rey d'Arago vuell del cor deia manjar, / que aisso lo fara de l'anta descarguar / que pren sai de Marcella e d'Amilau; qu'onrar / no-s pot estiers per ren que puesca dir ni far [...]. V. Al comte de Tolosa a ops qu'en mange be, / si-l membra so que sol tener ni so que te; [...] e-l coms proensals tanh qu'en manje, si-l sove / c'oms que deseretatz viu guaire non val re» («Vull que el rei d'Aragó mengi del cor, puix que això el farà descarregar-se de la vergonya que rep aci en Marsella i Milhau; ja que d'altra manera no pot rebre honor per res que li digui o faci [...]. Al comte de Tolosa li és precís que en mengi bé, si es recorda del que solia tenir i el que ara té [...], i el comte provençal cal que en mengi, si li recorda que l'home que viu desheretat durant molt temps no val res»). Vegeu Nicolau (1908-1909, p. 392) i Riquer (1996, p. 940).

francesos, s'havia apoderat de Milhau i de Marsella i maldava per ocupar Montpeller. El poema també incideix, doncs, en un altre problema que, juntament amb la deliberada absència del nostre rei, va contribuir moltíssim a la victòria francesa: la desunió i les tradicionals desavinences i batalletes entre els mateixos occitans. Tanmateix, a la tornada, hi retrobem l'habitual *ritornello*: Jaume I és poderós en terra de moros, però allà on caldria veure onejar la seva senyera és a Occitània, on ha perdut l'honor<sup>40</sup>.

Com a contrast, en una composició de Guilhèm de Montanhagòl (1238-1268) (Milà, 1966, pp. 160-162), trobador al qual el nostre rei el 1238 havia concedit algunes possessions a la ciutat de València (Riquer, 1975, vol. III, p. 1329), aquest surt en defensa del comte de Tolosa, que encara lluitava contra els francesos, i, adreçant-se al rei en Jaume, afirma que tothom fa burla d'ell perquè, en contra de les suposades promeses que ha sentit a dir que ha fet, en realitat no «surt al camp» i abandona els occitans a la seva dissort. La queixa resulta encara més sagnant perquè el trobador hi expressa la convicció, cal suposar que compartida per molts, que el nostre rei tenia el potencial bèl·lic suficient i que la seva intervenció hauria comportat la victòria occitana<sup>41</sup>. Així ho fa pensar en un altre sirventès, en el qual Guilhèm manté que la col·laboració entre Jaume I i Raimon VII de Tolosa representava l'única possibilitat de salvació si es volia evitar que *Proensa* (Proesa/Provença), en mans de Carles d'Anjou, no es convertís en *Falhensa* (Error), ja que, segons ell, «si un no empara l'altre, els francesos, sense por, encara faran un salt més gran» (Riquer, 1975, vol. III, p. 1430).

Com hem vist, moltes de les composicions dels trobadors occitans permeten copsar esperances cada vegada més fallides d'un poble que se sentia abandonat a la seva dissort. Un cas especialment colpidor i d'un interès extraordinari és el de Bonifaci de Castella (1244-1265), cavaller que lluità amb abrandada convicció contra el destí advers, personal i del seu poble, amb el qual se sentia del tot identificat. Vertader heroi de la independència de Provença, en realitat ja perduda a partir del 1246, quan Carles d'Anjou va heretar aquell comtat, Bonifaci, que va defensar militarment el seu feu contra els francesos, també ho va fer literàriament, per mitjà de la poesia cantada. En un

40. «Un sirventès farai novelh, plazen / emais non fis; non m'en tendra paors / Qu'ieu non digua so qu'aug dir entre-nos. / Del nostre rey que pert tan malamen / Lai a Melhau, on solia tener / Qu'el coms li tol ses dreg et a gran tort, / E Marcelha li toll a gran soan, / E Monpeslier li cuget tolre antan [...] / Lo nostre rey assatz a de poder Mest Sarrazís; mas lai de vas Monfort / Volgra vezer hueimais son auriban / contra tots selhs qui'l van d'onor baissan» («Faré un sirventès nou i més agradable / que cap altre que mai hagi fet; / i la por no m'impedirà que digui allò que escolto que diuen entre nosaltres / sobre el nostre rei, / que de tan mala manera està perdent allà a Milhau, / on abans dominava, ja que el comte [de Tolosa] li arrabassa sense dret i amb gran injustícia, / i li pren amb gran cura Marsella, / i abans va estar a punt de robar-li Montpeller [...]. El nostre rei té prou poder amb els sarraïns, però allà, devers Monfort / voldria veure el seu penó / contra tots aquells que minven el seu honor»). Vegeu Nicolau (1909, p. 393), Aurell (1989, pp. 140; 315) i Riquer (1996, p. 941). Riquer (1975, vol. II, p. 951) no està segur d'aquesta atribució.

41. «Bel m'es quant d'armatz vai refrim [...]. Si'l rei Jacme, cui no mentim, / Complís so que'el e nos plevim, / Segon qu'auzim; / En gran dolor. / Fóran ab plor / Francés, qui qu'o desvuelha; / E quar defalh, / Qu'adés no salh, / Tot lo mons lo'n reiruelha» («Si el rei en Jaume, al qual no mentim, / complís això que ell i nós vam tractar, / segons hem sentit; en gran dolor estarien i en plor / els francesos, / sigui qui sigui qui s'hi oposi, / i com que ens falla, / ja que no surt al camp, / tot el món se'n burla»). Vegeu Nicolau (1908-1909, p. 394).

sirventès escrit «ab digs cozens», o sigui, amb «mots punyents», s'adreça «als pobres i tristos provençals» subjugats, als quals acusa de *recrezens* o covards, perquè els francesos «amb la seva malvada gent salvatge, / no solament no els deixen ni les bragues, / sinó que els consideren menys de no res» («esti frances, a l'avol gen savaya / ans los tenen tant en menhs de non-re [...] que non lur laysson braya»).

Bonifaci, durant la sublevació de Marsella del 1262, va poder fugir i refugiar-se a Montpeller i més tard, com tants d'altres, a Catalunya, on sembla que tractava d'aprofitar l'evident fet que el príncep Pere no tenia la mateixa percepció del problema occità que el seu pare. En un altre dels seus sirventesos («Era, pueis yverns es»: Milà, 1966, p. 163, i Riquer, 1975, vol. III, p. 1381), Bonifaci planteja de manera ben clara les dues grans obligacions que, com hem tractat d'apuntar, segons la brama popular representada pels trobadors, tenia el rei en Jaume: la de defensar els seus vassalls i la de la venjar la mort ominosa del seu pare:

I el dèbil rei de qui és Aragó,  
tot l'any mou plets i estima els xafarders,  
i millor li aniria, al meu parer,  
que reinvidiqués amb els seus barons,  
els drets de son pare, que era valent i lleial,  
i fou mort entre els seus veïnats,  
fins que l'hagués venjat dues vegades<sup>42</sup>.

No hem esgotat ni de lluny el repertori, però crec que amb les mostres aportades ja resulta possible fer-se una idea de la intencionalitat i del to agosarat i vindicatiu d'aquest tipus de composicions de caire polític.

#### 4. POESIA ÀULICA

El que hem dit fins ara podria fer creure que tota la poesia referida a Jaume I li era oposada, mentre que de fet no és així i se'n poden adduir algunes mostres molt més positives. No manquen, per exemple, les composicions àuliques de tipus joglaresc més convencional, destinades a plantejar al rei alguna més o menys descarada petició de donacions. Seria el cas de la *tenso* entre Guilhèm de Mur i Guiraut Riquier, trobador de Narbona que va conèixer personalment el rei en Jaume a Montpeller el 1265 (Milà, 1966, p. 331). En aquesta composició jocosa, ambdós trobadors deixen caure que el rei els havia demanat que l'acompanyessin a la campanya de Múrcia («Lo valen rei nos vol menar, en Guirauts vas Mursi'abdos [...] E vol, que'l anem ajudar»). Mentre que Guiraut replica amb humor que els fets d'armes no són afer de joglars, i passa per complet de l'aventura proposada, tot indicant que el rei, que a Montpeller no els havia fet

42. «E-l flacs reis, cui es Aragos / fa tot l'an plachs, aman gasos; / e fora-ill plus bel, so m'es vis, / qe demandes am sos baros / son paire, q'era pros e fis, / qi fon morts entre sos vesis / tro fos dos tants aqitiat.» Vegeu Nicolau (1908-1909, p. 394) i Riquer (1996, pp. 945-946).

cap donació, els farà rics quan torni de Múrcia, Guilhèm, en canvi, es mostra disposat a anar a defensar la fe, a condició, però, que el rei l'equipi com un cavaller, amb un bon corser i l'arnès necessaris<sup>43</sup>.

Cerverí de Girona (1988, vol. II, pp. 148-149) és també autor de composicions àuliques similars, com ara «Trop m'enuig de cortz anar / e de juglaria», anterior al 1276, on la lloança va relacionada amb la petició directa al rei d'una pensió que permetés al trobador deixar de pidolar com un joglar:

Rei que viu sense que ningú iguali  
el seu mèrit, no crec que em digui  
que no, de donar-me de menjar,  
que jo sé que quedaria malament<sup>44</sup>.

Però en altres poemes, com en el seu interessant «Maldit-Bendit» (Cerverí de Girona, 1985, vol. I, pp. 39-89; Hauf, 1989, pp. 324-327; Cabré, 1999, pp. 45-46), escrit el 1271 per celebrar el present d'alguns castells al regne de València (Tàrbena, Moixent, Finestrat i Carrícola) que el rei havia fet a la seva amiga Berenguera Alfonso, hi trobem fragments de molta més volada. A més d'altres encomis i encensades<sup>45</sup>, en destacaria la tesi segons la qual el rei mai no hauria conquerit València si no hagués estat per l'amor de la seva estimada Berenguera! En aquesta interessant composició, basada en una *tenso* en pro i en contra de les dones en la qual, tal com sembla insinuar Cerverí, el rei havia jugat un paper arbitral, en presència del seu confessor Ramon de Penyafort (i en contra de les opinions d'aquest), el poeta identifica «fina amors» amb «fina valor» i acaba ensabonant el rei en Jaume sotmetent-se al seu superior judici literari<sup>46</sup>. L'argumentació és nítida i d'una lògica gairebé sil·lògica: si «tots els béns del món / vénen d'amor i existeixen per amor» (versos 651-652: «si tuyt li bé del món

43. «Guilhem de Mur, que cuia far [...] Guilhem, le reys lay fay anar / Selh, que son d'armas coratiós, / E non es de mi ni de vos / Fag d'armas ni de nulh ioglar; / [...] Cant er tornatz, nos dara tant, so cre, / Qu'en sem rixx, per qu'eras no-ns don res. // [...] Guiraut, sol que que-m don bon destrier / Lo reys e rossí e saumier / E l'autr'arnès, c'al mieu par se cové, / Yeu la'narai per mantener la fe.»

44. «VI. Reyx qui viu sens par / de pretz, no crey que ja-m dia / de no, de manjar: / qu'eu say que mal l'estaria.» Cerverí adreça la tornada a l'infant Pere, de manera que així s'assegura el beneplàcit de pare i fill, tot i que ja sembla un índex de preferència o de millor relació personal: «VIII. L'enfan<s> Peyre par / qu'empar pretz e cortesia» («L'infant Pere sembla que empari el mèrit i la cortesia»).

45. Com ara aquesta: «e par / que Déus l'à fayt part tots / valens, c'a una vots / li dison, per lo món, / rey fi e d'enjan mon. E eyl, —car axí és / bos, savis e cortés» («i sembla que Déu l'ha fet valent sobre tots, que a una veu l'aclamen, per lo món, / rei gentil i net d'engany. / I ell —ja que és tan / bo, savi i cortès»).

46. «Al bon rei d'Aragó / pare de mèrit, fill de do, / vull pregar —ja que ell sabria millorar / tots els comtes i reis / de les tres religions / en seny, cortesia / i cavalleria / i tota virtut escaient / que ha de tenir un rei que s'estimi— / que si en aquest escrit / he dit algun mot mal dit, / que ell es digni esmenar-me. / Ja que pertoca al savi que ensenyi / els necis ignorants» (versos 525-539: «Lo bon rey d'Aragó, / par(e) de prets, fill de do, / vull per mercé preyar / —car sabri'esmenar / tots los comptes e-ls reys / de totes les tres Leys: / de sén, de cortesia / e de cavalleria / de tots fayts benestans / c'aver deu reu<s>s presans— / que si en est escrit / ai eu null mot mal dit, / qu'él esmenar mi deny. / Qu-l savi tany qu'enseny / los pecc pauc ensenyats»). Té raó Coromines quan assenyala que la referència *pare de / fill de* és una clara lloança a Pere el Catòlic i a Pere el Gran.

/ vénon d'amor, e-y són»), i els hòmens són valents a causa de les dones, la conquesta d'una ciutat com València, l'etimologia mateixa de la qual (*valens-valentis*) deriva de «valor», no pot ser cap excepció!<sup>47</sup>

Cerverí juga amb la paranomàsia *València-valent-val*, relacionant així l'etimologia de la ciutat amb la virtut reial. En aquesta clara defensa de les febleses amoroses del rei en Jaume, Cerverí arriba a proclamar que l'amiga del rei fou la causa eficient de la conquesta del regne de València! I això davant les barbes venerables del confessor reial, el gran canonista dominicà sant Ramon de Penyafort, que tots sabem el que pensava d'aquests afers amorosos, tal com confirma amb pèls i senyals la llegenda del seu miraculós viatge *super undas*<sup>48</sup>.

Un altre exemple de poesia àulica ben digne de ser tema d'una representació cortesana és la «faula del rossinyol» del mateix Cerverí (Cerverí de Girona, 1985, vol. I, pp.102-126). Es tracta d'una bella narració al·legòrica en què un esparver dialoga des d'una pomera amb un rossinyol dins d'un bell jardí, on apareixen també les figures de «Dret», escuder de la senyora, «Pau entre el Rei i l'Infant». La composició resulta ser una elucubrada celebració de les paus entre el rei en Jaume i el futur Pere el Gran, celebrades a Xàtiva el 1273. El poeta juga amb els noms dels personatges de la faula i n'extreu un complicat simbolisme en el qual apunta profèticament que Pere serà rei, afirmant també que, de la mateixa manera que és possible establir una relació entre els noms, i «el fill es fa del pare», d'ara endavant ambdós restaran conciliats<sup>49</sup>.

47. Vegeu els versos 543-556: «En Jacme, sényer meus / per gràcia que Déus / li det, rey<s> d'Aragó, / per dreyt e per raysó, / de Mallorca atretal, / e del regne leyal / qu'és València dits / —quar és ben vers mos dits, / que, si valens no fos / no-n fóra poderós: / car València val, / e per nom natural / vol senyor, totavia, / c'adreys e valens sia» («En Jaume, senyor meu / per gràcia que Déu / li donà, rei d'Aragó, / per dret i per raó, / i també de Mallorca, / i del regne lleial / dit València / —car és ben ver el meu dit, / que, si no fos valent / no hi tindria poder: / car València val, / i per nom natural / vol necessàriament senyor / que sigui just i valent»).

48. «Maldit-Bendit», versos 611-619: «[...] e d'ayssò trasc actors / —reys e emperadors / que han estat e són—, / denan frayre Ramon / —un bon presicador / que ha per confessor— / c'om per donn'és valens» («[...] i va aportar auctoritats / —de reis i d'emperadors / passats i presents— en presència de frare Ramon / —un bon predicador / que és el seu confessor—: / que l'home és valent a causa de la dona»). Un dels miracles més cridaners del sant fou, segons la tradició, el seu viatge *super undas*, damunt del seu mantell, des del port de Sóller (Mallorca) fins a Barcelona. El motiu fou la prohibició reial de transportar el frare a Barcelona, perquè aquell brillantíssim dominicà, tan rellevant per a la cultura catalana i europea del moment, fart d'amonestar en va el rei que abandonés la seva amistançada, volia deixar-lo i retornar al seu convent de Barcelona. A la capella que porta el nom d'aquest sant, els pescadors del port de Sóller veneren un retaule gòtic que descriu aquest prodigi. Vegeu Valls i Taberner (1936, pp. 159-163), amb la versió d'aquesta llegenda que el pare Diago va copiar del dominicà català fra Jaume de Sant Joan, el qual l'havia posada per escrit el 1456 i sentida contar a la vila de Sóller durant la seva joventut. Val a dir que, segons la versió popular actual, fou el rei qui va fugir del frare i el va deixar abandonat a Mallorca sense possibilitat material de retornar a Catalunya!

49. La tècnica del fragment cabdal (versos 389-407 i 410-413) recorda els trenclacloques i malabarisms ecdòtics dels talmudistes: «E puys ell dits: “gardats, / sényer Dreyts, vós e Pats: / bé veset èr jardí: / per qué ja 'Jacme' di; / trays del rossinyol l'er (R) / e l'e de l'esparver (E) / e del jardí la y, (Y) / e dirà 'Rey' axí”. / Lo Rey Jacme avem, — / dix Pats, —sol l'als trobem!” / “Trobar sí farem bé, / que-l pomers mou en pe, (P) / e en e l'esparvé(r)s; (E) / donchs, serà l nom entés / si y metets del Rey l'y, (Y), / e la er atressí; / ab la e que y tornets, (E), / 'Peyre' y trobarets. / Bé vesets, ez eu vey, / que 'en Peyre trob'om Rey [...]” Donchs pus l'us en l'autr'és, / e l'us, de l'autre's fès, / e-l duy nom són en hu, / lor fayt seran comú / d'er' enan; e

Al repertori d'aquest mateix poeta, hi trobem una altra composició relacionable amb esdeveniments de molta rellevància política, també esmentats a la crònica jaumina. El juny del 1275, l'infant Pere va fer negar al riu Cinca el seu germanastre Ferran Sanxis, cap de la revolta civil, solucionant així de soca-rel el problema successori i mostrant el seu tarannà decidit enfront de la noblesa rebel. Aquesta dràstica acció, justificada per raó d'estat, trobà un atenuat ressò en la memòria del rei en Jaume (c. 550 del *Llibre dels feits*, p. 379)<sup>50</sup> i sembla relacionada amb el sirventès «Ra·m luny a joy e chan» del repertori de Cerverí, on aquest explica, en el seu llenguatge volgutament críptic, que «l'altre dia, prop del Cinca, a Montsó, va sentir un gran tumult i va veure gent plorant que portava un cos mort». Tot i que, segons Riquer (1979, p. 303), la composició seria fruit d'una «indignada actitud del poeta» que «no pudo tolerar este hecho fratricida», Soldevila (1995, p. 375) ja féu remarcar que «és molt confusa i que el to, si es tractés de la mort de Ferran Sanxis contrastaria amb l'elogi que hi fa de l'infant Pere». Coromines (Cerverí de Girona, 1988, vol. II, p. 139) cercà d'obviar aquesta objecció<sup>51</sup>, mentre que la crítica més recent considera que, amb aquest text de volguda ambigüitat, el poeta en el fons tractava d'exculpar el futur Pere el Gran<sup>52</sup>.

---

seran / d'un cor e d'un talan; / e no·s partiran mays» («I després ell va dir: “mireu, / senyor Dret, vós i Pau: / bé veieu el jardí: / on ja fa referència a ‘Jaume’; si traieu la *r* del mot *rossinyol* (R) / i la *e* de l'*esparver* (E) / i la *i* de *jardí* (I) / dirà ‘rei’, així”. / Tenim el rei en Jaume —va dir Pau—, trobem ara la resta! / Ho trobarem així bé, / ja que el mot *pomer* comença amb *pe*, (P) / i el d'*esparver* amb *e*; (E) / aleshores coneixereu el nom / si hi afegiu la *i* de *rei* (I), / i també la *r* (R); / i si hi afegiu la *e* (E) / trobareu ‘Peire’. / Bé veieu, i jo també, / que trobem ‘Peire Rei’ [...] Doncs, ja que l'un es troba en l'altre / i un procedeix de l'altre, / i els dos noms s'integren en un, / el seu destí serà comú / d'ara endavant; i seran / d'un cor i d'un voler, / i no es separaran mai més»). Indico entre parèntesis les majúscules que en el poema figuren al marge dret formant l'acròstic REY PEYRE. Vegeu Riquer (1979, p. 302), Hauf (1989, pp. 326-327) i Cabré (1999, en especial pp. 165-166) pel que fa a l'ús dels *aenigmae*.

50. «[...] vench-nos ardit en qual manera l'infant en Pere [...] havia pres [...] Fferran Sànxex, e que l'havia feyt negar. E a nós plach-nos molt quan ho haguem hoït, per ço car era molt dura cosa que ell era nostre fiyl e era's levat contra nós, al qual nós tan de bé havíem feyt e tan honrat heretament havíem dat.» Fins a quin punt Ferran, a més de ser el capítost de la revolta dels barons, tornant de la fallida croada a Terra Santa, s'hauria deixat seduir per Carles d'Anjou involucrant-se amb els enemics d'Aragó, en una conspiració contra el seu pare i germà, ho especifica Desclot, c. 58-59 (Soldevila, 2008, pp. 144-149), segons el qual els barons catalans odiaven l'infant Pere perquè no tolerava els seus robatoris i les seves males pràctiques. Vegeu Soldevila (1995, pp. 349-379, en especial pp. 376-377).

51. «tot seguit de condemnar l'assassinat de l'Infant bord (no sense gran coratge), sembla insinuar, a fi d'atenuar el crim dels cortesans de Pere el Gran, i eximir el mateix Pere, que en realitat és degut a aquests poderosos» (la noblesa decadent criticada en el poema).

52. Vegeu Cabré (1999, pp. 13-14), que molt discretament no s'està de dir que estem davant d'un text bastant críptic (*rather cryptic*), i que, encara que s'hi parli d'una «mala mort» que no pot ser oblidada, Cerverí tracta de salvar l'infant Pere de la responsabilitat del terrible afer («Cerverí is shifting the blame away from Prince Pere»). «Tot i que, a causa de la seva ambigüitat, no puc acabar d'explicar aquest poema, em sembla», diu Cabré, «més probable que Cerverí segueix ací la seva d'altra banda consistent política de defensar els interessos de l'infant Pere» («although I cannot offer a complete account of the poem, given this ambiguity it seems more likely that Cerverí is following this otherwise consistent policy of defending Prince Pere's interests»).



## 5. LA INVITACIÓ A LA CROADA

Acabem de referir-nos a la cruel mort de Ferran Sanxis, un dels integrants de la malaguanyada expedició catalana a Terra Santa, que, desembarcat a Acre, arribà a participar en algunes batusses contra els musulmans. De fet, el tema de la croada era un tòpic de la poesia trobadoresca i no manquen els trobadors que conviden el rei en Jaume a prendre part a la conquesta de Jerusalem.

Jaume, als capítols 476-493 del *Llibre dels feits*, explica la seva frustrada temptativa de participar en una croada tradicional, a la qual se sentia especialment cridat per Déu. Com ell mateix detalla al capítol 534 del *Llibre dels feits* (Bruguera, 1979; Hauf, 1989b, pp. 20-28; 2003, pp. 328-338), durant el Concili de Lió (1274) fou ell qui va rompre el sepulcral silenci de l'assemblea i s'oferí al papa per a la dita empresa, oferiment que el pontífex acceptà complagut<sup>53</sup>. La idea ja li rondava pel cap el 1245 i el 1260 (Marcos, 1996, pp. 218-221; 302-313) i la petició de col·laboració dels mongols el degué acabar de convèncer que el projecte formava part d'un esquema providencial. La temptativa del 1269 és prou documentada (Carreras, 1909; Marcos, 1996, pp. 359-439; 2007) i, pel que Jaume mateix explica al capítol 466 del *Llibre dels feits*, almenys intencionalment, no fou la primera.

Les tècniques emprades per convidar el rei a anar a Terra Santa són variades. Així, Guilhèm de Mur ho va fer recorrent a la intercessió de Sañç, fill del rei i arquebisbe de Toledo, ordenat prevere en aquella seu el 1268<sup>54</sup>, mentre que Olivier lo Templier (Milà, 1966, vol. I, pp. 336-337) presenta la croada jaumina com una possibilitat de venjar el desastre patit per sant Lluís de França<sup>55</sup>. Guilhèm, que proclama els mèrits precedents de Jaume, conqueridor «de Tortosa fins a Biar i Mallorca» i «el més valent del món en fets d'armes», fa una afirmació que ara pot semblar exagerada, però que, ben mirat, respon a les avaluacions dels experts del moment: «Si el rei en Jaume, amb una tercera part de la seva gent / passés allà, fàcilment podria restaurar / la pèrdua i el dany i recuperar el sepulcre.» I és des d'aquesta convicció que en la tornada final expressa el desig de veure el «Rei d'Aragó, armat, / amb mil vassalls [...] en camp florit».

53. «E ab aytant calaren tots. E sobre açò nós tornam-nos a l'apostoli e dixem-li: "Pare sant, pus negú no y vol dir, irem-nos-en nós"» (*Llibre dels feits*, c. 534, p. 371), frase que, en el context de la narració, i en especial del que més tard diu el papa al capítol 539, només es pot interpretar com un oferiment de participació d'anar a la croada proposada.

54. «D'un sirventes far mi sia Dieus guitz [...]. L'Archivesque prec de cui es Toleta / qu'amoneste lo bon Rey d'Arago / que per complir son vot en mar se meta / e per tener en pes son bon resso» («Prego a l'arquebisbe, senyor de Toledo / que amoneste el bon rei d'Aragó / que s'embarqui per complir el seu vot / i per conservar la seva bona fama» (Milà, 1966, vol. I, pp. 329; 331; Nicolau, p. 402; Hauf, 1989, pp. 327-328; Riquer, 1996, p. 952).

55. «Estat aurai lon temps en pessament», cobla I. Dóna també el text complet Riquer (1975, vol. III, pp. 1475-1477). Segueix III: «Rey d'Arago, de tot mal non chalen, / qu'avetz conquist de Tortos'a Biar / e Malhoga, sovenga-us d'otremar / [...] E car vos es del mon lo pus ardit [...] IV. Si-l rey Yacme ab un ters de sa jen / passes delay, leu pogra restaurar / la perd'e-l dan e-l sepulcre cobrar, / [...] VI. Rey d'Aragon, volgra-us vezer garnit / ab mil vassalhs vostre en cam florit.» Vegeu Nicolau (1908-1909, p. 402) i Riquer (1996, p. 952).

D'altra banda, el trobador Guilhèm d'Autpol (1269-1270), que també dona mostres d'una total confiança en la viabilitat de la croada jaumina, exposa al nostre rei en Jaume una *tenso* o discussió que va tenir en somnis amb el mateix Déu, al qual critica la seva passivitat davant dels sarraïns. Déu li replica, queixant-se que «els cristians es comportin falsament / perquè ni comtes ni ducs ni prínceps ni el clergat / no reclamen el seu sant Sepulcre», raó per la qual amenaça de privar-los dels seus béns i sepultar-los a l'infern. Déu contraargumenta també que «si els prínceps i els prelats l'estimessin un poc, / recordarien com va morir en la creu [...] / i anirien amb gust a la croada». La tornada és una vertadera exaltació del «rei d'Aragó, pare i fill de valor / castell de mèrit, font d'allò perquè hom val», en què el trobador explica al rei que si li comunica el seu somni és perquè està segur que el portarà «a bona fi amb vostra franquesa» (Riquer, 1975, vol. III, 321, pp. 1520-1523; Riquer, 1996, p. 952)<sup>56</sup>.

Ja és més dubtós que el sirventès de croada de Cerverí «En breu sazó» (Cerverí de Girona, 1988, vol. II, pp. 123-128) fóra escrit amb motiu de l'esmentada expedició del 1269 (Marcos, 1996, p. 376). Una raonada hipòtesi recent (Cabrè, 2005, i Cabré, 1999, pp. 16-17) proposa de relacionar-lo amb els fets del 1274 als quals ja ens hem referit més amunt. En realitat, molts dels arguments de Cerverí són tòpics del gènere, però el que sabem que va passar a Lió brinda, potser, certes claus interpretatives més segures. D'una banda, el trobador pot denominar amb fonament *tartz* o reticents a participar tots els monarques europeus, tret del nostre. En segon lloc, l'exagerat tribut que el papa va exigir al nostre rei per a coronar-lo era una mostra indignant de la proverbial cobdícia eclesiàstica; finalment, hi ha el tema dels barons rebels (que podrien canalitzar molt millor les seves energies!), relacionat amb la ja esmentada traïció de l'infant Ferran, a causa de les maquinacions de Carles d'Anjou, personatge demonitzat per la propaganda catalana anti angevina i que era sabut que organitzava croades destinades a fomentar els seus mers interessos personals<sup>57</sup>. Allò que fins ací resulta evident és la importància històrica i documental d'aquestes composicions trobadoresques, que no solament acompanyaren el rei durant la seva vida, sinó que el van glorificar després de la seva mort, el 27 de juliol de 1276.

56. «I. [...] De crestians com reinhon falsament, / car no deman lo sieu sant monument / comte ni duc ni prinse ni clerisia [...]. V. [...] si·l prinse ni·l prelat / m'agueson jes d'amor en lur corage, / que·ls sovengues ab vera caritat / com fuy en cros mes per l'uman linhage, / cascus fora volontos del passaje, X. Rei d'Aragon, pair·e fil de prozeza, / castel de pres, fons de so per c'om val, / mon dom ie·us dic, seinher, si Dieus vos sal, / que·l menares en dreg vostra franqueza.»

57. Vegeu les al·lusions més directes al nostre monarca: «I. [...] que·l reys Jacmes, ab mans, crey que·s plevischa / pel loc de Deu cobrar e pels turcs tondre, / sol Roma·ls prest» («El rei en Jaume, amb molts, crec que es comprometrà / a recuperar la terra de Déu i a tondre els turcs, / si Roma els ajuda»). «II. [...] per qu·l rey prech d'Arago que·s garnisch / e pas la mar per totz los tartz confondre» («[...] perquè prego al rei d'Aragó que s'armi, / i que passi la mar, per confondre tots els tardans»). A Hauf (2003, p. 339), ja hi trobareu l'objecció a la traducció de *tartz* com a «tatars» o «tartres», basada en el projecte de col·laboració amb els mongols, que el llibret d'Aitò de Gorigos tractava de propiciar.

6. ELS *PLANHS* PER LA MORT DEL CONQUERIDOR

El *planh* era un gènere líric occità eminentment elegíac que, d'acord amb la tradició clàssica del *planctus* llatí o dels *Klagelieder* germànics, combina l'elogi ditiràmbic del difunt amb la pregària per la seva ànima. Tenia una estructura i un contingut més aviat formularis, i per això previsibles, amb tendència a la repetició de tòpics, de manera que la majoria de composicions semblen fetes per encàrrec i amb la clara finalitat d'aconseguir el favor dels hereus del mort.

Es conserven, com a mínim, dues d'aquestes composicions dedicades a Jaume I. L'autor de la primera, de set cobles capfinides (Milà, 1966, vol. I, pp. 174-177), és Mateu de Carcí o Quercy (1276), que al final (IX) confessa haver-lo escrit perquè, ultra l'estímul de la possible retribució que pugui rebre dels fills del rei, l'«estimava més que a tots los altres reis» i per això volia que «tothom el plorés» i que durés la seva fama. Mateu comença (I) manifestant la seva tristesa per la mort del «millor rei de tots / complit en mèrit i en tota bona qualitat». Entre les virtuts «del bon rei d'Aragó», en destaca alguna relacionable amb el *Llibre dels feits*, ja que afirma que «era franc, humil, de poques paraules / i de grans fets» (III); el més valerós, no solament de totes les testes coronades d'Espanya, sinó d'arreu del món, i el qui més havia enaltit la creu i lluitat contra els infidels. Per això, els seus dominis, personificats (Catalunya, Aragó, Sardínia i Lleida), són convocats a plorar-lo, com fan els bretons amb Artur. La mitificació cavalleresca (III-IV), representada per aquesta evocació artúrica, va acompanyada d'una espècie de canonització religiosa (no debades aquest rei, tot i els seus pecats, fou recordat amb el títol del sant rei en Jaume!) (Rubio, 2008, p. 138), i la composició es tanca (VIII) fixant l'atenció en una d'aquelles coincidències que agradaven tant als homes medievals: Jaume havia mort un dia després de la festa del seu sant patró, la qual cosa el predestinava a convertir-se en un altre sant Jaume. El nucli del poema el constitueixen una cobla que explica l'abstrús simbolisme de la gloriosa corona que ara porta el rei (V), l'habitual increpació a la mort que s'emporta sempre els millors (VI), així com la també inevitable invocació a la misericòrdia divina (VII). Tot plegat es tracta d'una de tantes obres de circumstàncies que interessa pel tema que tracta més que no per la qualitat literària<sup>58</sup>.

58. «Tant suy marritz que no m puese alegrar». El text és fàcilment assequible a Riquer (1975, vol. III, 325, pp. 1541-1544). Vegeu també Nicolau (1908-1909, pp. 405-407), Hauf (1989, pp. 328-329) i Riquer (1996, pp. 952-953). Destaco només els conceptes cabdals resumits més amunt: «IX. Matieus a fait per dol e per corrotz / son planh del rey qu'amava mays que totz / les altres reys, e que totz hom se n planha, / e que l sieus noms puesqua el mon remaner, / e que n puesca dels filhs del rey aver [...]» I versos 7-8: «[...] car fallitz m'es lo melher reys de totz, / per pretz complitz de tota bona manha [...] / II. [...] quar ylh era francx, humils, de paucx motz / e de gran faitz, si que sobre ls reys totz / que hom aya ja trobatz en Espanha, / era pus alt per valor conquerer [...]. III. [...] anc princeps negus melher no fo / del nostre temps de sa ni de la mar, / ni tant aya fach sobre la gent canha, / ni tant aya eyssausada la crotz. / [...] quar ben devetz aitant de dol aver / cum per Artus agron silh de Bretanha [...]. VIII. [...] e Dieus a l mes ab Sant Jacm'en companha, / quar l'endema de Sant Jacme per ver / le reys Jacme feni, qu'a dreyt dever / de dos James dobla festa ns remanha».

En l'altre *planh*, de Cerverí de Girona (1988, vol. II, pp. 188-189), hi trobem també els elements característics del gènere: l'acumulació de lexemes que encomanen la tristesa (I i III), l'exaltació de les virtuts reials: cortesia, honor, cavalleria, generositat, poder i pietat, mèrit, etc., presentades, primer (II), a manera d'invocació o d'insistent lletania litúrgica: «rei d'honor, rei de cavalleria / rei noble, que es feia obeir de tots, / rei pietós, rei de mèrit i de gràcia/ rei de mercè»; o en forma acumulativa: «senyor bo, vertader, sense mentir, / dels bons el millor, cortès sense vilania», etc. (IV). Finalment, tal com era costum, no hi manca la típica pregària final, primer a Crist, perquè rebi en la seva glòria el rei mort i ajudi el nou rei en Pere a governar amb justícia (V), seguida d'una doble tornada. A la primera (VI), hi trobem significativament repetida la paraula clau «mercè», de manera que, quan el poeta recorda a la Mare de Déu que ja que el rei fou sempre misericordiós és lògic que trobi també misericòrdia a l'altre món, el lector recorda que la Mare de Déu de la Mercè, patrona de Barcelona, ho era també de l'orde de la Mercè o de frares mercedaris destinats a la redempció dels captius, orde que estava sota el patrocini reial. A la segona tornada (VII), Cerverí arriba a dir que renuncia al cel, si no ha de trobar-hi els seus dos protectors: el rei i el comte Ramon de Cardona!<sup>59</sup>

En conclusió: tot i que el coneixement que tenim de la literatura de l'època és relativament limitat, no ho és tant que no tinguem uns testimonis ben interessants, que confirmen el que sabem per altres camins, o gràcies al fascinant i extraordinari testament literari que ens va llegar el rei en Jaume. Tot i les lloances d'alguns trobadors vinculats a la cort, com ara Cerverí de Girona, el missatge d'aquelles veus que emergeixen del passat i que hem evocat ara i ací no és gens sentimental, com semblava insinuar Espinàs, fart de tòpics jocfloralescos. I es tracta d'un missatge encara de candent actualitat. Els trobadors occitans demanaren al seu rei que no abandonés el seu dret enfront de l'investida de la força bruta dels qui no tenien raó. El rei, determinat per unes circumstàncies personals difícils de superar, va cedir, i la història d'Occitània fou la que fou.

Potser, doncs, en comptes d'enterrar per sempre més sota l'arena, com recomanava Espinàs, aquelles velles cançons que encomanen la tristesa d'un fracàs polític potser tanmateix inevitable, valdria més aprendre'n la lliçó que també se'n desprèn, i que ens va llegar el fill del Conqueridor, Pere el Gran: que la renúncia als propis drets i a la raó davant la força bruta sol tenir repercussions històriques que fan canviar el destí i la història dels pobles. Aquelles veus crítiques, que no solament lloaven el rei, sinó que també sabien recordar-li les obligacions morals i les raons més autèntiques del seu poble, no són mers documents històrics i literaris dignes d'estudi, són també un exemple o model de vigilància activa i militant.

59. «II. [...] que de servir era reys, e d'onor, / reys d'enantir, reys de de cavaylleria, / reys francs, e'a totz se fazi'a obezir, / reys piados, reys de pretz <e> grazir, / reys de mercè [...]. IV. Car bon seynor, vertader, ses mentir, / dels bos myllor, cortés, ses vilania [...]. V. [...] prec que·l bon rey no laix de si partir, / e faça·fyll en Peyre dreit regir [...]. VI. Mayre de Deu, a vóss deyn sovenir / que·l Reys no volc anc a mercè falir, / e trop mercè delay, pus çay l'avia [...]. VII. No voyll aver paradís ne·l dezir / si·l Reys no'y és, e'n Raymon<z>»

## BIBLIOGRAFIA

- ALVIRA, Martín (2002): *12 de septiembre de 1213. El jueves de Muret*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- ASPERTI, Stefano (1982): «Indagini sull *Llibre dels feyts* di Jaume I: Dall'originale all'archetipo», *Romanistisches Jahrbuch*, núm. 33, pp. 269-285.
- (1983): «Il re e la storia: proposte per una nuova lettura del *Libre dels feyts* di Jaume I». *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, núm. 3 i 4.
- (1993): «La qüestió de les prosificacions en les cròniques medievals catalanes», dins ALEMANY, Rafael; FERRANDO, Antoni; MESEGUER, Lluís (ed.), *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Alacant-Elx, 1991)*, Barcelona, PAM, vol. 1, pp. 85-137.
- AURELL, Marc (1989): *La vielle et l'épée. Troubadours et politique en Provence au XIII siècle*, París, Aubier Montaigne.
- BELPERRON, Pierre (1967/2): *La Croisade contre les Albigeois et l'Union du Languedoc a la France (1209-1249)*, París, Librairie Académique Perrin.
- BÍBLIA (1986): *La Bíblia. Versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat*, Andorra la Vella, Casal i Vall.
- BREVIARIUM (1936): *Breviarium Romanum Ex Decreto SS. Concilii Tridentini Restitutum... Editio XVI Juxta Typicam Amplificata XIV*, Ratisbona, Frederic Pustet, 4 vo.
- BRUGUERA, Jordi (1979): «Jaume I al Segon Concili de Lió», *EUC*, 23, pp. 119-126.
- CABRÉ, Miriam (1999): *Cerverí de Girona and his Poetic Traditions*, Londres, Tamesis.
- (2005): «“En breu sazo aura·l jorn pretentori”», Cerverí i Jaume I interpreten els fets de 1274», dins ALEMANY, Rafael (et al.). *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de literatura medieval*, vol. 1, Alacant, IIFV, pp. 463-468.
- CARRERAS I CANDI, Francesc (1909): «La creuada a Terra Santa (1259-1270)», dins *Congrés d'Història de la Corona d'Aragó dedicat al Rey En Jaume I i a la seua época*, Barcelona, Altés, pp. 106-139.
- CERVERÍ DE GIRONA (1985): *Narrativa*, ed. a cura de Joan Coromines, Barcelona, Curial, «Autors Catalans Antics», 1.
- (1988): *Lírica*, edició a cura de Joan COROMINES, Barcelona, Curial, «Autors Catalans Antics», núm. 1, 2 vols.
- FERRER, Ramon (2008): «Anàlisi del “Llibre del Repartiment”», dins LÓPEZ, Carlos; FERRER, Ramon, *El Llibre del Repartiment*, Catàleg de l'exposició, València: Generalitat Valenciana, Biblioteca Valenciana.
- GUILLEM DE TUDELA; Anònim (2003): *Cançó de la croada contra els albigesos*, edició a cura de Vicent MARTINES i Gabriel ENSENYAT (ed.), Barcelona, Proa, «Clàssics Universals», 9.
- HAUF, Albert (1989a): «Introducció», dins GORIGOS, Aitó de: *La Flor de les Istòries d'Orient*, Barcelona, Centre d'Estudis Medievals de Catalunya, «Biblioteca Escriny», 9.

- (1989b): «La poesia valenciana fins al Segle d'Or», dins *En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, València, Generalitat Valenciana; Consell Valencià de Cultura, pp. 313-342.
- (2003): «Història *versus* literatura. Apunts sobre Rodes, Grècia i l'Orient en textos catalans medievals», dins FERRER I MALLOL, M. Teresa (ed.): *Els catalans a la Mediterrània oriental a l'edat mitjana*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, sèrie Jornades Científiques, 11, pp. 327-357.
- (2004): «Les cròniques catalanes medievals. Notes entorn de la seva intencionalitat», dins BALCELLS, Albert (ed.), *Història de la historiografia catalana*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, sèrie Jornades Científiques, 18, pp. 39-75.
- JAUME I (1991): *Llibre dels fets del rei en Jaume*, edició a cura de Jordi BRUGUERA, Barcelona, Barcino, «Els Nostres Clàssics B», 2 vols.
- LLORENTE, Teodor (1996): *Poesia*, edició a cura de Vicent SIMBOR ROIG, València, Generalitat Valenciana; Diputació Provincial de València; Edicions Alfons el Magnànim.
- MARCOS HIERRO, Ernest (1996): *Die Byzantinisch-Katalanischen Beziehungen im 12 und 13 Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Chronik Jakob I. von Katalonien-Aragon*, Munic, Institut für Byzantinistik; Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Universität.
- (2007): *La croada catalana. L'exèrcit de Jaume I a Terra Santa*, Barcelona, Esfera del Llibre.
- MARTÍNEZ, Tomàs (2008): «Cronologia d'hòmens. Història de reis. La notació cronològica en els primers capítols del *Llibre dels fets*», dins COLÓN, Germà; MARTÍNEZ, Tomàs (eds.): *El rei Jaume I, Fets, actes i paraules*, Castelló-Barcelona, Fundació Germà Colón Domènech, PAM, pp. 349-362.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1951): *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, Espasa Calpe.
- MILÀ I FONTANALS, Manuel (1966): *Obras de Manuel Milá y Fontanals. II. De los trovadores en España*, edició a cura de Martí DE RIQUER, C. MARTÍNEZ i F. R. MANRIQUE, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1999): *Romancerillo Catalán. Canciones tradicionales*, Barcelona, Altafulla. (Edició facsímil de l'obra del 1882 editada per Librería D. Alvaro Verdaguer.)
- MIRET I SANS, Joaquim (2007): *Itinerari de Jaume I el Conqueridor*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica, LXV (8 Edició facsímil de l'obra de 1918).
- MUNTANER, Ramon (1927-1951): *Crònica de Ramon Muntaner*, edició a cura de Josep Maria DE CASACUBERTA, Barcelona: Barcino, 9 vols., «Popular Barcino».
- NICOLAU D'OLWER, Lluís (1908-1909): «Jaume I y los trovadores provensals», dins *Primer Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Barcelona.
- PILLET, Alfred; CARSTENS, Henry (1933): *Bibliographie der Troubadours*, Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag.



- PUJOL, Josep Maria (1996): «The “Llibre del rei En Jaume”: A matter of style», dins DEYERMOND, Alan (ed.): *Historial Literature in Medieval Iberia. Papers*, Londres, Hispanic Seminar of the Medieval Hispanic Research Seminar 4, Queen Mary and Westfield College, pp. 35-65.
- (2008): «El programa narratiu del *Llibre del Rei En Jaume*», dins COLÓN, Germà; MARTÍNEZ, Tomàs (eds.): *El rei Jaume I. Fets, actes i paraules*, Castelló-Barcelona, Fundació Germà Colón Domènech, PAM, pp. 257-286.
- RIQUER, Isabel de (1996): «Presencia trovadoresca en la Corona de Aragón», *Anuario de Estudios Medievales*, 26/2, pp. 933-966.
- RIQUER, Martí de (1959): «La littérature provençale à la cour d’Alphonse II d’Aragón», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 2.
- (1975): *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, Planeta, 3 vols.
- (1979): «Las literaturas en romance», dins *Jaime I y su época. X Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Zaragoza, 1975*, Saragossa.
- ROCA, Rafael (2007): *Teodor Llorente, líder de la Renaixença valenciana*, València, Universitat de València.
- RUBIO, Agustín (2008): «Jaime I. La imagen del monarca en los siglos XIV y XV», dins COLÓN, Germà; MARTÍNEZ, Tomàs (eds.): *El rei Jaume I. Fets, actes i paraules*. Castelló, Barcelona, Fundació Germà Colón Domènech, PAM, pp. 129-155.
- RUIZ DOMÉNEC, José Enrique (1996): *A propósito de Alfonso, rey de Aragón, conde de Barcelona y marqués de Provenza*, Barcelona, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona; Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- SMITH, Damian J. (2004): *Innocent III and the Crown. The limits of papal Authority*. Aldershot, Burlington, Ashgate.
- (2007): «James I and God: Legitimacy, Protection and Consolation in the *Llibre dels Fets*», *Imago Temporis Medium Aevum*, núm. 1, pp. 105-119.
- SOLDEVILA, Ferran (1957): «Un poema joglaresc sobre l’engendrament de Jaume I», dins *Estudios dedicados a D. Ramón Menéndez Pidal*, vol. VII, Madrid, pp. 71-80.
- (1963): *Història de Catalunya*, Barcelona, Alpha.
- (1968): *Els primers temps de Jaume I*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica, XXVII.
- (ed.) (1971): *Les quatre grans cròniques*, Barcelona, Selecta.
- (1995): *Pere el Gran. Primera part: l’infant*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans. (Edició facsimil de l’obra de 1950.)
- (1996): *Cronistes, joglars i poetes*, edició a cura de Josep MASSOT; Joaquim MOLAS, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat.
- (ed.) (2007-2008): *Les quatre grans cròniques*. I. *Llibre dels fets del rei en Jaume*. II. *Crònica de Bernat Desclot*, revisió filològica de Jordi Bruguera, revisió històrica de M. Teresa Ferrer i Mallol, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica, LXIII i LXXX.
- VALLS I TABERNER, Ferran (1936): *San Ramón de Penyafort*, Barcelona, Labor.
- VENTURA, Jordi (1961): *Alfons el Cast, el primer comte-rei*, Barcelona, Aedos.
- (1996/2): *Pere el Catòlic i Simó de Montfort*, Barcelona, Selecta-Catalònia.





# ESTUDI INTRODUCTORI A L'EDICIÓ DE *LA FLOR DE LES HISTÒRIES D'ORIENT* D'AITÓ DE GORIGOS

## 1. EL CONTEXT HISTÒRIC DE *LA FLOR DE LES HISTÒRIES D'ORIENT*

### *1.1. Europa i els «dimonis escapats del Tàrtar», o mongols. Els primers contactes*

Segons reporta Mateu de París (1200-1259), un dels millors cronistes monàstics anglesos, en la seva *Chronica majora*, l'any del Senyor de 1238 arribaren a la cort d'Anglaterra, de boca d'un ambaixador del famós «Vell de la Muntanya», cap de la secta ismaïlita dels «assassins», esglaiadores noves sobre «una raça monstruosa i inhumana, sorgida de sobte de les muntanyes boreals, que havia ocupat les riques i espaioses contrades de l'Orient». El cronista, tot resumint la relació del legat musulmà, anota que aquella gent maleïda ja havia devastat la regió aleshores anomenada Hongria la Major i enviava pertot arreu ultimàtums comminant els pobles a la submissió, i que el seu cabdill es considerava tramès pel déu del cel per a sotmetre les nacions rebels a la seva autoritat. Instrument d'aquest disseny de domini universal era una host innumerable d'homes de cap gros i desproporcionat a la resta del cos, que es nodrien de carn crua, fins i tot de carn humana; arquers sense parió, cepats, desprietats, inexorables, parlaven una llengua estranya, del tot desconeguda, i travessaven els rius amb uns vaixells portàtils de coure. Posseïen molts ramats i cavalls velocíssims. Eren capaços de fer tres jornades en un sol dia. Anaven ben armats per davant, però no a l'esquena, a fi de dificultar la fugida als combatents. El seu líder, home ferocíssim, es deia khan. Aquests habitants de la regió boreal o de les muntanyes de Caspi i contigües, s'anomenaven tàrtars —nom que hom suposava derivat de riu Tar— i constituïen un terrible flagell que assolava els pobles d'Orient.

La situació era tan extrema i el perill tan imminent, que els sarraïns es veien obligats a sol·licitar l'ajuda de llurs tradicionals enemics, els cristians d'Occident, per tal de tractar d'aturar ensem l'allau que ja havia deixat ermes les velles ciutats d'Àsia i que, de fet, aquell mateix any 1238, després de devastar moltes capitals russes, s'apropava al centre d'Europa.

Tot plegat el risc no degué semblar excessiu en la cort de sant Jordi, puix que el cronista, reflectint potser l'opinió de la població insular, eminentment pràctica, enregistra que l'afer no deixava de tenir una certa transcendència, ja que, de resultes del pànic general que regnava en el continent, la flota de l'Europa del Nord aquell any no havia comparegut a Yarmouth a pescar l'arengada, i el peix, tot i l'extraordinària qualitat, anava tirat.

La nota té prou interès. En té encara més la no menys pragmàtica reacció que l'esmentat cronista atribueix al bisbe de Winchester, el qual, copsant de seguida els

avantatges de la nova conjuntura político-militar, s'exclamà fent burleta: «Deixem que aquests gossos es devorin l'un a l'altre, que nosaltres tindrem després bona cura de fer bocins el qui romandrà, i netejarem la terra, de manera que tot el món resti sotmès a l'Església, i hi hagi un sol pastor i un sol ramat»<sup>1</sup>. El bon prelat formulava així, succintament i espontània, tot un programa d'acció bastit sobre la coneguda norma diplomàtica segons la qual els enemics dels nostres enemics són els nostres amics quan així ho aconsella la conveniència; i cal suposar que tots els polítics intel·ligents del món occidental, començant pel cínic i astut Frederic II d'Alemanya, compartien l'opinió del bisbe anglès: la nova gran potència sorgida de les estepes asiàtiques era una força desbordada que calia, abans de tot, repel·lir, i, si era possible, canalitzar en altres direccions i en benefici propi.

Tanmateix, poc després, l'abril de 1241, Europa no estava gaire en condicions de jugar la carta diplomàtica. Els tàrtars eren a la Silèsia, a Àustria i a les costes dàlmates. Circulaven històries esveradores que feien revifar els terrors apocalíptics espargits pels conventicles espiritualistes i pels jueus. Estava *ante portas* el cataclisme purificador, o esperat flagell de Déu, i Mateu de París es farà també ressò de la brama popular, en una segona nota més detallada i menys distant, on apunta una nova etimologia del nom dels tàrtars, que identifica ara amb «la plebs de Satanàs» o «infinít exèrcit dels dimonis escapats del Tàrtar o infern», que cobreix la terra com una «plaga de llagosta», i com «un llamp» l'emplena d'horror i de destrucció<sup>2</sup>. Cartes fidedignes parlaven de terres calcinades, de pobles exterminats en massa, d'una devastació tirànica i inaudita; i la circular que Frederic II va enviar aquell mateix any a tots els monarques cristians convocant-los a una lluita potser definitiva, traspua autèntica preocupació. Es tracta d'un text encara avui colpidor, evidentment molt ben documentat, curull de mots de la mateixa tenor: destrucció general, desolació, extermini, anorreament del gènere humà, despoblament, massacre, fer bocins, desastre, sang i foc, bestial, tremor, temor, perill imminent, necessitat urgent i comuna. Frederic aprofitarà l'avinentesa per remarcar que la indefensió d'Europa era deguda a la fòbia personal del papa, el qual, en comptes de dirigir la croada contra l'enemic comú, es dedicava a fer política i a conspirar contra ell<sup>3</sup>.

El cas és que, digui el que digui el cronista anglès, no foren les tropes imperials comandades per Conrad, fill de l'emperador, les qui aturaren l'embranzida mongòlica a la vora del Danubi, sinó un factor providencial que, molt probablement, va canviar el curs de la història d'Occident: la nova de la mort d'Ögö dai. Europa, escindida i desmoralitzada per les lluites internes entre l'Església i l'Imperi, s'havia salvat per miracle, però l'esglai provocat per aquella mena de malson havia deixat una forta empremta en la imaginació popular. Circulaven relats cada vegada més exagerats i truculents, i àdhuc es va difondre el rumor que el mateix Frederic, que molts consideraven l'Anticrist, ha-

1. MATEU DE PARÍS, *Chronica majora*, ed. H. R. Luard, 7 vol., «Rolls Society», Londres, 1872-1884. En dono un resum, traduint literalment alguns fragments del text llatí, que es pot llegir en el vol. III (1876), pp. 488-489.

2. *Op. cit.*, vol. IV (1877), pp. 76-78.

3. *Op. cit.*, pp. 112-119: «Epistola imperatoris de adventu tartarorum».

via organitzat per als seus propis interessos la terrible invasió<sup>4</sup>. La por afavoria, doncs, la curiositat sobre tot el que es relacionava amb aquell enemic cruel i enigmàtic que s'havia esvanit tan sobtadament i misteriosa com era arribat.

### 1.2. De la caiguda de Jerusalem al primer Concili de Lió

L'atenció d'Europa es girà tot seguit vers Palestina, punt neuràlgic i sentimental que durant segles havia aconseguit de mobilitzar l'excés d'energia de les grans potències d'Occident en una vasta operació militar de signe religiós i d'incalculable importància econòmica, social i històrica: les croades. El resultat, més aviat magre, d'aquella mena de psicosi col·lectiva, fou l'establiment, a costa de torrents de sang, del regne de Jerusalem i dels anomenats dominis d'Ultramar en la terra santificada per la presència de Jesucrist. La vulnerabilitat del petit cap de pont cristià era, malgrat tots els esforços, massa òbvia, i l'agost de 1244 es veié tràgicament confirmada per la pèrdua de Jerusalem i la consegüent anihilació de cinc a set mil cristians. Com féu remarcar també l'emperador Frederic, el desastre fou provocat per la imprudent política dels cavallers del Temple, els quals, en un dels nombrosos conflictes que infestaven la regió, prengueren partit contra AŞ-Şālih ayūb d'Egipte. Aquest va obtenir l'ajuda d'uns deu mil mercenaris «corasmins» (F, II, c. 9), que foren els qui decidiren la contesa, prengueren Jerusalem i saquejaren i incendiaren els llocs sants.

El nom terrible dels mongols corria de bell nou de boca en boca amb motiu d'aquest desastre. Mateu de París argumenta que ells n'eren la causa remota, puix que en envair Pèrsia havien capgirat l'equilibri polític i demogràfic d'aquella part del món, i havien posat en moviment les masses de guerrers que, fugitius dels tàrtars, foren instrument material de la victòria del soldà d'Egipte.

De bell nou Frederic II es planyerà de la dissort, advertint que «Satanàs treballa i vigila contínuament, mentre Simó dorm», clara al·lusió al papa Gregori IX, acusat d'inactivitat<sup>5</sup>. Tanmateix la reacció de la Santa Seu és prou evident al llarg de 1244-

4. «Fuerunt namque qui dicerent, imperatorem hanc tartarorum pestem sponte fuisse machinatum» (*loc. cit.*, p. 119). Al·ludeixo, per exemple, a les cartes de l'arquebisbe de Bordeus i d'Ivo de Narbona, còpiades per Mateu (pp. 270-277). Basti un fragment com a mostra: «Mulieres autem vetulas et deformes antropofagis [...] in escam quasi pro diario dabant; [...]. Virgines quoque usque ad exanimationem opprimebant, et tandem abscisis earum papillis, quas magistratibus pro deliciis reservabant, ipsis virgineis corporibus lautius epulabantur» (p. 273).

5. Continuo aprofitant la mateixa font directa: «A.D. 1244» (p. 299). Mateu transcriu una carta de Frederic II, amb la seva versió del desastre (pp. 300-305), i la del mestre dels Hospitalers, que parla de set mil morts (pp. 307-310). Cf. els resums de K. M. SETTON (ed.), *A History of the Crusades*, 3 vols., Madison, Milwaukee i Londres, 1969<sup>2</sup>, vol. II, pp. 561-563, i el capítol dedicat als mongols (pp. 715-732; vegeu també l'index); S. RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, 3 vols., Cambridge, 1951-1966, vol. III, pp. 223-225, en particular pp. 237-254, amb referències a les fonts i a la bibliografia fonamental. Qui es vulgui endinsar en el tema encara haurà de manejar els llibres de H. H. HOWORTH, *History of the Mongols from the 9th to the 19th Century*, 4 vols., Londres, 1876-1927; C. D'OHSSON, *Histoire des mongols*, 4 vols., La Haia-Amsterdam, 1834-1835, i reprod. fot. Tientsin, 1940; R. GROUSSET, *L'Empire mongol*, París, 1941 i *L'Empire*

1248, i sembla que Innocenci IV féu tot el possible per ajudar els cristians d'Ultramar<sup>6</sup>. Almenys en teoria, el primer concili general de Lió fou un afer destinat a posar remei als problemes més importants del moment, entre els quals hom allista la crisi de Terra Santa i l'amenaça dels mongols i dels altres enemics de la fe. Hom guanya, però, la impressió que l'objectiu primordial fou eliminar d'una vegada l'enemic que més irritava el bisbe de Roma, que era Frederic II d'Alemanya. Paradoxalment, doncs, aquella magna assemblea va acusar, condemnar i deposar de manera oficial l'únic monarca cristià que havia aconseguit alliberar els Sants Llocs sense vessament de sang, i un dels cabdills militars que estava en millors condicions per organitzar eficaçment la defensa d'Europa contra els mongols<sup>7</sup>.

### 1.3. Les primeres ambaixades «ad tartaros». La *Historia mongalorum*

L'amenaça subsistia i el papa va decidir d'explorar directament les intencions del potencial enemic. Les primeres ambaixades religioso-diplomàtiques enviades per la Santa Seu als khans mongols foren més aviat autèntiques missions d'espionatge destinades a valorar les armes, la tàctica i el potencial militar, la psicologia i la mentalitat del contrari, a fi de trobar-ne els punts flacs i organitzar una defensa escaient. La més transcendent d'aquestes missions diplomàtiques fou encomanada al franciscà fra Joan de Piano Carpini, que sortí de Lió el 1245 acompanyat d'altres dos germans d'hàbit. Només dos dels emissaris arribaren a la cort del khan i aconseguiren retornar, dos anys després, superant extraordinàries peripècies, portant una carta de Güyük on aquest pràcticament exigia la rendició i el vassallatge incondicional dels pobles cristians. El missatge, ja per ell mateix brutal i directe, venia completat per la relació dels dos ambaixadors, en especial per la de fra Joan, coneguda amb el nom de *Historia mongalorum* o *Història dels mongols*, que obtingué una notable difusió gràcies al *Speculum historiale* (XXIII, c. 3-25; 30-31; 33; 35-39) de Vicent de Beauvais, que n'incorporà el text abreujat<sup>8</sup>. Es

*des steppes*, París, 1939 i J. J. SAUNDERS, *The History of the Mongol Conquests*, Londres, 1971. Recomano les excel·lents síntesis de G. D. PAINTER, dins R. A. SKELTON, T. E. MARSTON i G. D. PAINTER, *The Vinland Map and the Tartar Relation*, New Haven i Londres, 1965, pp. 27-34; J. A. BOYLE: «The Mongols and Europe», *History Today*, 9, 5, 1959, pp. 336-343, ara dins *The Mongol World Empire 1206-1370*, «Variorum Reprints», Londres, 1977, v; D. MORGAN: *The Mongols*, Oxford, 1986, on hom trobarà la bibliografia més recent, pp. 207-218.

6. A. S. ATIYA: *The Crusade in the Later Middle Ages*, Londres 1938 i Nova York 1970<sup>2</sup>, p. 238, nota 2, allista un bon grapat de butlles de Gregori IX, però Innocenci IV s'hi aplicà amb molta més energia. Pot donar una idea de l'impuls el treball de F. M. DELORME: *De praedicatione cruciate saec. XIII per Fratres Minores*, «Archivum Franciscanum Historicum», 9, 1916, pp. 99-117.

7. MATEU: *Chronica*, vol. IV, pp. 430-473, reporta amb deteniment els esdeveniments del Concili.

8. Cito per l'edició crítica del P. A. Van den WYNGAERT: *Sinica franciscana*, vol. I: *Itinera et relationes fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*, Florència, 1929, pp. 3-130 (en endavant HM), bé oferint-ne un resum o traduïnt-ne fragments. Tinc present la versió anglesa publicada per C. DAWSON: *The Mongol Mission*: Londres i Nova York, 1955, pp. 3-76. Hom pot consultar-la també en les traduccions franceses de J. BECQUET i L. HAMBIS: *Histoire des mongols*, París, 1965; C. SCHMITT, París, 1961. A més de la bibliografia ja citada per aquests, vegeu J. RICHARD: *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, 1981 i *La*

tracta, sense cap mena de dubte, d'un llibre de cabdal importància que documenta amb sorprenent verisme tots els aspectes rellevants de la vida dels mongols: terres, indumentària, habitacles, fe, costums, història, conquestes i manera de guerrear, a més de descriure els detalls i incidents del viatge.

Fra Joan explica fil per randa que els mongols havien arribat a Europa preparats per a una llarga campanya de trenta anys i que, si bé la mort de l'emperador havia frustrat llur designi, ara que havien elegit un nou khan, aquest ja havia aixecat el seu estendard contra l'Església de Déu i tots els regnes cristians d'Occident, amb intenció de subjugar tot el món a una esclavitud «inaudita i intolerable». Segons el franciscà, un exèrcit «entrarà per Hongria», i l'altre per Polònia, i «vindran preparats a combatre sense aturall per espai de divuit anys» (c. 8, 4). La conclusió era prou clara: «si Déu no ho impedeix amb qualche contingència, caldrà lluitar contra ells» (c. 8, 5); i fer-ho ben units, puix que la tàctica llur és de servir-se dels presoners que han fet en un lloc per combatre l'altre (c. 8, 6). No hi val fer-se forts dins ciutats i castells. Cal desfer-los abans que puguin espargir-se per la terra, cosa que requereix l'acció conjunta de «reis, prínceps, barons i regidors» (c. 8, 6). Les millors armes per defensar-se dels tàrtars i de llur *Blitz-Krieg* a cavall són: «bons arcs i forts, i ballestes; provisió de sagetes, destrals de bon ferro de mànec llarg, espases i llances proveïdes d'arpons per enganxar els genets i fer-los caure del cavall». Hom insinua també la conveniència de reorganitzar l'exèrcit cristià d'acord amb l'estructura piramidal mongòlica, consistent a distribuir les forces en unitats de deu, de cent i de mil guerrers perfectament disciplinats i compenetrats (c. 8,8); de familiaritzar-se amb llur tàctica de fingir la fugida; imitant-los també en altres aspectes com és ara llur pràctica de protegir bé els flancs i de servir-se d'exploradors o escoltes.

La relació de fra Joan, divulgada també oralment en forma de sermons o de conferències, degué causar un impacte sensacional, puix que donava resposta intel·ligent i acurada a moltes de les preguntes que en aquell moment històric la gent es formulava sobre els mongols<sup>9</sup>. Fou aviat un obligat punt de referència, que hom tingué l'avinentsa de veure corroborat per altres cantons.

Gràcies a l'esmentat *Speculum historiale*, tenim també notícia d'una altra ambaixada integrada per tres frares dominicans que per poc no pagaren amb la testa llur manca de diplomàcia i de flexibilitat. La reacció del gran Khan fou, si més no, idèntica,

---

*Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe siècles)*, Roma, 1977, pp. 65-120; G. FEDALTO, *La Chiesa latina in Oriente*, vol. I, Verona 1981<sup>2</sup>, pp. 497-502; 512-513. El llibret de I. DE RACHEWILTZ, *Papal Envoys to the Great Khans*, Stanford, 1971, pp. 89-111, es llegeix com una novel·la i és molt ben documentat. L. OLSCHKI, *Marco Polo's Asia*, Berkeley, 1960, pp. 58-64, és també molt amè. Encara ho paga de manejar la monumental obra de C. R. BEAZLEY, *The Dawn of Modern Geography*, 3 vols., Oxford, 1897-1906, vol. II, 1901, pp. 275-317; 375-381. Sobre la compilació de Vicent de Beauvais, vegeu S. DE SAINT-QUENTIN, *Histoire des Tartars*, ed. J. RICHARD, París, 1965, pp. 7-12 (en endavant HT).

9. L'anomenada *Tariar Relation* (TR), esmentada més amunt, segons l'editor G. D. PAINTER, «is, in fact, a transcript of one of these lectures or readings, taken down and edited by a certain C. de Bridia» (p. 40). El text repeteix trossos sencers de la HM i es pot llegir a les pp. 54-106, dins *The Vinland Map*.

però aquesta vegada els frares tornaren acompanyats de dos enviats mongols que foren molt ben rebuts a la cort pontifícia<sup>10</sup>.

#### 1.4. L'ambaixada d'Älgigidäi

La temuda envestida no arribà a concretar-se, però sí la croada projectada en el concili de Lió. En embarcar-se Lluís IX de França, el 1248, la política exterior, la diplomàcia i l'esforç militar francesos es concentraren en un objectiu: Egipte, el vell aliats de Frederic II, país que en aquell moment constituïa també l'obstacle natural a l'expansió dels tàrtars<sup>11</sup>. Un cop controlada Anatòlia el 1244 (F, II, c. 11) i acceptat el vassallatge d'Armènia i de bona part de Mesopotàmia, Palestina era per als tàrtars un passadís estratègic que lligava Egipte amb l'Àsia mongòlica. La presència cristiana i l'ocupació de Jerusalem per les tropes del soldà d'Egipte establien, de no tornar-se a imposar la política de l'emperador Frederic, un marc adequat per a una possible, tot i que molt problemàtica, col·laboració entre els cristians i els mongols.

Durant la seva estada a Xipre, el monarca francès va rebre, el desembre de 1248, dos nestorians tramesos per Älgigidäi, governador mongol de l'Iran, amb una carta on aquell deia pregar pel triomf dels cristians contra els «enemics de la Creu» i s'autoconfessava protector de totes les denominacions cristianes. Significativament, la missiva aquesta vegada no contenia les acostumades exigències de submissió. Era, de fet, un hàbil recurs diplomàtic destinat a evitar una possible conflagració amb els francs i la ingerència d'aquests en les zones d'influència mongòlica. Es veu que els emissaris brodaren el text de la carta amb una florejada glossa plena d'exageracions, i feren creure als cristians que la mare de Güyük era filla del famós Preste Joan i que tant Güyük com Älgigidäi s'eren convertits al cristianisme. Explicaren també que els mongols projectaven atacar Bagdad i que, per consegüent, l'assalt d'Egipte per part dels cristians garantiria la indefensió de la capital del califat. El rei Lluís, contentíssim de les bones noves, que ell creia confirmades per notícies rebudes per altres conductes, va trametre al khan una preciosa capella, amb relíquies, i alguns predicadors franciscans i dominicans. Tanmateix en arribar al camp mongol els ambaixadors foren tractats com a vassalls per la vídua de Güyük, i es comprovà el valor purament tàctic del contacte<sup>12</sup>.

10. La HT, XXXII, 51-52, pp. 113-117, reproduïx les cartes, el to de les quals no difereix gaire de la missiva que fra Joan va portar al papa, assequible en versió corregida de J. A. Boyle, dins de RACHEWILTZ, *op. cit.*, pp. 213-214; DAWSON, *op. cit.*, pp. 85-86. En copio ací en català unes ratlles com a tast: «Tu, qui ets el gran papa, juntament amb tots els reis, heu de venir en persona a retre'm homenatge [...] Tu has dit: "Fes-te cristià, serà bona cosa". T'has passat de llest; has enviat una petició [...] Pel poder de Déu, Ell ens ha lliurat totes les terres [...] I si no acceptes el manament de Déu [...] et considerarem enemic nostre» MATEU: *Chronica*, vol. V, 1880, pp. 37-38, anota «A.D. 1248» la recepció de dos emissaris tàrtars a la cort pontifícia.

11. Vegeu ara J. RICHARD, «La Politique orientale de saint Louis», dins *Septième Centenaire de Saint Louis, Actes des Colloques de Royamont et de Paris (21-27 mai 1970)*, Paris, 1976, pp. 197-207, ara dins *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age*, «Variorum Reprints», Londres, 1977, IX.

12. Vegeu MATEU, *loc. cit.*, p. 87: «A.D. 1249. Rumores missi domino regi de conversione Tartarorum». ATIYA, *loc. cit.*, pp. 241-243; RUNCIMAN, vol. III, pp. 260; BEAZLEY, II, pp. 317-320, etc. El millor



L'episodi permet de constatar de quina manera els armenis i nestorians sabien treure profit de les llegendes sobre el mític Preste Joan que circulaven per Occident, faules que combinaven amb rumors més o menys infundats de conversions més imaginàries que reals<sup>13</sup>. Tot plegat, la idea colpiria la imaginació dels cristians amenaçats, potser pel que tenia d'il·lusòria i fantàstica. La conversió dels mongols no solament hauria neutralitzat d'arrel —almenys en teoria— la temuda invasió, sinó que hauria fet viable una entesa cristiano-mongòlica contra els musulmans, hipotèticament beneficiosa per a les dues parts. Ara bé, si el primer aspecte és ben digne de remarcar, puix que es relaciona amb la tasca missionera del mallorquí Ramon Llull fins al punt de constituir una de les seves apassionades dèries, el projecte de l'aliança militar pressuposava un enfocament nou de les relacions amb els tàrtars, i era, en bona part, fruit de la situació sorgida a Ultramar, de la intensificació dels contactes, i de les peculiars circumstàncies en què es trobaven els cristians armenis, nestorians i georgians que habitaven en zones directament o indirecta controlades pels mongols. Alguns textos del beat, en especial els seus projectes de croada, cobren especial relleu un cop conegudes i examinades aquestes circumstàncies. D'altra banda, l'obra lul·liana ajuda a comprendre millor la dinàmica religiosa del moment històric en què Aitó de Gorigos va escriure, partint de perspectives i d'experiències molt distintes, un projecte força personal que és, com veurem més endavant, una defensa a ultrança de la tesi col·laboracionista.

### 1.5. La missió de fra Guillem de Rubruck

Els plans d'evangelització que covava el nostre Ramon Llull tenien precedents ben documentats. Sembla obligat d'afegir en aquesta breu introducció a fra Guillem de Rubruck, el primer missioner que el 1253 es va aventurar, per pròpia iniciativa i sense cap garantia d'immunitat diplomàtica, a visitar la cort del gran khan Möngkō, passant, en successives etapes, pels campaments de Sartac, fill de Batu, i del mateix Batu. Fra Guillem havia arribat a Palestina després d'acompanyar sant Lluís en la malaurada campanya d'Egipte. Molt probablement va establir de seguida contacte amb els dominicans que havien participat en l'ambaixada enviada pel rei de França, i potser amb els mateixos legats mongols a què ens hem referit en el paràgraf anterior, i sembla que coneixia prou bé la *Historia mongalorum*. El seu viatge, que el dugué d'Acree fins al Karakórum, es pot seguir gràcies a un interesantíssim *Itinerari*, que és un dels reportatges més excitants escrits en llatí medieval i constitueix, encara ara, una mina

és llegir directament la relació de J. JOINVILLE, *Histoire de saint Louis*, ed. de N. de WAILLY, París, 1874, pp. 47-48.

13. Circulava, com és sabut, una famosa carta atribuïda a aquest personatge mític i n'hi ha moltes versions en prosa i en vers. OLSCHKI, *op. cit.*, pp. 381-397 dóna una bona visió de conjunt, amb bibliografia. Vegeu també J. RICHARD, «L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge, Roi David et Prêtre Jean», *Annales d'Éthiopie*, 2, 1957, pp. 225-242, l'excel·lent llibre de J. K. WRIGHT, *The Geographical Lore of the Crusades. A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*, Nova York 1925 i 1965<sup>2</sup>, pp. 114; 283-286; i C. F. BECKINGHAM, *Between Islam and Christendom*, Londres, 1983.

d'informació per als orientalistes<sup>14</sup>. La relació de fra Guillem és molt més extensa que la del seu germà d'hàbit fra Joan de Piano Carpini. Conté 28 capítols i un epíleg plens d'agudes observacions sobre habitacles, alimentació i begudes, vestits, ornaments, feina, administració de la justícia, enterraments, paisatge, accidents geogràfics, etc. El franciscà ofereix una crònica molt viva i detallada, i descriu, entre altres coses, les corts de Sartac, Batu i Möngke, i els costums dels sarraïns i nestorians que hi trobà.

El llibre degué estimular moltíssim l'interès pels mongols, encoratjant l'acció missionera dels frares mendicants, i en particular dels franciscans. Fra Guillem havia pogut observar *in situ* que els tàrtars eren una gent eminentment pragmàtica i tolerant, pel que feia a la qüestió religiosa, fins al punt que era possible d'organitzar controvèrsies teològiques en presència del gran Khan. Fra Guillem reporta una famosa disputa en què ell va participar de manera molt activa, i podem deduir-ne que l'estratègia no s'allunya gaire del mètode emprat per Ramon Llull: hom cercava d'aprofitar les coincidències doctrinals amb els sarraïns a fi de confondre conjuntament els pagans, i un cop aconseguit aquest objectiu, es tractava de desconcertar els sarraïns. El debat era controlat pels oficials de la cort, i n'era àrbitre l'emperador. Hi havia pena de mort per als qui s'avalotessin o insultessin els altres. No cal dir que els khans aprofitaven per als seus propis fins polítics aquestes diferències. L'ur filosofia, civilitzada i eclèctica, queda molt ben reflectida en la professió de fe que Möngke va fer al mateix fra Guillem: «Així com Déu ha posat cinc dits en cada mà, de la mateixa manera ha donat a l'home diversos camins»<sup>15</sup>.

Fra Guillem va regressar portant una carta on el gran Khan exigia que el rei Lluís li retés homenatge com a vassall i li trametés ambaixadors confirmant la submissió del regne de França. El franciscà no sap amagar la indignació i el sentiment de frustració personal provocats per l'arrogància dels mongols i per l'escassa collita espiritual. Tanmateix l'experiència li ha ensenyat una lliçó pràctica que resumeix a l'epíleg i que degueren tenir ben present els superiors del seu orde: en primer lloc, qualsevol esforç resultava inútil mentre els predicadors estiguessin a la mercè de torsimanys incompetents i gatons. Calia, doncs, disposar de persones amb una sòlida preparació lingüística.

14. Editat per WINGAERT, *op. cit.*, pp. 145-332, que cito indicant el capítol i paràgraf. En traduir al català tinc presents les versions de DAWSON, *op. cit.*, pp. 87-220 i la de W. W. ROCKHILL, *The journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, narrated by himself*, «Hakluyt Society», Londres, 1903, perfectament anotada. Vegeu FIDALTO, *op. cit.*, pp. 503-507; De RACHEWILTZ, *op. cit.*, pp. 125-143; OLSCHKI, *op. cit.*, pp. 66-73; ATIYA, *op. cit.*, pp. 243-246; BEAZLEY, *op. cit.*, pp. 320-382.

15. «Sed sicut Deus dedit manui diversos digitos, ita dedit hominibus diversas vias» (c. 34, 2, p. 298). Noteu el motiu de la disputa: «Vos estis hinc christiani, sarraceni et tuini, et unusquisque vestrum dicit quod lex sua sit melior et sue littere, hoc est libri, veriores. Unde ipse vellet quod omnes conveniretis in unum et haberetis collationem, et scriberet unusquisque dicta sua, ita quod ipse posset cognoscere veritatem» (*ibid.*, c. 33, 7, p. 292; DAWSON, p. 189; ROCKHILL, p. 228). És, si més no, la situació del *Libre del gentil e los tres savis* de R. Llull, que aquest hauria considerat ideal, ja que permetia que entressin en joc les «raons necessàries» i la seva famosa *Art*.

Era, a més a més, preferible que hom enviés bisbes revestits de la doble dignitat de prelats i d'ambaixadors<sup>16</sup>.

Pel que fa a la informació més relacionable amb el nostre llibre, fra Guillem reporta que durant el viatge de tornada va sentir dir que el rei Aitó I d'Armènia es dirigia a retre homenatge al gran Khan (F, II, c. 16). Anota també una profecia, que diu que els armenis tenen per tan certa com si fos l'Evangelí, la qual prova, si més no, que regnava una gran expectació en aquell poble dissortat. Segons el vaticini, que el frare arreplegà de boca d'un bisbe però que també circulava per Constantinoble, els francs, procedents de Jerusalem, un dia alliberarien Armènia del jou dels tàrtars. El franciscà recomana tàcitament al rei Lluís que aprofiti aquesta exaltació messiànica i que en la propera croada els exèrcits cristians segueixin el camí de Constantinoble i avancin a través d'Armènia<sup>17</sup>.

Tocant als objectius militars dels mongols, fra Guillem indica que els germans del gran Khan havien rebut instruccions específiques: Hulagu tenia ordres d'eliminar els assassins, atacar Pèrsia i Turquia i procedir tot seguit contra Bagdad i contra Joan Ducas Vataces de Nicea; el camp d'acció de Kubilai era el distant Catai, mentre que Arik Böge havia restat a la vora de l'emperador (F, II, c. 18)<sup>18</sup>.

### *1.6. La caiguda de Bagdad. Els mongols i la crisi d'Ultramar*

Els fets aviat donaren la raó a fra Guillem, puix que el 1256 Hulagu ja havia conquerit la famosa fortalesa d'Alamut i havia massacrada milers de membres de la secta dels assassins (F, III, c. 18); dos anys més tard el darrer dels califes abbàssides, Al-Musta'şim billāh, retia Bagdad als mongols i moria a mans dels conqueridors (F, III, c. 19). Allò que convé retenir és que la F presenta l'ensorrament del califat com el resultat directe d'una considerable participació dels contingents armenis i georgians<sup>19</sup>. Naturalment, els cristians contemplaren, més o menys exultants, segons les distàncies, com el piadós desig del bisbe de Winchester esdevenia realitat, i centraren més i més llurs desmesurades esperances en el general mongol Kitbogha (el Guiloja de la F, III, c. 22; 24-25) i en la muller d'Hulagu, la Toqūz khātūn (o sigui, la Decostanco del nostre text, III, c. 19), aclamada ja com una nova Constantina o Elena. L'un i l'altra eren cristians nestorians i, com a tals, considerats del «linatge dels .III. Reys d'Orient» (F, 1506 i 1593).

16. Ell mateix transcriu el text d'aquesta carta (c. 36; 1-12, pp. 305-309). Remarquem que pel camí va topar amb un dominicà català, a Tabriz, que havia passat un cert temps a Geòrgia i havia après una mica la llengua dels tàrtars (c. 38, 5, p. 324). El consell final es troba a les pp. 331-332.

17. WYNGAERT, *op. cit.*, c. 38, 3, p. 322. Referències al viatge d'Aitó I, als c. 33, 1, p. 289; c. 38, 2 i 5, pp. 313-314.

18. *Ibid.*, c. 32, 4, p. 287.

19. Vegeu RUNCIMAN, *op. cit.*, vol. III, pp. 301-303, que esmenta les fonts directes més importants, que no cal repetir ací.

Al llarg dels anys 1259-1260, els mongols acompliren la conquesta de la major part de Síria, ocuparen Alep, subjugaren Domàs i destruïren els principats dels Ayūbides. Significativament, els cristians se salvaren aquesta vegada de la tradicional i sistemàtica degolladissa. Aitó I d'Armènia, que havia participat en l'afer amb el seu gendre Bohemund, príncep d'Antioquia, va retre homenatge al vencedor i fou recompensat per Hulagu (F, III, c. 20). Aleshores tothom devia considerar com a imminent l'entrada dels mongols a Jerusalem, i fa bo d'explicar que els cabdills cristians que intervingueren en la campanya es fessin il·lusions sobre una possible cessió de la Ciutat Santa (F, III, 21), i que, vistes les circumstàncies, conjectureassin també que la supervivència dels dominis cristians a Palestina depenia ja del tot d'una entesa amb els tàrtars. Aclarim, però, que, llevat de l'esmentat Bohemund —que es guanyà amb això una excomunió del papa Urbà IV—, i de l'arrauat Julià de Sidon i de Beufort, el qual en una desgraciada ràtzia va matar un nebot de Kitbogha (F, III, c. 24), els restants senyors llatins van mantenir una discreta neutralitat.

La mort de Möngke o Mangaton (F, III, c. 21), el 1259, amb els inevitables conflictes hereditaris, que portaren Kubilai o Cobili (*ibid.*, c. 22) al poder però crearen friccions entre Hulagu i Berke, successor de Batu (anomenats, respectivament, Barcha i Bacho en el nostre text, *ibid.*, c. 23; 25) en el khanat del Kiptxak, llevaren empenta a la invasió. Els mamelucs d'Egipte l'aturaren de manera definitiva en la batalla d'Ain Jālūt, on, el dia 3 de setembre de 1260, desbarataren les forces mongòliques i mataren Kitbogha (F, III, c. 25)<sup>20</sup>. Històricament, aquesta victòria dels mamelucs assenyala la progressiva islamització dels khanats mongòlics i el sistemàtic esfondrament dels estats cristians que no havien volgut seguir l'exemple dels reis d'Armènia i Geòrgia i del príncep d'Antioquia. Aitó de Gorigos, beneficiant-se de la perspicàcia que sol donar el coneixement de la història posterior als fets que hom narra, ens ve a dir que els responsables del regne de Jerusalem pagaren amb escreix llur manca de visió política, ja que el soldà Baibars d'Egipte (el Bendochar del c. 28), un cop lliure de l'amenaça mongòlica, atacà tot d'una els cristians i es féu famós, el maig de 1268, per la brutal destrucció d'Antioquia i pel desprietat carnatge que se'n seguí (F, III, c. 27). Baibars també va saber treure el màxim partit de la contesa existent entre el fill d'Hulagu, Abagha, i el khan de l'Horda d'Or, Berke (*ibid.*, c. 27). Això li va permetre de venjar-se a pler dels vassalls i aliats dels mongols, i en particular d'Aitó I, que no arribà a rebre l'ajuda que el 1266 va anar a sol·licitar en persona a Tabriz. Durant la seva absència, els mamelucs van devastar la Cilícia, mataren el seu fill petit Thoros, i s'emportaren presoners el fill primogènit, Lleó, i Vasil, fill del conestable Sempad (*ibid.*)<sup>21</sup>.

20. *Ibid.*, pp. 304-309, 312-313; SETTON, *op. cit.*, pp. 571-574, J. M. SMITH Jr., «'Ayn Jalut: Mamluk Success or Mongol Failure?», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 44, 1984, pp. 307-345, i P. THORAU, «The Battle of 'Ayn Jalut: a Re-examination», dins P. W. EDBURY (ed.): *Crusade and Settlement*, Cardiff, 1985, pp. 236-241, i segons fonts dignes de crèdit, com els *Annales de Terre Sainte*, edició de R. RÖHRICHT i G. RAYNAUD, dins «Archives de l'Orient Latin», 2, 1884, pp. 427-461 (449), els mongols ocuparen també Jerusalem.

21. RUNCIMAN, *op. cit.*, pp. 316-323; SETTON, *loc. cit.*, p. 575 (també amb indicació de fonts).

Malgrat aquestes calamitats, gairebé connaturals al destí del poble armeni, el nou rei Lleó III, alliberat gràcies a l'ajuda dels mongols, va romandre fidel a la política del seu pare i renovà els vells vincles de vassallatge, convertint-se en un convençut defensor de la tesi mantinguda pels hetúmides, segons la qual l'aliança amb els tàrtars contra l'Islam no solament era possible i convenient, sinó que a la llarga representava l'única solució viable i la millor manera de contrarestar la conversió dels mongols a l'Islam (F, III, c. 29 ss.). I aquesta continua essent la tesi que defensa Aitó de Gorigos a principi del segle XIV, i seria interessant de conèixer fins a quin punt trobà acceptació abans i després de la redacció de l'obra que estudiem<sup>22</sup>.

### 1.7. *Les ambaixades d'Abagha i la frustrada croada del rei en Jaume*

No podem considerar irrellevants els indicis d'una intensificació de les relacions entre els Il-khans mongols i la Santa Seu i els prínceps d'Occident a partir de 1264. Un document escrit en llatí i presentat el 1274 al segon Concili de Lió pels enviats d'Abagha, esmenta l'ambaixada del dominicà anglès fra David d'Ashby, el qual sojornà deu anys entre els tàrtars, fou amablement rebut per Hulagu, i es presentà al concili com a emissari d'Abagha. Sembla que el mateix Hulagu ja pretenia d'arribar a una mena de confederació amb els prínceps cristians i que fou una missiva seva la que va moure el papa Urbà IV a publicar el breu *Exultavit cor nostrum*, que ara se suposa escrit cap al 1264<sup>23</sup>. Ja hem assenyalat que la mare d'Abagha era nestoriana, i el casament d'aquest amb Maria, filla natural de Miquel VIII Paleòleg, pogué augmentar les simpaties envers els cristians, o, almenys, l'esperança d'arribar a un pacte. El cert és que el 1267 Abagha trameté a Climent IV una carta redactada en mongòlic, el contingut de la qual es pot esbrinar gràcies a la resposta del papa. L'Il-khan suggeria un atac combinat de les potències d'Occident i de l'emperador de Bizanci, amb les seves pròpies forces, i volia saber quin era l'itinerari previst per a l'expedició. El papa va referir la qüestió als reis de França i de Navarra<sup>24</sup>.

Encara ens interessa més una segona epístola, datada el 1268, on Abagha fa saber al papa que ha rebut un comissionat seu, anomenat Jaume Alarich, de Perpinyà, i al·ludeix a un projecte d'acorrallar els mamelucs entre les tropes mongòliques, les del papa i les «del rei d'Aragó». I és en arribar en aquest punt quan ens adonem que, tot i que no

22. Pel que ja hem dit de la profecia sobre l'alliberament d'Armènia recollida *in situ* per fra Guillem de Rubruck, aquesta política col·laboracionista no devia ser gaire popular.

23. Vegeu J. RICHARD, «Le début des relations entre la papauté et les mongols», *Journal Asiatique*, 237, 1949, pp. 291-297, ara dins *Les relations...*, V, i la síntesi de J. A. BOYLE, «The Il-Khans of Persia and the Christian West», *History Today*, 23, 8, 1973, p. 554-562, ara dins *The Mongol...*, XIII. Més bibliografia a K. M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, I: *The Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Filadèlfia, 1976, p. 115, n. 43. No he vist K. J. LUPRIAN, «Die Beziehungen der Päpste zu den Islamischen und Mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels», *Studi e Testi*, 291, Roma, 1981.

24. RUNCIMAN, *op. cit.*, pp. 331-332; BOYLE, «The Il-Khans...», p. 557.

ho sembli a primera vista, el text de la F connecta amb una preocupació prou sentida en el nostre país i amb un episodi no gaire conegut, protagonitzat pel popular rei en Jaume.

Segons l'autor de la F (III, c. 31), l'instigador d'aquesta activitat diplomàtica i propulsor de la idea d'alliberar els Llocs Sants amb l'ajuda dels mongols fou el rei d'Armènia, a qui Abagha aconsellà també que «degués trametre al papa e als altres reys e senyors de christians» (F, 1764-67). Hi ha qui afirma que «només Anglaterra sembla haver-se adonat dels avantatges d'una aliança amb els Il-khans», però llegint el *Llibre dels feits* ensopeguem amb una sèrie de dades que revelen que Jaume el Conqueridor no va fer les orelles sordes als ambaixadors mongols i armenis, i va copsar de seguida l'abast i les possibilitats del projecte. El mateix llibre ens informa que el monarca es va sentir honorat en rebre «messatge del rei dels Tartres», que designa com el «pus alt rei del món», i anota, o fa anotar puntualment en la *Crònica*, l'arribada de Jacme d'Alarig («qui era nostre, e nós l'haviem enviat al rei dels Tartres»), acompanyat de dos «honrats hòmens» mongols, així com el resum d'una interessant conversa que tingué amb el rei de Castella, a qui no es va saber estar de contar l'esdeveniment. Alfons X «tenc la cosa per gran, e per esquiva e fort meravellosa», però es veu que devia conèixer els reports dels franciscans i va fer notar que «aquella gent era molt falsa», recomanant prudència al rei d'Aragó («perquè havia temor que, quan nós fòssem lla, que ells no ens complissen aquelles paraules que ens enviaven a dir»). Tanmateix, el rei Alfons admestia que si l'empresa tenia èxit, «que tota la sancta terra d'Ultramar e el Sepulcre se'n poria guanyar», i «que anc tan bon feit ne tan honorat no féu negun rei». Jaume I acceptà complagut aquest compliment i dóna a entendre que ell també considerava que la voluntat divina el predestinava a un altre gran «feit». No em sé estar de copiar les seves paraules, que traspuen un pregon providencialisme i una identificació plena amb l'esperit de croada representat pel crit «Deus vult», «Déu ho vol»:

E responem-li així, que vera cosa era e certa que el feit era gran, e negun rei qui fos deçà mar no hac paria ne amor ab aquells tartres: la una, que de poc temps a ençà era començat lo llur poder, l'altra, que anc ells no enviaren missatge a negun rei de crestians que haguessen llur amor, de nós enfora: e pus a nós havien enviat missatge senyaladament entre los altres, semblava obra de Déu que ell volia açò comanar a nós que nós ho faéssem: e, pus Ell ho volia, que nós no li fugiríem, per regard ni per temor de nostre cors, ni per molt que ens hagués a costar<sup>25</sup>.

Del que podem llegir al capítol 481 del *Llibre dels feits*, es desprèn que els emisaris tàrtars van coincidir a València amb una ambaixada de Miquel Paleòleg i que hom va mirar de coordinar una estratègia conjunta que comprenia un desembarc a Alaias o Laias. Allà, l'host catalano-aragonesa s'ajuntaria amb la d'Abagha i la dels seus vassalls armenis, que la fornirien de màquines de setge i del que fos necessari. Els grecs

25. Les citacions, preses de la *Crònica del rei Jaume I el Conqueridor* dins *Les quatre grans cròniques*, ed. F. SOLDEVILA, Barcelona, 1971, es troben en els c. 457, p. 162; c. 475, p. 166 i c. 476, p. 166, respectivament. Segons DE RACHEWILTZ, *loc. cit.*, p. 152: «Only England seems to have realized the advantages of an alliance with the Ilkhans».

es comprometien a suportar l'operació per mar. I el programa no es quedà en paraules, puix que el 4 de setembre de 1269 uns vuit-cents cavallers partiren de les costes catalanes. Un gran temporal va dispersar l'estol. El mal temps durà disset dies i disset nits, i el rei va desistir per segona vegada del projecte. Tanmateix alguns dels navilis arribaren a Sant Joan d'Acre amb dos fills bords del monarca, Ferran Sanxis de Castre i Pere Ferrandis, però l'expedició no passà a la història. Si ens atenim als fets, només Eduard d'Anglaterra va arribar a beneficiar-se, el 1271, de l'ajuda d'un contingent mongol d'uns deu mil homes, que va resultar insuficient<sup>26</sup>.

El *Llibre dels feits* es complau també a contar que Jaume I d'Aragó fou l'únic rei coronat que va assistir, «a la destra part» del papa, al segon Concili de Lió. L'arribada teatral d'ambaixadors d'Abagha, el 4 de juliol de 1274, amb ofertes de pau i concòrdia i de cedir als cristians la ciutat i regne de Jerusalem, seguida de la no menys espectacular i oportuna conversió de dos dels ambaixadors, és, potser, un indici més que els mongols continuaven interessats en una col·laboració, i sembla confirmar el que diu Aitó sobre les ordres concretes que havia donat l'Il-khan perquè hom lliurés les ciutats de Palestina als cristians perquè aquests les guardessin i tinguessin (F, III, c. 32). També els grecs deixaren de banda velles baralles teològiques, i no crec massa cínic de veure en ambdues mostres d'aparent submissió el determini de tàrtars i bizantins de mantenir una diplomàcia coherent amb la que ja sabem que havien mantingut amb el rei d'Aragó<sup>27</sup>. Jaume d'Aragó també va aconsellar el papa sobre el fet d'Ultramar, recomanant-li d'enviar una força de cinc-cents cavallers i dos mil homes de peu, destinada a «bastir los castells e los llocs» i a preparar l'arribada dels contingents que desembarcarien dos anys més tard, o sigui el 1276. El rei d'Aragó es comprometé públicament a participar en l'empresa amb mil cavallers i a deixar armar deu galeres en la seva terra.

La lectura de la *Crònica* reial deixa esbrinar fins a quin grau el monarca se sentia cofoi del seu protagonisme en el concili, on, al seu entendre, havia honrat «tota Espanya», i reporta amb un orgull una mica infantil la seva sortida apoteòsica de l'església i els comentaris de la gent del carrer que s'exclamava: «El rei no és tan vell com hom dezia, que encora poria doner a un turc una gran lancea». Hi ha historiadors que, fent-se ressò de la maledicència del moment, semblen considerar aquest episodi com una mena de *gap* de vell gagà, desconeixent la provada capacitat tàctica del monarca<sup>28</sup>. En tot cas, resulta ben evident que Jaume I estava disposat a col·laborar amb els tàrtars i projectava participar personalment en un programa militar no gaire diferent del que Aitó de Gorigos proposarà uns anys després. La croada catalano-aragonesa no arribà a quallar, però va mobilitzar les energies i la voluntat del país, i degué formar un sector d'opinió

26. *Loc. cit.*, c. 487-488, 492, pp. 169; 171. F. SOLDEVILA, *Jaume I, Pere el Gran*, Barcelona 1980<sup>3</sup>, pp. 31-33 i F. CARRERAS CANDI, «La Creuada a Terra Santa», dins *I Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, Barcelona, 1909, pp. 106-138, on s'especifiquen els noms dels participants. RUNCIMAN, *op. cit.*, pp. 330-331; 336-337.

27. Més informació i bibliografia a SETTON, *The Papacy*, pp. 115-116.

28. JAUME I, *Crònica*, c. 527-528; 531; 534, pp. 179-182. Així RUNCIMAN, *loc. cit.*, p. 341: «Only James I of Aragon appeared, a garrulous old man whose first attempt at an Eastern Crusade had come to nothing».



i preparar el camí a l'aportació cabdal de Ramon Llull, creant un clima d'interès en tot allò que atenyés el tema dels mongols.

### 1.8. *Del Segon Concili de Lió a la desfeta total*

Una ràpida i objectiva ullada als fets històrics de la segona meitat del segle XIII i principi del XIV referents al tema que ara tractem, posa de relleu que mai no es va dur a terme l'acció conjunta sol·licitada per la diplomàcia mongòlica. Quan Abagha, cansat d'esperar, va organitzar, el 1281, una nova ofensiva dirigida per ell mateix, pel seu germà Mengü Timur (el Mangodamar o Magodamar de *La flor*, III, c. 32), el conestable Alinaq o Alinach, i el rei d'Armènia Lleó o Livó III, els cristians d'Ultramar, com sempre dividits, servaren una neutralitat favorable al soldà d'Egipte. És més: el representant de Carles d'Anjou, príncep que aleshores aspirava a la corona de l'imperi bizantí i havia comprat els drets a la corona de Jerusalem, va felicitar personalment Baibars per la victòria obtinguda a Homs, l'octubre del 1281, contra els tàrtars i llurs aliats<sup>29</sup>. Els afers de Terra Santa se'ns presenten íntimament lligats a la política mediterrània del moment, per quant Carles maldava, com és sabut, per bastir un imperi amb la col·laboració dels venecians i de la Santa Seu. El papa francès Martí IV excomunicà el nostre Pere el Gran i Miquel VIII de Grècia, segons ell confabulats contra l'Església<sup>30</sup>; i si tenim present que el 1285 —sis anys abans que la caiguda d'Acre esborrés del mapa el regne cristià de Jerusalem!— el pontífex romà patrocinava i beneïa la invasió del cristianíssim regne d'Aragó per les tropes del també cristianíssim rei de França, el menys que hom pot afirmar és que les ambicions dels potentats de vegades no coincidien amb les necessitats més urgents de la cristiandat.

D'altra banda, si prescindim de detalls de menor importància i d'una sistemàtica interpretació partidista, per regla general la història corrobora el testimoni de la F. Consta que el germà i successor d'Abagha, Tegüder o Tangodar (F, III, c. 34), es va fer musulmà, prengué el nom d'Ahmed (no Mafomed com diu Aitó) i tractà de capgirar la política anterior pactant amb el soldà d'Egipte Kalavun. Els reis d'Armènia i de Geòrgia, recelosos d'aquest canvi de direcció, ajudaren al fill d'Abagha, Arghun, a aconseguir el poder<sup>31</sup>. Sembla que Arghun comptava, tanmateix, amb el suport del Gran Khan Kubilai i de la majoria dels mongols, contraris a tota mena de proselitisme religiós oficial. Arghun va reactivar amb dinamisme el vell propòsit de col·laborar amb els cristians, i posà en funcionament tots els ressorts diplomàtics (F, III, c. 36). Es conserva una carta seva, escrita devers el 1285, on, dirigint-se al papa, diu entre altres coses: «Us trametem els esmentats missatgers i us (demanem) que envieu una expedició i exèrcit

29. RUNCIMAN, *loc. cit.*, pp. 390-392; SETTON, vol. II, p. 586.

30. SETTON, *The Papacy*, p. 139, n. 70.

31. RUNCIMAN, *op. cit.*, p. 397; SETTON, *op. cit.*, p. 751.

a la terra d'Egipte, i serà ara que, nosaltres d'aquest costat i vosaltres del vostre, l'aixafarem al mig»<sup>32</sup>.

Instrument de la diplomàcia dels tàrtars fou el monjo nestorià nadiu de Pequín, Rabban Sawma, juntament amb Mar yabhalāhā III, patriarca nestorià de Jerusalem. El 1287, Rabban Sawma va visitar Constantinoble, Nàpols, Roma i París, entrevistant-se amb els cardenals, amb els reis de França i d'Anglaterra, i més tard, amb el papa Nicolau IV. Fou ben rebut i es guanyà simpaties pertot arreu, però en retornar al seu país, el 1288, portava, a més d'un interessantíssim quadern de notes, una impressió més aviat pessimista de la situació d'Occident<sup>33</sup>. Així i tot, Arghun no es va descoratjar, i envià, el 1289, una tercera i una quarta ambaixada, en un esforç per fixar la desitjada ofensiva el 1291. Paral·lelament, el mateix 1289, Aitó II d'Armènia trametia com a legat seu a la cort del papa franciscà Nicolau IV, el també menoret, i després primer arquebisbe de Khan-Baliq (Xina), fra Joan de Montecorvino (1247-1328), que havia treballat molt de temps en Armènia i Pèrsia i es feia il·lusions sobre la conversió d'Arghun al catolicisme<sup>34</sup>. Però l'obstinada aliança del papa amb els angevins era un entrebanc insalvable, i la mort d'Arghun canvià la conjuntura, ja que els seus successors Gaikhatu (1291-1295, el Gagato de la F, III, c. 37) i Baidu o Baido (F, c. 38) foren del tot inoperants. En pujar Ghazan o Cassan al poder (F, c. 39-42) i començar una sèrie de campanyes successives contra Egipte, els cristians ja no tenien cap base que pogués servir com a cap de pont, llevat d'Armènia i de la petita illa fortificada de Ruad, davant Tortosa. No és, doncs, gens estrany que en arribar a aquest punt Aitó de Gorigos allargassi la seva narració a mesura que s'acosta a fets gairebé contemporanis, amb intenció de fer remarcar la importància estratègica del seu país nadiu, i el paper que el rei Aitó II va jugar al costat de Ghazan, durant l'ofensiva de 1299, que culminà amb l'ocupació de Domàs i la derrota dels mamelucs de Síria (F, III, c. 39-41)<sup>35</sup>. El nostre autor presenta el cabdill mongol com a model de «donars» o «llarguetat» i de «valor», parangó de cavalleria (*ibid.*, 40), malgrat el físic quelcom fastigós, i li fa dir, en estil directe, uns mots destinats a causar considerable impacte en els lectors, en especial en un lector determinat, el papa: «Nos auríem volentés liurades les terres de Síria per gordar als christians, si y fossen venuts; e si y vénen, nós lexarem manat a Catalossa que ell reta la Terra Santa als christians, e que los don consell e ajuda a reparar les terres guastades» (F, c. 41, 2144-2149).

32. Es conserva a l'Arxiu Secret del Vaticà, Reg. Vat. 44, fol. 128. En donen el text A. C. MOULE, *Christians in China before the Year 1550*, Londres, 1930, pp. 105-107, i J. B. CHABOT, «Notes sur les relations du roi Argoun avec l'Occident», *Revue de l'Orient Latin*, 2, 1894, pp. 568-574 (571). Vegeu encara J. RICHARD, «The Mongols and the Franks», *Journal of Asian History*, 3, 1969, pp. 45-57; A. MOSTAERT i F. W. CLEAVES, *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhans Aryun et Öljeitü à Philippe le Bel*, Cambridge, Massachussets, 1962.

33. SETTON, *The Papacy*, p. 147; RUNCIMAN, *loc. cit.*, pp. 398-400, i E. A. W. BUDGE, *The Monks of Kublai-Khan Emperor of China*, Londres, 1928.

34. WYNGAERT, *loc. cit.*, p. LXIX; BEAZLEY, vol. III, p. 163; BOYLE, «The Il-Khans...», pp. 559-561; RUNCIMAN, *loc. cit.*, pp 401-402.

35. BOYLE, «The Il-Khans...», p. 562. L'autor de la *Chronique du royaume de la Petite Arménie*, ed. E. DULAURIER, *Recueil des historiens des croisades, Documents arméniens*, vol. I, París, 1869, p. 660, diu que Aitó II va arribar a celebrar els ritus cristians dins de Jerusalem.

Potser degut a aquestes victòries, el 1300-1301, quan l'Il-khan va anunciar una nova arremesa contra Egipte, els seus emissaris van mobilitzar una petita expedició cristiana, procedent de Xipre, organitzada per Amalric de Lusignan, germà del monarca xipriota Enric II. Però Ghazan es posà malalt, i el resultat de la participació cristiana fou l'acceleració de la ruïna de la fortalesa de Ruad, on havia desembarcat la petita host auxiliar.

L'expedició següent resultà desastrosa. Els tàrtars i llurs aliats foren desbaratats en la batalla de Marj-as-Saffar, l'abril del 1303, i Aitó de Gorigos, testimoni personal d'aquesta acció en què prengué part, tracta de justificar la desconfita (F, III, c. 42). Ghazan morí el 1304, mentre preparava una quarta expedició, i el seu traspass coincideix amb l'abdicació d'Aitó II i la pujada al tron d'Armènia, el 1305, del seu nebot Lleó IV, fill de Thoros o Teros III. L'autor de la F tanca el seu llibre en aquest moment històric, al començament del regnat d'aquest «rey jove» (III, c. 44), en el qual posa unes esperances aviat desfetes —com veurem— per un fat atziac<sup>36</sup>.

Afegiré, a manera d'epíleg, que el successor de Ghazan, Öljaitu (1304-1306), també s'adreçà el 1305 al papa Climent V, oferint-se a participar d'una manera ben tangible i concreta (200.000 cavalls, 200.000 càrregues de gra i 100.000 genets) en una guerra destinada a expulsar els sarraïns de Terra Santa, i el 1312 es va llançar a la guerra tot sol, abandonant l'empresa sense obtenir cap resultat pràctic<sup>37</sup>.

Aclarits aquests extrems es comprèn millor que alguns historiadors hagin avaluat les dades que he tractat de resumir ací molt succintament, en un sentit que ve a coincidir amb la tesi avançada per Aitó de Gorigos en el seu llibre, segons la qual, fet i debatut, l'Occident cristià es va desentendre del tot de Terra Santa en malbaratar l'oportunitat, tantes vegades repetida, de jugar la carta d'una avantatjosa col·laboració amb els tàrtars. Basta copiar el que anota Runciman en una obra esdevinguda clàssica: «Si l'Occident hagués aconseguit una aliança amb els mongols, i l'hagués utilitzat amb honradesa, l'existència dels regnes d'Ultramar s'hauria certament allargassat. Els mamelucs haurien resultat aixafats, si no destruïts, i l'Il-khanat de Pèrsia hauria subsistit com una força amiga dels cristians».

M'apresso a afegir que manipular futuribles, sigui quina sigui la perspectiva, és pretendre d'entrar dins un terreny vedat als simples mortals i, per consegüent, l'afirmació no pot passar d'hipòtesi discutible, i discutida amb arguments ben dignes de tenir en compte<sup>38</sup>. Això no obstant, la implicació és òbvia: el llibre d'Aitó de Gorigos que

36. Vegeu G. HILL, *A History of Cyprus, II: The Frankish Period 1192-1432*, Cambridge, 1948, pp. 212-216; SETTON, *loc. cit.*, pp. 656-658, i un documentat resum a l'important treball de S. SCHEIN, «Gesta Dei per Mongolos 1300. The Genesis of a Non-Event», dins *The English Historical Review*, 94, 1979, pp. 805-819 (810-812).

37. BOYLE, «The Il-Khans...», p. 563, indica que: «The only tangible result of Ölkeitü's mission to the European courts may well have been the compilation of the *Flos Historiarum*».

38. RUNCIMAN, *loc. cit.*, p. 402, que tradueixo de l'anglès. La tesi és refutada per P. JACKSON, «The Crisis in the Holy Land in 1260», *The English Historical Review*, 95, 1980, pp. 481-513, el qual defensa que «there was no possibility [...] of an accommodation with the Mongols» (p. 504), i que l'actitud dels francs «was based upon a realistic appraisal of the situation» (p. 507). Però ell fa referència a l'etapa anterior a la caiguda de Terra Santa, i en general té tendència a no donar importància a la diplomàcia mongòlica. En canvi

editem és una obra de propaganda tan suggestiva i convincent, que encara ara continua exercint una notable influència entre els historiadors professionals.

## 2. L'AUTOR DE *LA FLOR DE LES HISTÒRIES D'ORIENT* I EL SEU PROJECTE DE CROADA

### 2.1. *Aitó de Gorigos. La qüestió del llibre quart*

Un cop posats en antecedents, resulta molt més fàcil de respondre a les tradicionals preguntes sobre «qui, quan, on, com i per què» referides al llibret que publiquem, i de relacionar-lo, si cal, amb altres obres del mateix o de semblant tenor.

Tocant a l'autor de la F sabem, ara per ara, que es deia Aitó, nom que tradueix l'Hethoum armeni; que fou senyor de Gorigos o Corycus i, molt probablement, fill d'Oschin, germà del rei Aitó I d'Armènia, i parent llunyà de Lleó III (IV) del mateix país. Degué néixer entre 1230 i 1245, i morir cap al 1314. Educat a la cort del seu oncle, res no sabem en clar de quin fou el seu paper en els afers interns en un dels moments històrics més importants del seu país. Del que diu més o menys expressament es desprèn que cap al 1305 es féu frare premonstratès a l'abadia de Lapis, a Xipre, complint un vot. El 1307 era, però, a Poitiers, on va fer present del seu llibre al papa Climent V, i, segons una tradició no gens documentada, aquest el nomenà abat del monestir del seu orde en aquella ciutat. D'acord amb la teoria de Kohler, força ben presentada i argumentada, és probable que Aitó es veiés obligat per motius polítics a fugir del seu país i trobés refugi a Xipre, on de seguida començà a conspirar, cercant de provocar una intervenció xipriota en Armènia. Tot i que fou molt ben rebut per Enric II de Lusignan, sembla que Aitó es dedicà a fomentar l'ambició del germà del rei, Amalric, fins a convertir-se en un agent seu. Ja és sabut que Amalric usurpà la corona i tractà de justificar l'acció davant el papa, al qual el rei destronat protestava de la injustícia soferta. És molt probable que Aitó arribés a França, el 1306, amb la missió específica de contrarestar els arguments dels ambaixadors del dissipat Enric II. El pontífex va escoltar les raons d'ambdues parts, sense, però, dictar sentència definitiva, i acabà servint-se d'Aitó com a portador d'una carta on exigia l'eliminació dels templers. Abans de tornar a Xipre, Aitó va firmar un tractat amb Gènova, i consta que era ja a Famagusta cap al 1308. Durant la seva absència, la conjuntura havia canviat substancialment en Armènia, on el general mongol Bilarghu, el 1307 féu assassinar Aitó II, juntament amb el jove rei Lleó III (IV) i una bona part dels nobles que formaven la seva cort, i cal suposar que Aitó no pogué estar-se de reintegrar-se a la política. El poc que hem dit i sabem deixa suposar que l'autor de la F fou un home d'acció i de partit, un polític intrigant i no gaire

---

el treball de Schein sembla indicar que Europa més tard responia favorablement a una nova situació basada en una «entente». D. O. MORGAN, «The Mongols in Syria, 1260-1300», dins P. W. EDBURY (ed.), *op. cit.*, pp. 231-235, explica el fracàs mongol, segons ell degut a la manca de pastures.

escrupolós, ben capaç de manipular els fets segons els objectius que s'havia fixat<sup>39</sup>. En el seu cas, tot fa creure que es volia servir de l'ideal de croada i, concretament, dels exèrcits cristians que ell volia encaminar cap a Armènia, per encarrilar també, com millor li convenia, els afers interns del seu país.

El que ja hem indicat abans sobre el context històric de la F crec que deixa ben palès que Aitó tracta de demostrar la viabilitat i la conveniència d'una aliança militar cristiano-mongòlica, fent remarcar que la història d'Armènia corrobora la seva tesi que els senyors tàrtars sabien mantenir amb fermesa els pactes establerts. De passada, prova també que els monarques armenis, mercès a llur experiència i contactes amb els mongols i llur condició de cristians, eren els millors intermediaris possibles, i que Armènia oferia una base natural insubstituïble, un cop perduts els dominis d'Ultramar, per a tractar de reconquerir la Terra Santa. La corroboració històrica, directa o indirecta, de tot això, la trobem en el llibre III de la F, al qual els altres dos vénen a servir d'introducció general, oferint i acumulant notícies i referències que serveixen per situar i entendre millor els fets històrics. Considerant aquesta dependència dels dos primers llibres respecte del tercer i més extens, hom pot afirmar que l'estructura de l'obra respon i se subordina a la intenció fonamental de l'autor, que és la d'aplegar totes les dades necessàries per permetre al papa d'arribar a la conclusió on li convenia que arribés. Ens sobta, però, una importantíssima diferència entre l'original francès del nostre llibre i les versions llatina i aragonesa, respecte de la traducció catalana que publiquem. En efecte: el text català dona per acabada l'obra al final del llibre III, mentre que tots els manuscrits conservats del text francès i de les versions esmentades subordinen el llibre III a un IV i darrer, redactat per «manament del papa» (IV, c. 1), que, d'acord amb l'estructura acumulativa i jeràrquica ja indicada, vindria a constituir la culminació de l'obra<sup>40</sup>.

El llibre IV de la F conté un pla ben raonat de croada i tracta, en 28 capítols, dels aspectes considerats més importants *ad passagium faciendum*, que cal tenir presents: existència d'una causa justa, les pròpies forces, el temps més convenient, i la condició i estat de l'enemic, en aquest cas el soldà d'Egipte. Hom hi explica, per exemple, com la cavalleria egípcia es nodreix de beduïns i de turquemans, però també, en gran part, d'esclaus cristians comprats a mercaders també cristians, i constitueix un conjunt de tropes mercenàries no gaire de fiar. Es descriu la riquesa d'Egipte, la geografia i accidents d'interès estratègic (rius, ports, etc.), fortificacions, tràfic mercantil i productes, parant especial esment en aquells importats de fora, com el ferro, la fusta i els esclaus, sense els quals el soldà no podria subsistir. Aitó argüeix que és arribat el moment d'actuar: el soldà és home mancat de coratge, i el seu poder ha minvat en gran manera per les lluites amb els tàrtars. Més encara: *els tàrtars s'han ofert a ajudar els cristians i caldria*

39. Per a les dades biogràfiques aprofito la introducció de C. KOHLER (ed.), *La Flor des Estoires de la Terre d'Orient*, dins *Recueil des Historiens des Croisades*, vol. II: *Documents Arméniens*, París, 1906, pp. XXV-XLVI; HILL, *op. cit.*, pp. 216-227.

40. Cf. KOHLER, *op. cit.*, pp. 11-253 (F, text francès); pp. 254-363 (text llatí). El text aragonès és assequible en l'edició de W. LONG, *La Flors de las Ystorias de Orient*, Xicago-Illinois, 1934, i en microfitxa dins *Concordances and Texts of the Fourteenth Century Aragonese Manuscripts of Juan Fernández de Heredia*, J. NITTI i L. KASTEN (eds.), Madison, 1982 (cito sempre pel llibre).

*aprofitar llur oferiment com més aviat millor*, posat que l'Il-khan es podria fer musulmà d'un moment a l'altre<sup>41</sup>. Aitó suggereix un bloqueig marítim d'Egipte que dificulti l'abastament de Síria, seguit d'una petita expedició, a manera d'avantguarda, integrada per mil cavallers i tres mil peons en deu galeres, dirigits per un cabdill militar i un legat pontifici. L'objectiu d'aquesta avançada, que desembarcaria a Xipre o a Armènia, seria el d'entrar tot d'una en contacte amb els tàrtars i prendre possessió de l'illa de Tortosa. Hom comptaria amb la col·laboració dels cristians del Líban, i si els mongols ja havien ocupat Palestina, hom pot estar segur que la cedirien de bon grat als cristians. Aconsella, també, d'escriure als reis de Geòrgia i de Núbia, a través del rei d'Armènia<sup>42</sup>.

Respecte a la croada pròpiament dita, o *passagium generale*, d'entre les rutes possibles, que són Barbaria, Constantinoble, Turquia i per mar, la segona li sembla possible si els tàrtars eliminen abans l'oposició dels turcs. La ruta marítima també seria bona si hom fes escala a Xipre, sobretot si hom disposava d'una base a Palestina. En cas negatiu, el millor seria entrar pel regne d'Armènia on, a Tarsot, es trobaria tot el necessari, i després d'hivernar es podria acte seguit atacar Antioquia amb l'ajuda d'uns deu mil tàrtars, que facilitarien provisions, intel·ligència dels moviments dels enemics i ajuda en el setge de les ciutats. Però caldria tenir cura de no mesclar els dos exèrcits, puix que els mongols no accepten ordres dels cristians i tampoc aquests no estarien en condicions de seguir el ritme àgil de la cavalleria mongòlica. Una possible solució seria que els tàrtars seguissin la ruta de Domàs, i els cristians ataquessin Jerusalem<sup>43</sup>.

Esdevé, doncs, ben curiós que, si aquest llibre IV constituïa en la ment de l'autor el nucli essencial i la coronació de la seva obra, hom n'hagués prescindit alegrement en l'el·lèstir la versió catalana. Una de dues, o el copista del nostre manuscrit va mutilar per peresa, descurança o manca d'interès un text català anterior, o la versió original de la F constava només dels tres primers llibres, i el IV és un afegit de circumstàncies. Aquest petit problema queda resolt si acceptem els resultats de la investigació feta per l'editor del text francès, el qual, sense tenir en compte el text català, va arribar a les conclusions següents: Aitó va redactar en francès els tres primers llibres de la F que la versió llatina amplifica lliurement introduint retocs addicionals, però en canvi el text francès del llibre IV és, segons ell, una traducció del llatí. Dit d'una altra manera, segons la hipòtesi de Kohler, el llibre IV no existia en el pla original de l'obra, i quan Aitó va dictar la F a Nicolau Falcon no pensava concloure-la amb un projecte de croada. El llibre tenia la seva raó d'ésser com a tractat de geografia (I), que combinava un resum de la història de l'Orient (II), amb notícies, sovint de primera mà, de fets més recents relacionats

41. Dono una síntesi dels punts més importants: c. 1, 2; c. 10: riquesa d'Egipte; c. 11-14: ha arribat el temps convenient «car les Tartars se sont offerts à doner aide as Crestiens contre les Sarazins, e por ceste raison Carbanda [...] ha mandé ses messaigés» (pp. 237-238).

42. Vegeu ara els c. 18-19: «soufiroit la quantité de.M. chevaliers, e .X. galées, e III<sup>m</sup> peons» (p. 242); c. 20, 21.

43. c. 25: camins; c. 26: importància de l'ajuda dels tàrtars; c. 27: relacions d'aquests amb els cristians. KOHLER desconeixia la *Crònica* del nostre Jaume I en afirmar (p. LI): «Ce qui, dans le projet de Hayton, est le plus original, ce qu'on n'avait pas, semble-t-il, proposé avant lui, c'est d'abord le *parvum passagium* précédant le passage général». Com veurem més avall, Lull també suggereix el mateix.

amb els tàrtars (III). D'acord amb aquesta teoria, la redacció original més antiga només comprenia els tres llibres primers. Un cop traduïts aquests al llatí, hom va afegir-hi, a requeriment del papa que s'havia interessat per l'obra, un projecte de croada expressament dedicat al pontífex (l'actual llibre IV). Després, aquesta darrera part, redactada en llatí, fou traduïda al francès i incorporada als restants llibres. El punt flac d'aquesta conjectura és, com nota el mateix Kohler, que cap dels manuscrits francesos conservats no consta de tres llibres<sup>44</sup>. Almenys a primera vista, doncs, el fet que la versió catalana no englogui el llibre IV podria semblar una dada important si parem esment als arguments de Kohler, sobretot si el suposem bastit sobre un manuscrit francès antic i força acostat a l'original dictat per Aitó.

## 2.2. La versió catalana i el text aragonès

La versió catalana que publiquem coincideix, per regla general, gairebé mot per mot amb el text de la versió aragonesa deguda a la curiositat i mecenatge del gran mestre de l'orde de Sant Joan de Jerusalem, fray Juan Fernández de Heredia. Aquest aragonès influentíssim i apassionat per la història, va sentir la preocupació de col·leccionar i fer traduir a les dues llengües de la Corona d'Aragó un conjunt d'obres que constitueixen un important llegat bibliogràfic, entre les quals figura la F<sup>45</sup>. Pel que sabem, Fernández de Heredia se servia de traduccions i de traductors catalans, grecs, i d'altres nacionalitats, i tenia a sou copistes de variada procedència, que deixen sovint llur empremta en la versió que preparen. No seria estrany que aquests col·laboradors enllestissin a vegades la feina d'acord amb els motlles i tècniques del tipus de traducció simultània coneguts d'Alfons X de Castella ençà, sense que això exclouï, com és lògic, la possibilitat que hom aprofités les versions ja existents. Cal remarcar que els estudiosos i editors de l'obra aragonesa deguda a la iniciativa del gran mestre, es decanten a creure que la versió catalana corresponent al text aragonès que publiquen és, generalment, la més antiga, i, en això, el text de la F no seria cap excepció<sup>46</sup>.

Fernández de Heredia va residir a Avinyó, i la seva familiaritat amb el papa, que va acompanyar a Roma el 1376, li degué permetre de manejar el text de la F conservat en la biblioteca pontifícia, factor aquest que seria una garantia de fidelitat a l'original.

44. Vegeu KOHLER, *op. cit.*, pp. LIX-LXVII.

45. Remeto a W. R. LONG, *op. cit.*, pp. 3-10. Si no vaig errat, encara ara l'estudi més complet és el de J. VIVES, *Juan Fernández de Heredia, Gran Maestre de Rodas. Vida, obras, formas dialectales*, «AST», 3, 1927, pp. 121-192. Acaba de sortir suara J. FERNÁNDEZ DE HEREDIA, *Aragonese Version of the «Libro de Marco Polo»*, ed. de J. J. NITTI, Madison, 1980, obra copiada en el mateix manuscrit de *La flor*, en aragonès.

46. Consulteu sobre aquest aspecte R. AF GEIJERSTAM, «Sobre Heredia i el bilingüisme medieval aragonès-català», dins *Actes del Cinquè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Andorra, 1-6 d'octubre de 1979*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, pp. 495-510. Sobre una possible font catalana de la versió aragonesa de la F, vegeu LONG, *op. cit.*, pp. 33-37. Sembla establert que el *Libro de Marco Polo* és versió de la traducció catalana abreujada, i que el mateix es pot afirmar del *Libro de Actoridades*, basat en el *Ram de flors* català, com demostrà R. LESLIE, «A Source for Juan Fernández de Heredia's "Ram de Flors"», *Studia Neophilologica*, 45, 1973, pp. 158-170.



Fa bo de constatar que els textos aragonès i català es relacionen directament amb els manuscrits francesos A i B, que tradueixen de manera acurada i directa. Els errors derivats de la manca de comprensió del text francès permeten de suposar que aquest serví de base a ambdues traduccions, com es pot veure en algunes lectures que ja van cridar l'atenció a Long, com, per exemple «cant de cor» (299) i «sol un any» (664, 666), que el text aragonès també tradueix per «el canto de coro» i «solo un anyo», i que contrasten amb l'original «chant de coque» (llatí: «cantus galli») i «Soliman»<sup>47</sup>. Entre els nombrosos exemples de coincidències d'aquesta classe destaquen: «desert» (184), «desierto» / fr. «detroit», llat. «districtum»; «serfs» (411), «los seurs» / fr. «turcs», llat. «turqui»; «mil» (547), id. / fr. AB «cinquante millie», llat. «circa LXta milia»; «sans» (600), «salvos» / om. fr. i llat.; «M» (634): «mil» / fr. i llat. «MLI»; «vell» (789), «viello» / fr. ad. «fevre», llat. ad. «faber ferrarius»; «desert» (1236), «desierto» / fr. i llat. «Derbent»; «camps» (1335), «campos» i llat. «campis» / fr. AB «en chars»; «meyscrehent» (1493), «mas creyent» / fr. «maistres e enseigneur», llat. «magister et doctor omnium credentium»; «camells corredors» (2070), «camells corretores» / fr. «chevaus correors», llat. «dromedarios»; «llegir» (2111), «leyer» / fr. «veyer», llat. «sumere documenta», etc.

Les versions aragonesa i catalana es basen doncs en els manuscrits que segons Kohler integren la família més antiga. Un d'ells, el B, és el valuós còdex «N.a.f. 886» de la Bibliothèque Nationale de París, i crida poderosament l'atenció, no solament per les 110 riques pintures que l'embelleixen, i que són comparables i sembla que anteriors a les del còdex de la F conservat a Viena (BN manuscrit 2623), sinó pel fet que porta en cada pàgina les armes dels Cabrera. Hom ha dit, per aquesta raó, que es tractava d'un manuscrit de procedència catalana, si bé el més probable és que fos adquirit a París o a Avinyó per iniciativa de Bernat de Cabrera (†1367), que més tard, potser ja a Catalunya mateix, el va fer ornar amb les armes familiars<sup>48</sup>. Tenim, per consegüent, evidència de l'existència d'una de les còpies més belles del text francès de la F al nostre país, al principi de la segona meitat del segle XIV, i la corresponent versió catalana degué enllestir-se a finals del mateix segle responnent a una curiositat evident. Aquesta versió només s'ha conservat, que jo sàpiga, entre els folis 85v-98v del manuscrit 490 de la Biblioteca

47. Vid. LONG, *op. cit.*, p. 24: «the content of Z and A is practically identical. The language is generally the same; the turns of phrase and the resemblance of individual words in many cases make the Spanish appear more like a transcription than a translation of the French AB or of their prototype». Això crec que és vàlid, en general, per al nostre text.

48. Vegeu la descripció que en feu Kohler, p. LXXXVI, on llegim: «le volume, de provenance catalane, paraît avoir été écrit pour un membre de la famille Cabrera, dont les armoires sont peintes au haut de chaque feuillet, et qu'il appartenu au XVI<sup>e</sup> siècle a don Diego de Rocabertí Pan [sic!] y Ballera, dont le nom est inscrit au bas du fol. 1». Kohler ens envia a la descripció més completa feta per L. PANNIER, «Notice d'un manuscrit d'Hayton recentment acquis par la Bibliothèque Nationale», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 35, 1874, pp. 93-98. Més recentment s'hi han referit F. AVRIL i altres, *Manuscrits enluminés de la Péninsule Ibérique*, Bibliothèque Nationale, París, 1982, núm. 106, pp. 91-92, suggerint que aquest còdex és de la primera meitat del segle XIV i fent notar les semblances amb les pintures del manuscrit de Viena. Com m'indica J. Riera, a qui dec la notícia del llibre d'Avril, aquesta datació és discutible, perquè consta per un document de 1361, publicat per J. M. MADURELL dins *Spanische Forschungen*, 16, 1960, p. 91, núm. 13, que Bernat de Cabrera va fer pintar alguna cosa en un manuscrit d'Aitó. El blasó dels Cabrera es pot veure ara a M. DE RIQUER, *Heràldica catalana des de l'any 1150 al 1550*, Quaderns Crema, II, Barcelona, 1983, p. 393, fig. 40, 12.

de Catalunya, on hi ha també, entre altres coses, un resum del text llatí de fra Oderic de Pordenone, i ja fou competentment descrita per Pere Bohigas<sup>49</sup>. Les errades, massa mecàniques, els bordons, i la manca general de cura, semblen indicar que aquesta còpia fou enllestida a correuita per un estudiant o un particular delerós d'estalviar espai i sense cabòries estètiques. Això contrasta amb el text aragonès, que ens ha arribat en un magnífic còdex en lletra gòtica del segle XIV, que conté la versió aragonesa del *Marco Polo*. Es tracta d'un volum destinat a enriquir la biblioteca d'un enamorat dels bells llibres, i consta que era propietat del gran mestre de Rodes. Així les coses, tot i que res no obsta que en un pla hipotètic acceptem l'existència de manuscrits catalans anteriors, i fins i tot, d'una còpia que va precedir l'aragonès, ara per ara no seria prudent prescindir de l'estudi de la versió aragonesa i de l'original francès per avaluar i corregir el text català, i així hem procedit en aquesta edició, fent constar sempre les correccions en nota.

Atès el que acabem de dir, no es pot escamotejar un fet important: la versió aragonesa conté també el discutit llibre IV! Resultaria prou fàcil d'endiumenjar un *stemma codicum* imaginant l'existència d'arquetipus francesos i catalans mancats del darrer llibre, però una tal especulació seria molt imprudent, ja que consta també que el rei Martí posseïa un volum amb el text català complet de la F que acaba amb el mateix *explicit* que la versió aragonesa<sup>50</sup>. No podem aleshores ignorar la possibilitat que el responsable de l'omissió fos el copista del manuscrit català conservat, el qual es va desentendre d'una qüestió, la croada, que ara tots considerem ben superada i anacrònica a la segona meitat del segle XV. Sigui com sigui, ens manca, almenys de moment, la versió catalana del llibre IV, i és llàstima, puix que és la part de la F que sembla obligat de comparar amb les obretes lul·lianes sobre el mateix tema.

### 2.3. Aitò de Gorigos i Ramon Llull

A l'argument de l'anacronisme del tema del llibre IV de la F en ple segle XV, es podria contestar convidant a la lectura de l'excel·lent llibre d'A. S. Atiya sobre la croada al final de l'Edat Mitjana: si substituïm Egipte per l'imperi Otomà, i la Terra Santa per Constantinoble, *mutatis mutandis* la idea continuà captivant la imaginació de l'Occident cristià. Sense anar més lluny, el tràgic fat d'Armènia, representat per la figura de Lleó VI fet presoner el 1375 i refugiat després a Roma i a París, era ben conegut de tot-hom a final del segle XIV. I quan, entre 1381 i 1405, els mongols de Tamerlà aturaren

49. Vegeu P. BOHIGAS, «Un sumari del llibre de viatges d'Oderic de Pordenone», Butlletí de la Biblioteca de Catalunya, 6, 1920-1922, pp. 377-379 i *Guia de la Biblioteca Central de la Diputació Provincial de Barcelona*, Barcelona, 1959, pp. 71-72.

50. «Ítem vn altre libre appellat *De las batallas dels tartres*, scrit en paper, descornat, ab cubertas de paper engrutades et cubert de cuyro blanch, lo qual comença *Ací comença lo libre de la flor de les Istorias*, e faneix en *lo mes d'agost. Deo gracias amen*». (J. MASSÓ I TORRENTS, «Inventari dels béns mobles del rey Martí d'Aragó», *Revue Hispanique*, 12, 1905, p. 419, núm. 33. Dec la transcripció d'aquesta nota a l'amabilitat del Dr. A. J. Soberanas.

temporalment l'investida turca davant Constantinoble, la història semblava repetir-se cíclicament<sup>51</sup>.

Les idees exposades per Aitó al llarg del llibre IV de la FHO, connecten amb tota una tradició de projectes de *recuperació dels Llocs Sants* que poden diferir en l'enfocament i en qüestions de detall, però formen un gènere identificable com a tal per quant solen repetir també motius i suggerències i coincideixen en l'objectiu fonamental. Basta recordar els noms de fra Fidenzio de Pàdua, que defensa el bloqueig d'Egipte i un avanç des d'Armènia; Pierre Dubois i Guillem de Nogaret; el gran mestre dels templers Jacques de Molay, oposat a un desembarc a Armènia, com sembla que ho era també Enric II de Xipre; Guillaume Adam, favorable, com Aitó, al bloqueig total i a pactar amb els tàrtars; Burcard, hostil als armenis però no als tàrtars; Marino Sanudo, que desenvoluparà amb una gran perfecció tècnica el pla de bloqueig total d'Egipte i la invasió en col·laboració amb els mongols; i d'altres que formen una llarga cadena, de la qual Aitó i Llull són dues anelles molt importants<sup>52</sup>.

Ramon Llull esmenta sovint els tàrtars en els seus llibres, i si hem de donar fe a la famosa *Vida coetània*, quan el 1301 «venc nova que lo gran tartre havia conquistat tot lo regne de Síria, [...] lo dit reverent mestre mès-se en una nau e anà fins en Xipre». Evidentment, Llull pensava que la «pau mongòlica» seria favorable als seus projectes d'evangelització. Sembla que durant aquest viatge va visitar la Petita Armènia, on pogué tenir l'avinentesa de conèixer i intercanviar idees amb el rei Aitó II, el qual, no ho oblidem, havia abdicat temporalment la corona per a fer-se franciscà i, un cop tornat al poder, devia mantenir molt bones relacions amb la comunitat de què havia format part. També és possible que l'infatigable mallorquí visités Jerusalem<sup>53</sup>. Poc després, el 1305, dos anys abans que Aitó presentés el seu projecte, Ramon Llull escrivia el *Liber de fine*, potser la seva millor obra sobre la croada. Llull difereix d'Aitó en aspectes importants. Rebutja els itineraris tradicionals per Constantinoble, Turquia i Armènia, que considera «penosos o difícils i massa llargs»; el desembarc a Rosetta, Xipre o Armènia, entre altres coses, per problemes d'abastament; la solució de Tunis per perillosa, com ho provà el desastre del rei Lluís. Llull recomana la «via hispànica» que volia seguir Jaume II en

51. *Op. cit.*, pp. 11-12; 15.

52. *Op. cit.*, pp. 36-43; 48-52, 52-55; 55-56; 65-67; 95-113; 114-127, amb indicació de les fonts, on sovint es fa referència a la competència dels catalans com a experimentats navegants. He comprovat que Sanudo aprofita el text d'Aitó en el llibre III, c. 3-9. Vegeu la reproducció fot. del *Liber secretorum fidelium Crucis*, Massada Press, Jerusalem, 1972, pp. 234-241.

53. Vegeu R. LLULL, *Obres essencials*, vol. I, Barcelona, 1957, p. 48; E. W. PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben-Seine Werke. Die Grundlagen Seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols., Düsseldorf, 1962-1964, I, p. 30; II, pp. 27; 55; 57. Sobre la manera com arribà la notícia, vegeu SCHEIN, *op. cit.*, pp. 814-819, on cita una carta de Jaume II a Ghazan del 18 de maig de 1300, publicada per H. FINKE, *Acta Aragonensia*, Berlín, 1922, vol. III, núm. 42, pp. 91-93, 95. Sobre l'hipotètic contacte amb el rei Aitó II, vegeu S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, Palma de Mallorca, 1981, pp. 189-205. Hom trobarà abundant informació en el documentat treball de J. PERARNAU I ESPELT, «Un text català de Ramon Llull desconegut: "Peticció de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels"», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, I, 1982, pp. 9-46, amb bibliografia sobre les restants obres lul·lianes sobre la croada i les referents a la conversió dels tàrtars, que no cal repetir.

proclamar la croada, el 1309, contra els moros de Granada, i que encara serà considerada viable en temps dels Reis Catòlics<sup>54</sup>. Segons ell, calia conquerir Granada i després Ceuta i el Nord d'Àfrica fins a arribar a la Terra Santa. Alguns dels consells pràctics, com el de l'organització de l'host en unitats de deu, cent i mil combatents, semblen inspirats en fra Joan de Piano Carpini; d'altres, com els que tracten del bloqueig marítim d'Egipte, no difereixen gaire dels d'Aitó<sup>55</sup>. I és que certes idees eren aleshores tema obligat de discussió i suraven en l'ambient més acostat al papa, on eren avaluades per equips d'experts. Lull fluctua, i potser segueix el corrent en canviar en un sentit o altre els detalls del seu projecte, i es pot detectar una evolució pel que toca al tema de l'acceptació de la violència.

Al final del *Liber super Psalmum «Quicumque vult»*, també titulat *Liber tartari et christiani*, escrit, segons sembla, devers el 1282-1287, Lull planteja la qüestió, que diu que caldria discutir detingudament, de si el sistema que ell preconitza en el seu llibre és o no preferible a la croada contra els infidels. Té interès, naturalment, que el protagonista d'aquest tractat, a més de l'ermità Blanquerna, *alter ego* de Lull, sigui un «tàrtar que habitava en els confins dels sarraïns», home savi i molt versat en filosofia. Tanmateix resulta difícil de creure que hom trobés així com així, entre els mongols, un personatge com el de l'obreta esmentada, capaç de seguir amb interès i paciència els sabuts i enrevessats arguments de l'*Ars*, que el deixen del tot convençut de la veritat de la fe cristiana. Ben mirat, Lull res no ens diu sobre la mentalitat o creences dels tàrtars, ni deixa entreveure, al llarg de la disputa, què sabia en concret sobre aquell poble remot. Però el fet mateix que el pagà destinatari del llibre sigui, precisament, un tàrtar, és prou digne de remarcar. És força probable que Lull hagués sentit parlar de la conversió dels ambaixadors d'Abagha durant el segon concili de Lió, i n'aprofités l'impacte i el record fent que el tàrtar del seu opuscle, un cop adoctrinat per Blanquerna, es presenti a la cort pontifícia, on rep el baptisme amb el nom de «Largus» o «Generós» de mà del papa. Això permet al neòfit d'explicar a la màxima autoritat eclesiàstica com són d'eficaços els mètodes lul·lians, i, naturalment, el mateix *Liber super «Quicumque vult»*, que Largus sol·licita que sigui traduït a diverses llengües i repartit arreu del món. Largus es declara disposat a dedicar-se a donar-lo a conèixer entre la seva gent, un cop rebuda la benedicció del pontífex i la corresponent butlla que l'acrediti. És en aquest punt que un dels cardenals s'exclama: «O, si hi hagués molts d'enviats com aquest, tramesos del papa per tot lo món, amb les demostracions i predicació dels quals molts deixarien llurs errors». Un altre dels presents opina, en canvi, que el millor seria eliminar els infidels mitjançant la força de les armes. Lull no es pronuncia i deixa entreveure que això era una «qüestió disputada». El cert és que el *Liber super Psalmum* és una obra clarament

54. «Zu Montpellier hatte Lull im April 1305 sein bedeutendstes Kreuzzugswerk, den *Liber de fine*, vollendet» (PLATZECK, *op. cit.*, vol. I, p. 31). N'hi ha importants fragments en A. GOTTRON, *Ramon Llull's Kreuzzugsideen*, Berlín i Leipzig, 1912, pp. 65-93, en especial 80; 81; 87-88, respectivament. Vegeu també ATIYA, *op. cit.*, pp. 74-94.

55. La tesi de Lull en el *De fine* sembla secundar la diplomàcia del rei d'Aragó, que mirava amb recel els projectes del papa i del rei de França. Vegeu N. HOUSLEY, «Pope Clement V and the crusades of 1309-10», *Journal of Medieval History*, 8; 1982, pp. 29-43.

dialèctica, del tot fonamentada en la convicció de l'eficàcia del sistema lul·lià, i sembla innegable que en el fons allò essencial en Llull és la insistència en el concurs i sistemàtica tramesa de missioners ben versats en llengües, i en la creació d'escoles situades arreu, fins i tot en terres «dels tartres». El nostre beat tenia raó en afirmar que era més fàcil predicar entre els mongols que no entre els sarraïns, i la seva idea de «conquerre els tartres per disputació» es fonamenta, com he indicat més amunt, en el report de fra Guillem de Rubruck i, possiblement, en d'altres franciscans com, potser, fra Jeroni de Catalunya, un català amic de Sanudo que arribà a ser bisbe de Cafa i sufragani del famós fra Joan de Monte Corvino, arquebisbe de Pequín<sup>56</sup>. Llull també era ben realista quan remarcava que si els tartres eren «convertits en sarraïnitat / leu poran destruir quaix tota cristianitat», i quan hostigava els poders fàctics de la cristiandat, massa centrats en llurs ambicions i baralles, i indiferents, de fet, si no de paraula, al destí dels infidels i cismàtics que es damnaven per «defalliment de mostradors»<sup>57</sup>.

Remarquem també que el llibre *De fine* coincideix amb un viratge radical en la política de Jaume II, de la qual Llull sembla convertir-se en instrument i portaveu. Moltes de les importants diferències entre el *De fine* i la F, s'expliquen precisament per aquest sobtat canvi de direcció. No podem oblidar que Jaume II pocs anys abans de la redacció del *De fine* havia pres iniciatives concretes i contemplava una possible col·laboració amb els mongols. No és gaire sabut que el monarca aragonès va trametre Pere Desportes al khan Gaikhatu, amb instruccions de passar per Xipre i per Armènia, i d'informar-se *in situ* sobre la viabilitat d'una expedició conjunta en suport dels mongols. Desportes rebé l'encàrrec d'avaluar els efectius que podien aportar els teòrics aliats, dels problemes tàctics d'un desembarcament català a Armènia, etc., i havia de negociar també qüestions pràctiques com salconduits, i fins i tot la del possible repartiment equitatiu de les terres conquerides. Aquest enviat reial va sortir del port de Barcelona el 10 de novembre de 1293, i sembla que no fou l'únic, ja que el maig de 1300, Pere de S'Olivera salpà amb idèntica comesa i anà a oferir a Gaikhatu noves propostes concretes de cooperació. Tals propostes cal suposar que foren formulades prèvia consulta amb

56. Vegeu el *Liber super Psalmum Quicumque vult, sive Liber tartari et christiani*, dins *Beati Raymundi Lulli, doctoris illuminati et martyris opera...*, IV, Magúncia, 1729, pp. 1; 29; 3; 7, i, en especial, 30; 9-10: «dixit quidam circumstantium Clericorum: O utinam essent quamplures talium nuntiorum missi a domino Papa per universum orbem; quoniam per eorum demonstrationem et praedicationem veritatis multi, derelictis erroribus, converterentur ad Catholicam Fidem [...]. Quo audito, objecit ei alius circumstantium dicens: Multo melius esset quod Dominus Papa constitueret unum magnum Principem ad bellandum contra nationes infidelium». Cf. PERARNAU, *op. cit.*, pp. 22-26, i el text mateix de la «Petició», p. 33, r.25, 35, r.36, 37, r.40 i notes. Segons R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle Docteur des Missions*, Schöneck-Beckenried, 1954, p. 82: «en aucun cas cette expédition [...], ne se présente comme une entreprise indépendante. L'essentiel est toujours la mission, la prédication et la libre discussion avec les infidèles». Les pàgines 131-143 contenen una versió francesa del *Tractatus de modo convertendi infideles*, on es parla dels tàrtars, p. 137, i una llista dels llibres lul·lians sobre la croada, pp. 147-148. Sobre fra Jeroni de Catalunya, consulteu el P. J. M. POU I MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vic, 1930, pp. 215-231.

57. «Lo desconhort», LXIII, OE, I, p. 1326, r.752-753; *Blanquerna*, c. 48, *ibid.*, p. 179. Llull coneix també la importància dels presents per a moure la voluntat dels cabdills tàrtars, *ibid.*, c. 88, p. 248. Té raó Sugranyes en afirmar que Llull: «a eu la vision exacte de cette sorte d'état *plastique* où se trouvaient les Mongols, du point de vue religieux» (*loc. cit.*, p. 62).

els reis armenis, amb els quals Jaume II mantenia bones relacions. Sabem, per exemple, que el 1297 el nostre rei havia escrit a Aitó II recomanant-li Guillem Pere de Ferrerons, cap d'un grup de mercaders catalans que freqüentaven els ports armenis, on gaudien dels mateixos privilegis que els genovesos i els venecians. Consta també que els reis Sempad i Lleó IV també van trametre ambaixadors a Jaume II, i fins i tot es va arribar a tractar el matrimoni de la filla del rei d'Aragó, Isabel, amb Oshin d'Armènia (1308-1320), successor de Lleó IV. La unió no va arribar a celebrar-se, però no per això es van rompre els contactes amistosos entre països tan distants. N'és una prova la tramesa de Simon Salzet a la cort d'Armènia, amb la comesa d'obtenir relíquies de Santa Tecla per a la seu de Tarragona, relíquies que una ambaixada armènia va entregar solemnement al capítol tarragoní<sup>58</sup>.

Aquestes dades no solament proven l'existència d'una xarxa de connexions més o menys interessants, sinó que ens permeten insinuar la conclusió que si Llull hagués escrit el *De fine* pocs anys abans, el seu projecte de croada hauria coincidit substancialment amb el d'Aitó de Gorigos, i que malgrat que Aitó i Llull siguin figures diametralment distintes, el coneixement i estudi del llibre de l'armeni i dels altres projectes i textos referents als mongols, ajuden a comprendre que moltes de les idees del nostre beat no tenien res d'utòpic; ben al contrari, documenten que el polifacètic mallorquí estava molt al dia i parlava amb coneixement de causa en aquestes qüestions. En tot cas, Jaume II va entregar al papa el llibre *De fine*, oferint la seva persona i exèrcit per lluitar en la propera croada, i el Sant Pare tingué l'oportunitat de llegir el text de Llull juntament amb el d'Aitó, puix que ambdós formaren part del dossier de documents destinat a preparar el projecte de croada activat pel concili de Viena del Dalfinat, el 1311, on, per cert, l'any següent, es va aprovar la idea lull·liana de crear escoles de llengües a París, Oxford i Bolònia<sup>59</sup>.

### 3. ELS TRES PRIMERS LLIBRES DE *LA FLOR DE LES HISTÒRIES D'ORIENT*: GEOGRAFIA, HISTÒRIA I LLEGENDA

#### 3.1. La flor i l'«*Atlas català*» de 1375

Deixant de banda el llibre IV, ¿quin interès tenen els altres tres llibres de la FHO conservats en la versió catalana? El llibre I és, si no vaig errat, una de les poques descripcions geogràfiques de països llunyans que existeixen en català medieval, i com a tal constitueix un document important de la informació sobre les contrades asiàtiques de que disposaven els lectors catalans cultes. La geografia no formava part del *trivium*

58. Consulteu C. MARINESCO, «La Catalogne et l'Arménie au temps de Jacques II (1291-1327)», *Mélanges de l'École Roumaine en France*, 2, París, 1923, pp. 3-35, amb apèndix documental.

59. «in Libro de Fine, quem dominus Papa habet, quem dominus Rex Aragonia misit ad eum, etc.», diu Llull al final de la *Disputatio Raytnundi et Hamari saraceni*, citat per ATIYA, *op. cit.*, p. 93, nota 4; PLATZECK, *op. cit.*, I, p. 31.



i *quadrivium* medievals, i, si bé els clàssics, a partir de Polibi, tingueren un concepte prou clar de la important funció de la geografia com a valuós auxiliar de la història, l'edat mitjana preferí inspirar-se en la Bíblia i en les llegendes, més que no en l'observació i en l'experiència. No és exagerat de dir que durant segles no va arribar a superar les nocions acumulades en les *Etimologies* de sant Isidor, obra bastida amb citacions de Solinus en bona part manllevades de la *Història natural* de Plini. Amb el temps augmentaren els contactes de caràcter religiós (peregrinacions, missions, croades), comercial i polític (mercaders, ambaixades), o personals (aventurers, mercenaris), i hom anà incorporant coneixements de primera mà<sup>60</sup>. Tot i que els catalans eren una nació de comerciants i de mariners amb consolats i establiments mercantils en tots els ports importants de la Mediterrània, i la gran Companyia Catalana va arrabassar de mans dels francs el control de Grècia a principi del segle XIV, almenys que jo sàpiga, no es pot dir que tinguem una idea massa clara de quines nocions geogràfiques posseïa la nostra gent. Llevat dels de Llull i de Ramon Muntaner, els textos catalans d'interès geogràfic que vénen a la memòria es poden comptar amb els dits de la mà: algunes relacions de pelegrins a Terra Santa, el text dels famosos viatges de Marco Polo, la traducció dels quatre conceptes rancis i antiquats que hi ha en el *Tresor* de Brunetto Latini, l'interessant *Viatge* de Ramon de Perellós, el *Tirant* i poqueta cosa més. Ultra això, hi ha l'*Atlas català* de 1375, sortit del taller del mallorquí Cresques Abraham, una de les poques obres cartogràfiques de categoria que ens llegà l'edat mitjana. En realitat es tracta d'un portolà de luxe convertit en un mapamundi destinat a una biblioteca reial. Això vol dir que, a més de l'àmbit geogràfic característic dels portolans, que és la Mediterrània i la mar Negra, hi figura també Àsia i el món aleshores conegut. L'AC és una relíquia de tota una tradició, i té un valor eminentment artístic. La informació que forneix no es pot considerar, doncs, així com així, com una perfecta síntesi dels coneixements geogràfics del segle XIV. En general es creu bastit damunt un esquema elaborat, sense pretensions d'exactitud, a base dels *Viatges* de Marco Polo, escrits cap al 1298, i completat amb detalls presos de les relacions d'Ibn Battuta i de fra Odoric de Pordenone, dictades cap al 1330. Yule ja es va fixar en el fet que els noms dels khans mongols corresponen a períodes distints que van de Kubilai, mort el 1294, a Janibeg, que regnà el 1342-1356. Malgrat això, l'AC, ara fàcil de consultar en dues edicions excel·lents, resulta un complement visual de la primera part de la F, i no cal dir que l'he tingut molt en compte en redactar les notes. També apunto sistemàticament les coincidències amb el famós *Libro del conocimiento*, que fins fa molt poc es considerava compilat per un franciscà castellà anònim, que, com Mandeville i d'altres, degué ser un geògraf de saló o de biblioteca, i sembla haver-se beneficiat del llibre que editem. Aprofito també, si s'escau, les relacions de viatges anteriors a la d'Aitó de què tinc notícia<sup>61</sup>.

60. Sobre el tema, vegeu J. RICHARD, «Voyages réels et voyages imaginaires, instruments de la connaissance géographique au Moyen Age», dins *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, París, 1981, pp. 211-220; WRIGHT, *op. cit.*, pp. 10-49.

61. Vegeu *Viatges de Marco Polo. Versió catalana del segle XIV*, ed. A. GALLINA, Barcelona, 1958, que empro en les citacions. És llastimós que hagi tingut tan escassa divulgació *El Atlas Catalán de Cresques Abraham*, ed. Diàfora, Barcelona, 1975, que conté alguns estudis importants, a més de bibliografia. Vegeu



### 3.2. Contingut i estil del llibre primer de La flor

Els catorze capítols que formen el llibre I són, en paraules de Sir Henry Yule, «probablement el millor sumari geogràfic del continent (asiàtic) compilades fins ara»<sup>62</sup>. El resum abraça totes les contrades, començant per la més remota, el Catai, i acabant a Síria, l'escenari dels fets històrics narrats en molts capítols del llibre III, i la més ben coneguda. Tots els capítols tenen una característica comuna: la concisió isidoriana de l'estil. Hom hi recull en poques paraules, i en oracions breus, la informació necessària per a la comprensió dels fets històrics, i tot el que pogués interessar a un comerciant o a un missioner: situació i límits del país, clima, nombre de províncies i de ciutats, riquesa i productes, remarcant allò que tenen i allò que els manca i hom podria importar-hi, les característiques físiques i culturals dels habitants, així com la llengua i la religió, sense oblidar els detalls d'interès militar i estratègic, com és ara si els habitants destaquen o no per llur valor o fortalesa en el maneig de les armes, són bons arquers o genets, etc.

Aitò havia viatjat extensament, i parla a vegades de coses vistes en primera persona. Això no vol dir que no se servís d'un model àrab o llatí que potser adapta i amplifica. Una comparació amb el text clàssic de sant Isidor sembla indicar aquest desenvolupament del vell esquema, modernitzat, això sí, i posat al dia<sup>63</sup>. Aquesta possible dependència es detecta fins i tot en el llenguatge, que correspon sovint a la formulació característica del text llatí isidoriana. Així, per exemple, la delimitació dels països segons els quatre punts cardinals, o l'extensió: «afronta devés orient ab [...], devés occident ab [...], devés septrion comarque ab [...], devers migjorn se estén astrò» (F, 54-56), o «L'amplària de aquest regna comensa a [...], stén-se [...] entrò al» (260), equivalen, si fa no fa, a: «ab oriente ortu solis, a meridie Oceano, ab occiduo nostro mare finitur, a septentrione [...] lacu [...] terminatur» (XIV, III, 2), i: «Initium longitudinis eius a... usque ad [...] porrigitur [...] Latitudo eius a [...] usque ad» (*ibid*, 20, 6), i similars; de manera que gairebé tots els mots més característics, repetits a balquena a cada capítol del primer llibre, com: «devers, comensa de, s'estén entrò, comarque ab, afronta, és enravonada de etc.», corresponen als llatins: «ab, a, usque ad, terminatur, porrigitur, porrecta usque, pervenit, videt, tangit, tangens a, circumdatur etc». I el mateix podrí-

---

també *Mapamundi. Der Katalanische Weltatlas von Jahre 1375*, G. GROSJEAN (ed.), Zürich, 1977. Faig meves algunes afirmacions de Grosjean, com «gehört zu den wenigen Stücken von ganz hohem Rang, die aus der handschriftlichen Kartographie des Mittelalters auf uns gekommen sind» (p. 7), i «Man wird also die Informationen des Katalanischen Atlases nicht vorbehaltlos als dem Stand des 14. Jahrhunderts entsprechend ansehen dürfen» (p. 24). Vegeu també H. YULE, *Cathay and the Way Thither*, The Hakluyt Society, Londres, 1915, pp. 299-311 (301). Respecte al *Libro del conocimiento*, cito l'edició de M. Jiménez de la Espada (Madrid, 1877), del qual hi ha una reimpressió recent (Barcelona, 1980). Vegeu P. E. RUSSELL, «La heràldica en el "Libro del Conocimiento"», dins *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, II, Barcelona, 1987, pp. 687-697.

62. *Op. cit.*, p. 168: «form altogether probably the best geographical summary of that continent which had yet been compiled». Si no vingués d'on ve, la frase semblaria força exagerada. És interessant de comparar la F amb les nocions contingudes en B. REIXAC, *Instruccions per a l'ensenyança de minyons*, vol. II, ed. de S. MARQUÈS i A. ROSSICH, Girona, 1981, pp. 215-236.

63. Indico el llibre i capítol d'acord amb l'ed. crítica de W. M. LINDSAY, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, vol. II, Oxford, 1911.

em dir pel que fa al nombre, divisió i nom de les províncies i d'altres característiques sintàctiques, potser típiques d'aquesta mena de tractats, que es mantingueren fidels a la vella tradició clàssica.

Quant al contingut, voldria fer remarcar breument la coincidència en detalls ja glossats per Marco Polo, que no cal atribuir necessàriament a una dependència, sinó al contacte amb unes mateixes fonts orals, nestorianes i mongòliques. Així, Aitó es fa ressò de la subtilitat i enginy dels xinesos que, com també fan notar el venecià i algun missioner franciscà, empraven el paper moneda (F, I, c. 1). Fa esment, com era obligat, a la visita de sant Tomàs a l'Índia, i anota de pas la riquesa en pedres precioses atribuïda a l'illa de Celar o Ceilà. Marco Polo parla també de gairebé tots els regnes esmentats per Aitó, i es mostra familiaritzat amb la llegenda de la vall obscura o «país tenebrós», creada, pel que sembla, a partir de qualque fenomen natural, com la boira, molt freqüent a l'estepa de Moghan en la vorera occidental del Caspi, i combinada amb relacions sobre la nit àrtica, les llegendes sobre Alexandre Magne i els pobles de Gog i Magog<sup>64</sup>. Aitó, tanmateix, dóna a la història un to personal d'experiència viscuda, i val a dir que aquest és un dels casos excepcionals on es deixa portar per contarelles fabuloses, acceptades per l'AC. La tradició de les romanalles de l'arca de Noé dipositades en l'Ararat, la coneixien tots els armenis i era ja un lloc comú dels manuals. En canvi, l'exegesi solia situar els reis Mags a Pèrsia i Caldea, i té, potser, interès que Aitó els faci venir de Tàrsia, regió que relaciona amb els Uigurs i els xinesos anomenaven Kao ch'ang, a la que l'AC emplaça al NO de Delli, entre el regne de Tauris i l'imperi de Medeia, explicant també que d'allà «axiren los.III. reys fort savis»<sup>65</sup>.

Les al·lusions a les lletres emprades pels xinesos i d'altres fan pensar si en l'original o en el possible model no hi hauria un alfabet més o menys imaginari, com el que

64. Compareu amb Gallina, *op. cit.*, p. 89: «la cal moneda [...] se fa d'escorxa de morer [...]. E com és vela, porta-la hom a la secha, e dar-vos-en an de nova»; pp. 172-178, en especial p. 173 i p. 174, n. 6: «Ací F diu que el rei de Ceilan posseïa el robí més gros del món». El capítol sobre «la provence de Obscurité» o «Valle iscura» és el 219 i 179, segons les edicions. Vegeu M. POLO, *Il Milione*, ed. R. Alluli «I Classici Mondatori», Verona, 1964, p. 351. Entre l'abundant bibliografia em limito a citar la nota de G. D. Painter, *op. cit.*, pàg. 66-67. Sobre Gog i Magog, vegeu I. MICHAEL, «Typological Problems in Medieval Alexander Literature: The Enclosure of Gog and Magog», dins *The Medieval Alexander Legend and Romance Epic*, P. NOBLE, L. POLAK i C. ISOZ (eds.), Nova York, Londres, Liechtenstein, 1982, pp. 131-147, i A. R. ANDERSON, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Enclosed Nations*, Cambridge, Massachussets, 1932.

65. Sobre el munt «Agherdag» ja diu Sant ISIDOR, *loc. cit.*, XIV, VIII, 5: «Ararat mons Armenie, in quo arcam historici post diluivium sedisse testantur. Vnde et usque hodie ibidem lignorum eius videntur vestigia»; i XIV, III, 34. D'ací passà la notícia a la *Historia scholastica* (c. 10), la *Legenda aurea* (c. 11), el *Speculum naturale* de Vicent de Beauvais (VI, c. 21), etc. En parlà M. Polo (GALLINA, c. 104, pp. 206-207 i ALLULI, *op. cit.*, p. 30, n. 7). Els viatgers franciscans recullen la tradició. Vegeu Fr. GUILLEM, c. 38, 4, p. 323, i ROCKHILL, p. 268; Fr. Odoric, *Relatio*, c. 2, 1, dins WYNGAERT, p. 416; HT, XXXI, c. 97, p. 59, etc., i el mateix fa l'AC, full 5 en dir: «Monts Ararat super quo archam Noe post dluuvi» (ed. 1975, p. 124). Sobre Tàrsia, vegeu E. BRETSCHNEIDER, *Mediaeval Researches*, 2 vols., Londres, 1888, vol. I, pp. 236-263. Piano Carpinì (HM, c. 7, 9, p. 90) esmenta els «Tarci» entre els pobles subjugats pels mongols. Segons KOHL, es tracta de Talas en la Farghana, en el khanat de Xagatai. Vegeu L. H. HORNSTEIN, «The Historical Background of the "King of Tars"», *Speculum*, 16, 1941, pp. 404-414.

dóna, segurament inventant-lo, Mandeville, inspirant-se potser en la F, d'on manlleva fragments ben substanciosos<sup>66</sup>.

Les notícies tocant a les mines d'alum, de ferro i d'argent a Turquia coincideixen amb les que proporciona fra Simó de Saint Quentin, i són prou documentades per altres cantons<sup>67</sup>. Aitó allista amb més deteniment les províncies i ciutats de l'Àsia Menor, però com es pot veure en el mapa, on he tractat de fer visualment assequible el primer llibre de la F, el que apunta correspon gairebé fil per randa a la vella organització romana vigent devers el segle IV.

### 3.3. Els llibres II i III

El llibre II serveix de pont entre el I i el III, i ofereix una sinopsi de l'etapa precedent a les invasions tàrtars. La seva tècnica recorda la de Guillem de Tir, que Aitó segurament coneixia. Hom pot especular si les *Ystòries d'Orient* citades per Aitó (II, 347) no seria la *Gesta orientaliū principum*, ara perduda, de Guillem. Si optéssim, però, per llegir «ystòries» en minúscula, el que diu Aitó vindria a ser el mateix que afirma Guillem quan assegura escriure, «d'acord amb les històries antigues i la tradició oriental», la manera com es divulgaren les perniciosos doctrines de Mafomet. Només he detectat unes petites coincidències en parlar de l'elecció de Salioch, de la captura d'Antioquia, primer pels àrabs i després pels croats que hi foren seguidament assetjats, però la descripció de Guillem és tan completa que no admet comparació amb el resum de l'armeni<sup>68</sup>.

La *Història dels tàrtars* pròpiament dita comença amb el llibre III. Aitó explica que els 16 primers capítols que tracten de la fundació de l'imperi mongòlic per Genguis Khan fins al quart emperador Möngke, són presos de les *Ystòries dels tartres* (F, 936, 2426), títol aquest que també resulta ambigu. ¿Es refereix a una de les obres que ja circulaven, a les quals hem fet menció, com per exemple la HM, o a un llibre d'annals custodiats pels secretaris dels khans, o potser a fonts orals, com crec possible? Els capítols 16-27 combinen materials recollits de la tradició familiar, en especial de boca del rei Aitó I, que —no ho oblidem— havia viatjat a la cort del Gran Khan i havia acumulat experiències molt valuoses<sup>69</sup>. A partir d'ací el llibre és un resum de fets viscuts, o

66. Vegeu l'estudi de M. LETTS, *Sir John Mandeville*, Londres, 1969, pp. 151-160, i lám. XV. Referències a la influència de la F en pàgines 31, 39, 41, 44, 52, 54, 64, 70, 73. Hi ha una edició del text aragonès del llibre de Mandeville a cura de P. LIRIA MONTANÉS, Saragossa, 1979. Mandeville circulà també en català, vegeu A. ROSSEBASTIANO BART, «La "langue romanesque" del voyage de Mandeville», *Aevum*, 58, 1984, pp. 287-300, i ATCA, 6, 1987, p. 508, número 3660.

67. HT, XXXI, c. 143, *op. cit.*, pp. 68-69 i n. 1-3, amb bibliografia.

68. Uso la versió anglesa, *A History of Deeds done beyond the Sea* d'E. ATWATER BABCOCK i A. C. KREY, 2 vols., Nova York, 1976. Vegeu pròleg; I, c. 1, 7, 9; V, c. 1-5, 1, 18-22; VI, c. 1-23; vol. I, p. 56, 60-61, 71-74, 77-79, 225-232; 245-246, 250-258, 261-297, respectivament.

69. Vegeu J. A. BOYLE, «The Journey of Het'um I, King of Little Armènia, to the Court of the Great Khan Möngke», *Central Asiatic Journal*, 9, 1964, pp. 175-179 i *The Mongol...*, X, i BRETSCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 164-172.

presentats com a vivències personals, si hem de creure l'autor, que, com l'evangelista sant Joan (21, 24), vol que donem fe a la seva paraula en afirmar que: «parle així com aquell qui y fuy present en persona, e de açò que jo viu puch donar testimoni de veritat» (F, 2436-2437).

L'autor recolza aquesta afirmació en altres menys sacralitzades però no menys taxatives. Assevera, per exemple, que ha presenciat «dues vaguades [...] la ellecció del emperador dels tartres» (F, 823), de manera que estigué en condicions de demanar raó del significat de les cerimònies. Per això pot comentar el simbolisme del número nou i de les plomes que els mongols porten al capell, i és, que jo sàpiga, l'únic autor que ens ha transmès una interessantíssima llegenda sobre els orígens mítics i la consolidació en el poder de Genguis Khan, entorn de Belguiam, lloc que els orientalistes moderns ara relacionen amb un riu o llac i no amb una muntanya<sup>70</sup>. Pel que he vist, gairebé res del que apunta Aitó en els dos primers capítols del llibre III figura en la famosa *Història secreta dels mongols*; en canvi, bastants aclariments seus s'acosten força al testimoni d'altres viatgers, però Aitó resulta sovint el més minuciós. Indicaré, a tall d'exemple, la llista de les nacions tàrtares, que supera la de Piano Carpini, i les de fra Guillem de Rubruck i fra C. de Briquia. Aitó no deixa de fer notar l'existència d'un codi llegat per Genguis al seu poble, la «Yasa»; esmenta l'organització decimal dels exèrcits mongols, i les reformes dutes a terme pel primer khan, en especial pel que respecta a la importància d'assumir la representació d'una força transcendent, anomenada cel o déu immortal (F, 910; 914; 918)<sup>71</sup>.

Crida particularment l'atenció l'*exemplum* que l'autor atribueix a Genguis Khan (F, II, c. 7), reminiscents del famós «eximpli de la mata de jonc» del nostre Ramon Muntaner i del simbolisme de les cinc fletxes del rei Ferran el Catòlic. Es tracta d'un motiu folklòric documentat, que he trobat també en el *Speculum christiani*, on es recompta la història dels quatre filòsofs que explicaren al rei Varro la causa dels infortunis que afligien el seu regnat. El segon filòsof fa servir la història del pare moribund que es fa portar al llit vuit bastons, un per cada un dels seus fills, i mana que un d'ells vagi trencant el bastó o bastons, augmentant progressivament el manat fins que l'operació resulta del tot impossible i es demostra que la unió equival a la força. La *Història secreta* narra que Alan la Bella, dona de Dubun, va tenir dos fills d'aquest i, mort el marit, engendrà

70. «Kohler, Haithon's editor, is unquestionably right in identifying Mount Belgian with Baljuna, though not of course with Deli'ün-Boldoq, nor with the Kentei mountains.» (J. A. BOYLE, «The longer Introduction to the "Zij-I-Ilkhani of Nasir-Ad-Din Tusi", *Journal of Semitic Studies*, 8, 1963, pp. 244-254, «The Mongol...», XXVII, p. 250, n. 1 i PAINTER, *op. cit.*, pp. 64-65.

71. Vegeu J. M. ÀLVAREZ FLÓREZ (trad.): *El libro secreto de los mongoles*, Barcelona, 1985; F. W. CLEAVES (trad.), *The Secret History of the Mongols*, Cambridge, Massachussets, 1982; A. WALEY, *The Secret History of the Mongols and other Pieces*, Londres, 1963 i E. HAENISCH (trad.), *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig 1948<sup>2</sup>. Sobre els pobles mongòlics consulteu la HM, c. 5, 2, pp. 51-52; PAINTER, TR, p. 57; Fr. GUILLEM, *op. cit.*, c. 17, pp. 205-207 i ROCKHILL, pp. 108-116, amb importants notes. Sobre els «manaments» de Genguis Ca (F ii, c. 7), vegeu ROCKHILL, p. 79, n. 2, i HT c. 5, 18-19, pp. 64-65, on parla de la divisió de l'exèrcit, com fa també en el c. 6, 2, pp. 76-77.

miraculosament tres fills més. A fi d'acabar les baralles entre uns i altres, va repartir una fletxa a cada fill, procedint tal com explica «l'exemple de les cinc fletxes»<sup>72</sup>.

Marco Polo, i més tard fra Odoric, dediquen força espai a parlar dels «assassins» i divulgaren la història del «Vell de la Muntanya» (F, 1460), que inductinava els seus fanàtics sequaços en una mena de paradís artificial construït en un castell considerat inexpugnabile. La secta dels Hashshāshīn, de la qual Ramon Llull ja tenia notícia, era molt temuda pels poderosos, i inspirà paor, o almenys respecte, a sant Lluís, a Frederic II i al mateix Saladí. Els khans compartien aquest terror. Fra Guillem de Rubruck, en arribar a la cort de Mangu fou sotmès, amb tot el seu acompanyament, a un rigorós interrogatori «perquè hom havia reportat a Mangu Khan que quaranta Hacsasins havien entrat en la ciutat sota disfresses variades, amb la intenció de matar-lo» (c. 32, 2), i també se'ls considerava responsables de la mort de Jaghatai. Això explica llur obsessió per esborrar la secta del mapa (F, III, c. 18)<sup>73</sup>.

Una altra llegenda molt estesa per tot Occident a partir del segle XIV és la referida a la mort del califa de Bagdad (F, III, c. 19). Tal com la relaten Marco Polo, Aitó, Mandeville i d'altres, era una invenció que potser pren fonament en un fragment de diàleg conservat en l'obra de l'historiador àrab Juvaini per tal de fer notar la diferència d'actitud entre el cabdill mongol i el musulmà. Hulagu va dir al califa que es mengés una vaixela d'or que li presentava, i en contestar-li aquell que no era comestible, el recriminà dient: «Aleshores, per què ho has guardat en lloc de donar-ho als teus soldats?». Sembla, tanmateix, que Al-Mustaşim va rebre la mort que els mongols reservaven als monarques: fou posat dins d'una catifa i trepitjat, a fi d'evitar l'escampament de sang, considerat tabú<sup>74</sup>.

Malgrat la possibilitat d'una confusió causada per la manca de numeració dels capítols, o per l'existència de folis bescanviats, o de llacunes com les que detectem en altres llocs i tractem de suplir mitjançant una versió al català modern, té, potser, interès que el text que editem col·loqui, després del capítol 15 del llibre III, els capítols 46-49, uns dels més importants de l'obra. He respectat aquesta peculiaritat del nostre manuscrit perquè entenc que potser respon a la intenció deliberada i conscient de tractar d'avançar una informació considerada essencial per a la comprensió de la resta del llibre.

72. *Speculum Christiani. A Middle English Religious Treatise of the 14th Century*, ed. G. HOLMSTEDT, EETS, 182, Londres, 1933, pp. 332-333. R. MUNTANER, *Crònica*, c. 292, ed. Soldevila, *op. cit.*, p. 934, i *El libro secreto...*, pp. 35-36.

73. Sobre aquest tema vegeu SETTON, *op. cit.*, vol. I, pp. 99-132; OLSCHKI, *op. cit.*, pp. 362-381, amb abundant bibliografia; M. G. S. HODGSON, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955; B. LEWIS, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, Londres, 1967, i el corresponent article de l'*Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden, 1979, pp. 267-268. M. Polo parla extensament del «Viel de la montagne et de sez asciscins» en els c. 41-43 (c. 31 de l'ed. italiana de la «Crusca»); ALLULI, *op. cit.*, pp. 56-59, però aquests capítols no es troben en la versió catalana. Llull els esmenta en el *Blanquerna*, c. 80; 88, OE, pp. 230 i 248, i PERARNAU, *op. cit.*, pp. 41-42. Segons J. COROMINAS, DECLC, I, p. 456, aquesta és la primera documentació en català.

74. Cf. amb M. Polo, c. 25 de l'edició francesa i 19 de la italiana, ALLULI, *op. cit.*, pp. 36-38. Mandeville la còpia d'Aitó en el c. 24. Vegeu J. A. BOYLE, «The Death of the last Abbasid Caliph: A contemporary Muslim Account», *Journal of Semitic Studies*, 6, 1961, pp. 145-161, «The Mongol...», XI, i la versió del mateix BOYLE, *'Ata Malik Juvaini. The History of the World Conqueror*, 2 vols., Manchester, 1968.

El copista treballa a massa distància i també massa mecànicament per adonar-se que el canvi, assenyat en altres sentits, crea un anacronisme, ja que trastoca l'ordre cronològic en parlar de Tamartan, o sigui el gran Khan Temür (el Ch'eng Tsung dels annals xinesos), i dels Il-Khans que governaven en el moment mateix en què Aitó redactava la seva obra, com és ara Tapar (Tchapar Khan), Toctay (Tokhta) i Corbanda (Khodabanda o Kharbendeh, «el muler», malnom amb què era conegut Öljaitu), personatges que seria més lògic de trobar al final. Una altra cosa seria si el copista només hagués trastocat el capítol 49, de contingut molt més genèric i atemporal. Com que ja he esbossat en la primera part d'aquest estudi quins són els fets històrics més importants tractats per la F, dedicaré un poc d'espai a aquest interessantíssim capítol.

### 3.4. «De la manera e dells costums dels tartres»

Si el bo resulta millor quan és breu, no crec exagerat de dir que les poques planes que Aitó dedica a resumir els costums dels tàrtars mereixen el qualificatiu d'excel·lents. El seu mèrit és la concisió i l'eficàcia amb què hi encabeix el que altres expliquen amb més deteniment, sense oblidar el més important. Tractaré ací de mostrar com hi ha una convergència d'opinions amb els autors considerats fonamentals.

Comencem per les creences dels mongols (F, 1276). Piano Carpini assenyala que «creuen en un sol Déu, el qual consideren que és factor de totes les coses visibles e invisibles [...], però no l'adoren amb oracions, amb lloances o cap manera de culte» (c. 3, 2). Fra Guillem de Rubruck va extreure del mateix Gran Khan aquesta confessió de fe: «Nosaltres, els mongols [...], creiem que no hi ha sinó un Déu, pel qual vivim i morim» (c. 34, 2); fe que rebia pública expressió en la fórmula: «Möngke tängri-yin Kücündür» («pel poder del cel eternal»), repetida en els segells, proclames i cartes dels Khans<sup>75</sup>. Segons la glossa que trobem en el text llatí de la F, cal interpretar «en llur dit meten Déu primer» (1277) en el sentit que «no fan cap amenaça sense anomenar primer el nom de Déu, dient així: —Déu sap què et farà!». Però aquesta creença no anava necessàriament vinculada a un codi moral massa estricte, tal com llegim en les ratlles 1278-1287, referides als manaments quint i sisè. Semblantment l'autor de la HM remarca que «percutir el cavall amb el fre» era considerat tabú, «però occir homes, envair les terres dels altres, prendre les coses alienes injustament, fornir, etc., no és cap pecat entre ells» (c. 3; 7; 8). «Vessar sang entre ells és com vessar aigua», ratifica fra Simó, també escandalitzat per la poligàmia practicada sense inhibicions, per la falta de lleis relatives a l'afinitat i consanguinitat, que només es respectaven en el cas de mares, filles i germanes, i per altres costums sodomítics i bestials (XXX, c. 76). En el text de Piano Carpini es ressenya el cas històric d'un noble rus obligat a

75. Vegeu OLSCHKI, *op. cit.*, pp. 183-184.



jeure amb la seva cunyada, que il·lustraria bé l'expressió d'Aitó: «e fa's lits ab elles» (1287)<sup>76</sup>.

L'obediència dels tàrtars a llurs senyors era proverbial (1288) i ja cridà l'atenció de Marco Polo («he són molt hobedients gens a so que hom los mana fer», c. 14), i de Piano Carpini («Els tàrtars són més obedients a llurs senyors que no els altres homes del món, tant religiosos com seglars, i els fan més reverència», c. 4, 2). El control del Gran Khan sobre els seus súbdits no tenia límits (c. 5, 22).

També circulaven tota classe d'exageracions sobre els hàbits alimentaris dels nòmades de l'estepa. Segons Marco Polo, «lur vianda és carn e let; e menjen de totes carns, e de cavals e de cans; e la més let que beuen és de jugamans, ço és, egües» (c. 11). Fra Joan ja afegeix que consumien «tot el manducable: gossos, llops, guineus i cavalls, i, en cas de necessitat, carn humana» (c. 4, 7). Fra Guillem (c. 5, 1) i fra Simó enclouen també les rates en la dieta habitual, però en el dominicà ja es nota la tendència a amplificar allò més morbós: «Devoren la carn humana com a lleons, tant rostida com cuïta, i això a vegades a causa de la necessitat, a vegades per delectació» (XXX, c. 77). Aitó és molt objectiu, però participa també del prejudici dels pobles cristians no avesats a consumir carn de cavall (1298)<sup>77</sup>, i no posa gaire èmfasi en el *qoumiz* o «cosmos», la beguda nacional que Piano Carpini assegura que durant l'estiu constituïa el nodriment essencial (c. 4, 8), i de la qual fra Guillem de Rubruck fa especial menció explicant com es condimentava i preparava (c. 4, 1-5).

Naturalment, allò que més preocupava era la fama mítica de guerrers feréstecs que havien adquirit els mongols. I no és que Aitó vulgui pujar la moral dels cristians en fer veure el punt dèbil del potencial enemic/aliat: «a peu vallen poch» (1300). L'explicació rau —l'escolia ara ens el forneix fra Simó (XXX, c. 71)— en una causa en part natural i en part congènita: «Els tàrtars són àgils i lleugers, i bons genets. Aprenen de petits a cavalcar [...] i cap d'ells no va a peu, sinó que fins i tot els vailets més petits cavalquen bous o cavalls, perquè tenen les túbies curtíssimes [...] i no volen anar massa .a peu»<sup>78</sup>. Que eren, a més, «ordonats per combatre» (1301), ho sabem també per *Il Milione* («E són molt hordonadament en fet de batalla», c. 14), on el venecià prova ser ben versat en les argücies —triar el camp, negar-se a lluitar, simular la fugida, etc.— que sembla que repugnaven als cristians com a possibles indicis de la manca de la principal virtut cavalleresca: la vergonya (1308): «E con éls van a batala [...], no han vergonya de fugir si·ls par mils que tenir fort. E en fugent, dampnifican lurs enemichs si·ls encausen; ne, si los an dampnificatz ne vesen que a fer fasa, si bé·s fugen, ajusten-se e tornen-se a combatre» (*ibid.*). L'arma cabdal de la cavalleria mongòlica era l'arc i les

76. També ho diu M. Polo, ed. Gallina, *op. cit.*, c. 12, p. 52: «sposen lurs cosines. E con lo pare mor, lo mayor fill pren per muler la primera dita muler de son pare, ab què no cia sa mare; e atreçí pren la muler de son frare con és mort».

77. Estudiad per F. J. SIMOONS, *Eat not this Flesh*, Madison, 1961, pp. 83-84.

78. Segons la HM, c. 4, 10, p. 50: «Els homes no fan cap altra feina excepte fer fletxes [...], però cacen i s'exerciten en l'ús de l'arc. Tots són, petits i grans, excel·lents arquers, i llurs infants tot d'una que tenen dos o tres anys comencen a cavalcar [...] i hom els dona arcs adequats a llur edat». També HT, XXX, c. 71, p. 32.

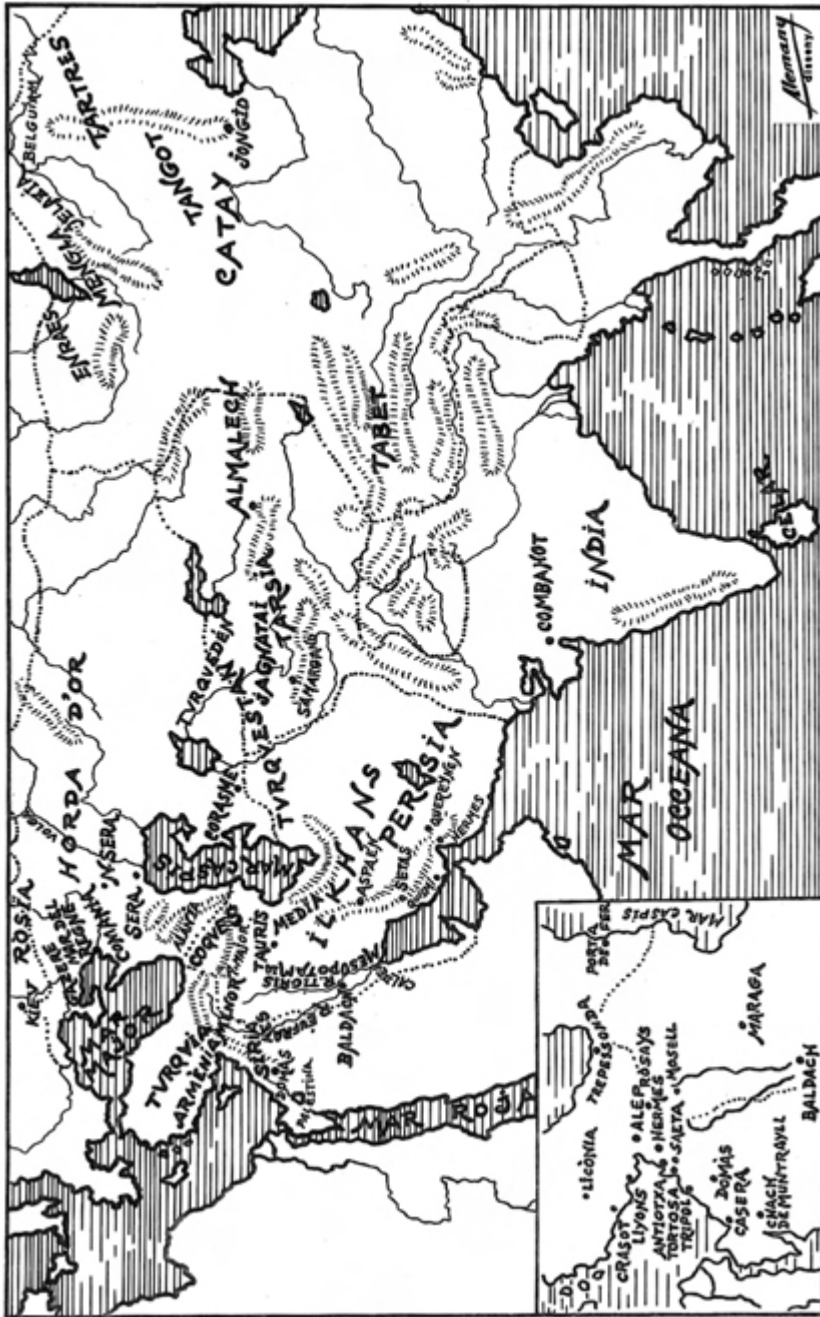


sagetes, «de les quals ells són molt ajudables» (1318), i la tàctica de llançar ruixades d'aquests projectils sobre l'enemic per a retirar-se acte seguit, la documenta molt bé la HM (c. 6, 13): «Cal saber que quan veuen els enemics, aleshores van cap a ells, i cada un llança tres o quatre sagetes contra els seus adversaris; i si veuen que no els poden vèncer, es retiren. I això fan de manera fraudulenta, perquè els adversaris els segueixin fins als llocs on han preparat paranys [...] I si els enemics els segueixen [...], ells els envolten i així els colpeixen i maten». Que «los tartres són molt enginyosos a pendra castells e viles» (1305), era un altre tòpic, fonamentat en les campanyes victorioses, però també en les observacions de Piano Carpini. En general les tàctiques que atribueix als mongols semblen les tradicionals en aquests casos, però val la pena de subratllar la de dividir l'host en dues meitats a fi de disposar d'un contingent no fatigat pel combat, l'ús del famós «foc grec» i —detall més horripilant— la utilització sistemàtica del greix dels morts per calar foc a les cases. Aquesta substància resultava letal i només s'extingia amb vi o cervesa. Un estratagema característic era el de canviar el curs dels rius aprofitant el calze sec i dirigint les aigües a fi de negar la ciutat. Hom es feia també creus de llur tenacitat i paciència: «Quan s'hi posen, s'hi estan molts anys», diu el franciscà, donant l'exemple d'una fortalesa que expugnaren «recentment» durant dotze anys (HM, c. 6, 15-16, c. 8, 12).

Sobre el caràcter dels tàrtars en general, Aitó recalca llur hospitalitat (1329), tal com fa la HM (c. 4, 2): «Tot i que els aliments entre ells siguin escassos, els comparteixen prou bé»<sup>79</sup>. La rapacitat i cobejança, els franciscans tingueren oportunitat d'experimentar-la moltes vegades, tal com fan constar en llurs relacions. Val la pena de contrastar l'opinió d'Aitó amb la de fra Joan (c. 4, 6): «Són molt cobejosos i avars; summament exigents en demanar, molt tenaços en retenir, i molt pares en el donar». El mateix cal afirmar de llur orgull i falsia (1340): «Són superbiosíssims envers els altres, i menyspreen tothom» (HM, c. 4, 4); «són mentiders, i entre ells no hi ha veritat; al principi, són falaguers, però al final fiblen com l'escorpí. Són enganyadors i fal·laços, i si poden ensarronen tothom amb llur astúcia» (HM, c. 4, 6).

Tot plegat no és una pintura massa recomanable i almenys ací no es pot dir que Aitó exageri la part positiva. El que resulta obvi és que no afegeix res massa nou o original al pòsit o fons comú de tòpics, que confirma i corrobora des d'una experiència personal. Ben mirat, tanmateix, no és massa sorprenent que els cristians del regne de Jerusalem no superessin llur recel envers uns possibles aliats tan poc de fiar, i es comprèn també millor que Alfons X, «el Sabio», no s'entusiasmés de seguida amb el projecte del nostre Jaume I.

79. Cf. amb HT, XXX, c. 75, p. 36: «quoad quid habent quod ubicumque in prandio vel cena aliquis eis supervenerit, libenter illud quo vescuntur ei communicant».



De Francesc Eiximenis a Vicent Ferrer



# EL PANORAMA LITERARI EN TEMPS DEL REI MARTÍ

## 1. LA MANCANÇA D'UNA HISTORIOGRAFIA MARTINIANA AUTÒCTONA

Tractar d'oferir una síntesi puntual d'un moment relativament tan limitat de la nostra història cultural com els catorze anys del regnat del rei Martí, tot i que té l'avantatge d'ajudar a perfilar de manera més minuciosa moltes relacions i contactes personals i conceptuals que d'altra manera podrien passar desapercebuts, pressuposa tirar les xarxes d'una manera molt arbitrària en el fluir constant d'un ric corrent de tradició d'un dinamisme i una complexitat evidents, que no es deixa encabir fàcilment en el marc estàtic d'una foto fixa. Bona part del cabal que aquest corrent aporta ve de lluny. S'explica i ve determinat per la història immediatament precedent, que resulta, així, difícil d'obviar i flueix de manera natural més enllà dels límits, en el fons arbitraris, d'un breu regnat. Per això en el present resum prenem també en consideració, si escau, materials del regnat del rei Joan, sempre que ajuden a explicar la fisonomia humana i sobretot cultural del futur rei Martí. Tampoc no perdem de vista, si convé, el perfil d'alguns dels actants més importants del regnat del rei Martí, la trajectòria del qual supera les fronteres temporals marcades per la mort del monarca.

El rei Martí, tot i que s'interessava molt per la història<sup>1</sup> i havia fet compilar una considerable informació sobre el seu protagonisme durant la conquesta de Sicília («dels fets que nós havem fets en Sicília»), al cap i a la fi no va tenir, com alguns dels seus més prestigiosos avantpassats, la fortuna de disposar d'historiadors de talla que deixessin constància dels aspectes més rellevants del seu regnat, inclosos els més èpics o brillants de la seva gesta siciliana<sup>2</sup>.

1. Com bé proven les seves peticions de llibres «historials», com ara el monumental *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, del qual sabem que va demanar a fra Bernat Ermengau, prior del convent de Santa Caterina de Barcelona, de fer arromancar el compendi existent a la biblioteca d'aquell famós centre d'estudis dominicà. Vegeu Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana medieval*, 1908 (2000), Barcelona, IEC, «Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica», núm. LIV/1, vol. II, doc. CCXIV, p. 285. No content amb això, es preocupa d'obtenir, a Avinyó, l'obra completa (Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents...*, vol. I, doc. CCCXL, p. 393: carta dirigida al cardenal d'Alvèrnia, que li havia proporcionat part de l'obra i al qual prega que li trameta els volums restants). Vegeu també el doc. CCCCLII, p. 403, que demostra el seu fervent desig de tenir aquell llibre: «Maravellats som, no sens rao, car no ns havets trameses los querns del Vicent istorial portat d'Avinyo, per que, reprements vos en, vos manam que aquells nos trametats encontinent per persona certa e segura, be envolcats e ligats per manera que no s puxen banyar ni mal pendre» (Saragossa, 23-VIII-1398).

2. Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents...*, vol. I, doc. CCCXL i CCCCL, pp. 399-400: «Pregam vos que ns trametats tots quant vos tenets e jaiats fet e encare us recort dels fets que nos havem fets en Sicília, com pus estesament porets, per manera que pugam continuar nostres croniques. Hoc encara volem e us pregam que ns trametats tot ço qui si es seguit despuys que nos ne partim, digne d'escriure, e d'aquí avant se seguira, per continuar ho axi mateix en les croniques demunt dites [a Pere Serra, cardenal de Catània,

En la minsa cròniqueta que porta el seu nom, encara que no s'hi palesi de manera tan explícita el rebuig i la mala voluntat autorial que caracteritzen l'altra obreta bessona dedicada a Joan I<sup>3</sup>, hi detectem una dosi ben considerable d'ironia a l'hora d'establir una natural relació entre, d'una banda, el proverbial caràcter sedentari, l'afició als llibres i l'extraordinària religiositat del rei Martí, que li meresqué el títol de «lo Ecclesiàstich», i l'excés de greix, o «opilació de carns», de l'altra banda<sup>4</sup>. Ambdues cròniques, tot i les seves evidents limitacions, ens proporcionen tanmateix algunes claus contextuals interessants a l'hora d'explicar la proliferació de textos religiosos i devocionals que caracteritza el seu regnat, i també el rerefons d'obres de l'extraordinària rellevància de *Lo somni* de Bernat Metge.

Aquesta allau de predicació oral i escrita i les tendències misticoprofètiques que segreguen els representants més egregis de la utopia cristiana medieval, tan ben representada a casa nostra per mendicants com Eixemeno, Canals, Eiximenis i Vicent Ferrer, entre d'altres, i en especial aquests dos darrers, que proclamen la imminent fi del món, són una fugida endavant enfront de la sensació de decadència propiciada pel Cisma d'Occident, i un intent d'obviar i/o de respondre a les objeccions i qüestions d'una mentalitat crítica emergent, molt ben representada en el nostre àmbit per personalitats com Anselm Turmeda i, de manera molt especial, per Bernat Metge, que anaven obrint una petita escletxa en el bloc compacte erigit per la teocràcia clerical.

En aquest sentit, alguns dels textos dels escriptors més representatius del regnat del rei Martí ens brinden un testimoni de primera magnitud que reflecteix d'una manera

---

29-VI-1398]. Manam vos que totes e qualsevol letres e altres scriptures que vos haiats e tingats dels fets que nos havem stants en Sicilia, nos trametats per tal que aquelles pugam continuar en les nostres cròniques [...] Çaragossa [29-VI-1398]. Dirigatur Johanni Aulesia scriptori porcionis regis Sicilie.» Consulteu Miquel COLL I ALENTORN, «El rei Martí, historiador», *Estudis Romànics*, núm. 10 (1962), pp. 217-226. Pere TOMIC, *Històries e conquestes del Realme d'Aragó e Principat de Catalunya*, ed. de Joan Iborra, València, Afers, 2009, «Textos Clàssics», núm. 2, pp. 263-274, recull bastant informació sobre la campanya siciliana del rei Martí, i allista els nobles que hi participaren. «No sé per què tinc la presumpció de que en Tomic va fruit dels materials reunits pel rei per escriure i continuar les seves cròniques de Sicilia», apunta Massó: vegeu Jaume MASSÓ I TORRENTS, *Les lletres catalanes en temps del rei Martí y en Ramon Çavall*, conferència llegida al Centre Excursionista de Catalunya el dia 14 de juliol de 1910, Barcelona, *L'Avenç*, 1910, p. 4.

3. *Crònica del regnat de Joan I*, ed. a cura de F. P. Verrié, Barcelona, 1951 (que faig servir). Vegeu també Vicent J. ESCARTÍ, «El ms. 212 de la BUV i les cròniques de Joan I, Martí l'Humà i Ferran I», *Caplletra*, 15 (1994), pp. 31-48 (pp. 39-42, assequible en la xarxa). En comptes del qualificatiu tradicional d'«Amador de la gentilesa», hi rep el d'«en Johan lo descurat, car no havia ànsia alguna de res» (p. 20), tret de gaudir de la vida: «com fos tot son bé ben galdir axí en menjars, en vestirs e en mirar jochs de taules e d'escachs e de fer-se legir llibres istorials» (p. 20). Se li critica de manera ben explícita que hagués exhaurit el patrimoni reial en aquestes festes i en caceres: «E per los dits ministrés e cassadors se desfahia, car tots quants diners haver podia a quells dava, car aquell poch patrimoni que son pare li jaquí, vené e donà e bernejà.» És especialment acusat de perseguir la seva madrastra i de fer escapar, esquarterar, cremar i penjar cavallers, la qual cosa causava un general terror i fàstic (p. 15).

4. Vegeu la *Crònica del regnat...*, pp. 19 i 23: «Cascun dia volia hoir tres misses e dihia les hores axí com un prevere, ordinariament, e mirave's molt en los ornaments de les esglésies [...]. E per tal com aquest rey no havia la persona ben disposta a trebayll, com hagués aquella en opilació de carns a axí volgués viure reposat.» Es pot consultar també en l'edició de V. ESCARTÍ citada en la nota anterior (pp. 43-45). Vegeu també Albert HAUF, núm. 14164 i 14204, del GRLM, vol. XI/2, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1993, pp. 258-259; 260-261.

molt directa i punyent, i des de diverses perspectives, generalment convergents, però també a vegades contraposades com en el cas de Metge, les inquietuds i la problemàtica de la societat catalana medieval, en una importantíssima cruïlla històrica que els nostres pseudoprofetes, que en la seva predicació oral i escrita exerciren una crítica social molt intensa, consideraven un vertader cul-de-sac, l'antesala tràgica de la imminent fi del món.

## 2. CONTINUÏTAT I CONSAGRACIÓ OFICIAL DE LA TRADICIÓ TROBADORESCA

No resulta fàcil, a l'hora de decantar els resultats d'aquesta exploració, destriar del conjunt d'autors i d'obres literàries aquells elements que podem considerar més aviat fruit d'una mera continuïtat rutinària (com, posem per cas, la rica tradició poètica dels trobadors, que ja tenia el suport del Cerimoniós i que fou recuperada pel Consistori de la Gaia Ciència) d'aquells altres que són fruit d'una relació personal, d'un encàrrec o d'un mecenatge, o que, simplement, donen alguna forma de testimoniatge, per escadusser que sigui, de fets o peripècies relacionables amb la vida del rei Martí o amb fets històrics en els quals va participar abans i després d'esdevenir rei.

Cal tenir ben present que Martí, nascut el 1356, quan va arribar a succeir el seu germà Joan, el 1396, ja era un home de quaranta anys, una edat aleshores considerada avançada. Format en la cort del seu pare, a l'ombra del seu germà primogènit, que el guanyava de cinc anys, havia desplegat una notable activitat, ocupant, ultra càrrecs protocol·laris, altres tasques d'evident responsabilitat que li permeteren entrar en contacte amb la realitat politicocultural del país i exercir la seva influència personal amb una relativa autonomia<sup>5</sup>.

També cal prendre en consideració que algunes de les personalitats més representatives de la nòmina d'autors del seu temps<sup>6</sup>, en iniciar-se el seu regnat, ja vivien de feia temps instal·lades en un dinàmic panorama cultural, les línies més importants del qual s'havien perfilat durant el fructífer regnat de Pere el Cerimoniós (1336-1387); una llarga etapa que, no cal dir-ho, també havia determinat, si bé d'una manera més tutelada i directa, la formació dels prínceps Joan i Martí. Això vol dir que tenien ja una opinió prou establerta a l'hora de reaccionar a favor o en contra de les novetats arribades de França durant el breu però estimulante regnat de Joan I (1387-1395), no debades consi-

5. Comte de Besalú, senescal de Catalunya (1368), comte de Xèrica (1372), lloctinent de València (1378), duc de Montblanc (1387) i conseller del seu fill Martí en la campanya siciliana de 1392. Els infants Joan i Martí van compartir ama, de la mateixa manera que compartiren les «cartes» i lliçons de gramàtica de Domingo Ortí. La tendència en la cort reial era la de mantenir els càrrecs de provada solvència. Així, el mestre d'esgrima d'ambdós prínceps, Pere d'Antist, ja havia ensinistrat els reis Alfons i Pere en aquella art (Josep Maria ROCA, *Johan I d'Aragó*, Barcelona, Institució Patxot, 1929, pp. 23-25).

6. Com fra Francesc Eiximenis (1330?-1409), Pere i Jaume Marc (?-1413; c. 1335-1310), Bernat Metge (1350?-1413), fra Vicent Ferrer (1350-1419), fra Antoni Canals (1352-1419), Anselm Turmeda (c. 1352-1424/1432) o fra Joan Eixemeno (c. 1360-1420).



derat per alguns com «un dels més gloriosos» de la nostra cultura i el «primer període de l'humanisme català»<sup>7</sup>; novetats a poc a poc complementades o substituïdes per la influència italiana.

Tanmateix, una simple ullada a un esquema sintètic, merament indicatiu, deixa entreveure que l'experiència vital de la majoria dels *litterati* de major relleu, tot i que no sempre d'igual nivell d'originalitat, ja apareix *stricto sensu*, d'una manera o d'una altra vinculada a la persona de l'infant Martí, gaudint més o menys ocasionalment de la seva protecció, i mantenint i/o intensificant aquests contactes precedents després del seu accés a la Corona. D'altres autors, aleshores més joves, com, posem per cas, Felip de Malla (c. 1378-1431) o fra Nicolau Quilis, encara que la seva activitat literària graviti més en una etapa posterior, també es beneficiaren del mecenatge material i moral del monarca, que té el mèrit d'haver reconegut la seva vigoria intel·lectual i, en el cas de Malla, d'haver escoltat la seva brillant oratòria, que el rei, com a hàbil orador que era, tingué oportunitat d'assaborir<sup>8</sup>.

En el cas de la lírica, és prou sabut que el Cerimoniós s'agradava de lluir els seus dots poètics, i que feia servir composicions seves per expressar als infants els seus desitjos o sentiments<sup>9</sup>. Els seus fills, en especial Joan I, van assimilar aquest gust per la cançó. I van ser Joan i Martí, una vegada convertits en reis coronats, els qui van restablir de manera oficial a Barcelona la tradició del Consistori de Tolosa.

El primer ho va fer el 20 de febrer de 1393, trametent, de València estant, una carta que és tota una proclama o exaltació pública de la força regeneradora, gairebé ca-

7. Vegeu Antoni RUBIÓ I LLUCH, «Joan I, humanista, i el primer període de l'humanisme català», *Estudis Universitaris Catalans*, núm. 10 (1917-1918), pp. 1-117; Martí de RIQUER, *L'Humanisme català*, 1934, Barcelona, Barcino, «Popular Barcino».

8. Gràcies als esquemes dels sermons conservats, sabem que Felip de Malla va predicar almenys dues vegades, el 1409 i el 1410, «in presentia serenissimi principis domini martini, regis Aragonum», a la residència reial de Bellesguard, i una el 1410 en presència de Benet XIII i del rei, «apud ecclesiam monasterii sanctimoniarum Vallis domicellarum», o sigui, al monestir de Valldonzella. Vegeu Felip de MALLA, *Correspondència política*, 1978, ed. a cura de Josep Perarnau, Barcelona, Barcino, «ENC-A», núm. 114, pp. 84-85; Josep Maria MADURELL I MARIMON, «Mestre Felip de Malla», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* (en endavant, BRABLB), vol. XXX (1963-1964), pp. 499-626. Martí va recomanar *manu propriae* al papa, el 1409, que el fes cardenal (Felip de MALLA, *Correspondència...*, p. 62). Vegeu la densa aportació de Jordi RUBIÓ, *Història de la literatura catalana*, vol. I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, col·l. «Obres de Jordi Rubió», núm. 1, pp. 256-272, que considera (p. 263) que la personalitat literària de Malla ja es perfila prou bé durant aquesta primera etapa del regnat del rei Martí. S'han conservat dos remarcables parlaments del rei, un del 1406 i un altre del 1408, pronunciats davant les Corts catalanes (vegeu Ricard ALBERT i Joan GASSIOT (eds.), *Parlaments a les Corts catalanes*, Barcelona, Barcino, 1928, ENC-A, núm. 19-20, pp. 58-72; 74-78), i un a les Corts aragoneses, el 1398. Consulteu Pedro CÁTEDRA, «Acerca del sermón político en la España medieval. A propósito del discurso de Martín el Humano en las Cortes de Zaragoza de 1398», BRABLB, vol. XL (1985-1986), p. 17-47. Cátedra insinua la possibilitat que aquest brillant discurs l'hagués escrit Bernat Metge. No entro en la matèria, tema d'una altra ponència.

9. Bé per incidir en el seu desig de veure casat l'infant Joan amb la princesa Maria de Sicília, o per comunicar a l'infant Martí, quan era lloctinent de València (1378), la manera d'armar els cavallers. Vegeu la composició «Vetlan e'l lit suy n'un penser casut» tramesa a l'infant Martí, a Irénée CLUZEL, «Princes et troubadours de la maison de Barcelone», BRABLB, vol. XXVII (1957-1958), p. 366; Martí de RIQUER, *Història de la literatura catalana*, vol. I, Barcelona, Ariel, 1964, pp. 536-537, amb foto del registre de Cancelleria, 1265, f. 65, ACA.

tàrtica, de la poesia, en què establia que la festa de la Gaia Ciència se celebrés el mes de març, el dia de l'Anunciació, o el diumenge següent. Nomenà «mantenedors» del Consistori Jaume Marc, oncle d'Ausiàs Marc, poeta i teòric reconegut, i el gramàtic Lluís d'Averçó<sup>10</sup>. I el 1396, coincidint, si més no, amb la famosa ambaixada del conseller Ramon Savall, amic de Metge i d'Eiximenis, a aquella ciutat per tractar de transmetre al rei els greuges i la preocupació de les ciutats pels problemes candents que amenaçaven el país, en bona part explicitats en les pàgines de *Lo somni*, Joan I tractava d'encoratjar els jurats a continuar patrocinant aquella exaltació de la poesia<sup>11</sup>.

Tanmateix, és mèrit del rei Martí haver donat a la iniciativa del seu germà la categoria de mecenatge reial, ja que en una missiva escrita a Saragossa el primer de maig de 1398 adjudicà la suma anual de quaranta florins d'or per a pagar les despeses de la celebració, i es reservava el dret de nomenar els jutges. En aquest important document, després d'un llarg exordi en el qual s'exalta de manera molt genèrica la ciència com a fonament sòlid de la teologia, de l'ortodòxia i, en el fons, del benestar universal, el rei Martí conclou que res no hi ha de més dolç, agradable i profitós; raó per la qual vol afavorir amb els seus dons i la seva estima els súbdits que s'esforcin a practicar-la. I com que a la ciutat de Barcelona, fèrtil en tota classe d'iniciatives, hi havia persones que, ultra els seus altres nombrosos coneixements, «treballen els preceptes i la pràctica de l'art de l'oratória», instrument de gran utilitat pràctica, que refina i enalteix el qui la practica, el monarca, a fi de fomentar-la encara més, feia donació a la comunitat de la suma que considerava necessària per a sufragar les joies de l'esmentada celebració,

10. Vegeu alguns dels conceptes que hi podem llegir, en la bella prosa del secretari Bernat Sirvent: «Et ipsius sciencie que uno amoris vocabulo gaya vel gaudiosa, et alio nomine inveniendi sciencia nuncupatur, effectum et escientiam arbitrantes, que purisimo, honesto et curialii nitens eloquio, rudes erudit, inertes escitat, ebetes molit, doctos allicit, irsuta crinit, occulta elicit, obscura lucidat, cor letificat, escitat mentem, sensum clarificat atque purgat, parvulos et iuvenes haustu sui lactis melliflui nutrit et attrahit [...]. Hec nempe que morum est aula virtutum socia, honestatis conservatrix et custos, ac viciis penitus inimica, cuius utilitas lucet, magnificentia virtutum apparet, operacio aridet fructuosa, vitalia iubens, noxia prohibens, errata dirigens, terrena removens, celestia persuadens, non solum in sermone set eciam in virtute maiores, mediocres et minores corrigens, reformans et informans», ACA, Reg. 1924, f. 149r-150r, editat per Josep Maria CASAS HOMS (ed.), *'Torcimany' de Luis de Averçó. Tratado retórico gramatical y diccionario de rimas. Siglos XIV-XV*, Barcelona, CSIC, Instituto Miguel de Cervantes, 1956, vol. II, apèndix I, pp. 441-443, i copiat per Roger BOASE, *The Troubadours Revival. A Study of Social Change and Tradicionalism in Late Medieval Spain*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 127-129. Boase troba en aquest i en altres textos semblants arguments a favor de la seva teoria de la funció ennoblidora de la poesia cortesa enfront de la corrupció generalitzada de la societat de finals del segle XIV i començament del XV.

11. Es conserven els presentats per Savall. Vegeu Josep Maria ROCA, «Memorial de greuges que'ls missatgers de la ciutat de Valencia presentaren al rey Johan d'Aragó», BRABLB, vol. II (1923), pp. 70-79. Pel que fa a la carta reial, vegeu Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents...*, vol. I, doc. CCCCXXII, pp. 384-385: hi demana als jurats que «continuant ço que be havets començat, donets obra a acabament, que n l any present se faça en aquesta ciutat semblant festa, e per conseguint en los anys esdevenidors, donant semblants joyes que l any passat foren donades als trobadors [...]. Dominus rex mandavit mihi Bernardo Medici». Martí de RIQUER (ed.), *Obras de Bernat Metge*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1959, vol. I, p. \*89, indica que «algunos conceptos sobre la poesía, desarrollados en esta carta, tienen cierto paralelismo con ideas que aparecen en *Lo somni* (véase la nota 44, en la pág. 369 de la presente edicion)». Assenyala també que la resposta dels jurats, que es neguen a pagar la festa, mostra que la proposta era del tot inoportuna en aquells moments que ells percebien com de crisi nacional. Cf. amb Martí de RIQUER, *Història...*, pp. 567-569.

que s'havia de fer en les condicions per ell estipulades<sup>12</sup>. Poc després (el 12 d'agost de 1399), i d'acord amb la prerrogativa que s'havia atorgat en el document precedent, confiava a Jaume Marc i a Lluís Averçó el càrrec de «mantenedors»<sup>13</sup>. La Gaia Ciència esdevenia així un instrument més de l'exaltació del poder reial.

Enric de Villena, parent i protegit del rei Martí, ens ha llegat un interessant document *pro domo* de l'esplendor que va arribar a tenir aquesta festa barcelonina. Rubió situà en 1413 l'important testimoni del pròcer castellà, testimoni que Riquer, en canvi, considera que respon «en els seus aspectes principals» a l'experiència personal adquirida per Villena mateix el 1408<sup>14</sup>. Sigui com sigui, sabem que el marquès, que ja abans havia sol·licitat i obtingut el suport del monarca en alguns complicats afers personals<sup>15</sup>, va venir a Barcelona cercant el generós recer del seu reial parent. És ben possible que fos el rei mateix qui li facilités el patrocini de l'infant Ferran d'Antequera, futur Ferran d'Aragó, en l'òrbita del qual va girar després aquell curiós personatge de notable relleu cultural, i a cavall entre dues llengües i dues literatures<sup>16</sup>.

12. Josep Maria CASAS HOMS, '*Torcimany*'..., vol. II, apèndix II, pp. 444-446; Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents...*, vol. II, pp. 352-353. Vegeu Giuseppe TAVANI, «Tolosa i Barcelona: dos consistoris per a una poesia», a *Actes del VIII Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Tolosa de Llenguadoc, 1988)*, vol. I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989, pp. 297-323.

13. Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents...*, vol. II, p. 352.

14. Vegeu Martí de RIQUER, «Don Enrique de Villena en la corte de Martín I», a *Miscelánea en homenaje a Mons. Anglés*, vol. II, Barcelona, 1958-1961, pp. 717-721, i Martí de RIQUER, *Història...*, vol. I, pp. 569-574.

15. Ja el 1400, per a l'obtenció del marquesat de Villena, o arran del seu casament. Vegeu Jordi RUBIÓ, *Història...*, pp. 234-237. El 1404, don Enric, fart de compartir l'esposa amb el rei de Castella, s'havia apartat de la cort d'Enric III amb la curolla de convertir-se en cavaller de fortuna o «cavaller anant». El bon rei Martí va tractar de treure-li aquesta idea (d'«anar e descórrer per lo mon lla on la sort o fortuna vos port») del cap, com bé ho prova una seva carta (exhumada per Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents...*, vol. II, doc. CCCLXXXIV, p. 371-372) en la qual li recomana de tornar a la cort castellana. Riquer mateix (Martí de RIQUER (ed.), *Obras...*, 1959, p. \*207-208) publicà dues cartes en aragonès, redactades per Bernat Metge, que demostren de quina manera el nostre rei tractà d'ajudar el de Villena. En la primera, adreçada a l'infant castellà Ferran d'Antequera, futur rei Ferran d'Aragó, demana que hom atorgués al marquès el càrrec de mestre de Santiago («fués transportado en el maestrado de Sanct Yago vagant»), ja que, com bé demostra la segona missiva, dirigida al rei Joan II, tenia seriosos problemes per a cobrar les rendes com a teòric mestre de Calatrava, raó per la qual «no trobaria qui le emprestás o bestragués alguna quantia de moneda en las suyas necesidades, e convendría-le a bevir con grant vergonça de vós e nuestras». Vegeu Jaume RIERA I SANS, «Enric de Villena, Mestre de Calatrava», a *Miscelánea en honor de José María Madurell y Marimón*, vol. III, Barcelona, 1979, pp. 109-132, i *Estudios Históricos y Documentos de los Archivos de Protocolos*, núm. 7 (1979), pp. 109-132.

16. Va acompanyar Ferran en la seva coronació, i abans havia sigut testimoni de la rendició de Jaume d'Urgell a Balaguer (1414). El va enviar a Avinyó com a ambaixador, juntament amb Felip de Malla, per negociar el tema del Cisma (16 de novembre de 1415). Com és sabut, Ferran fa confirmar i ampliar el decret del rei Martí sobre el Consistori de la Gaia Ciència, i Felip de Malla va pronunciar dos brillants discursos al Consistori de 1413. Vegeu Marçal OLIVAR, «Felip de Malla, Parlaments al Consistori de la Gaia Ciència», «Quaderns d'Estudi», núm. 23 (1921), ara a Marçal OLIVAR, *Obra dispersa. Llibre en homenatge en el seu 90è aniversari*, ed. a cura de Francesc FONTBONA i Amadeu-J. SOBERANAS I LLEÓ, Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 1991, pp. 25-38; Jordi RUBIÓ, *Història...*, p. 272-275; Martí de RIQUER, *Història...*, pp. 574-577, i, en especial, Josep M. PUJOL, «“Psallite sapienter”: la gaia ciència en els sermons de Felip de Malla de 1413. Estudi i edició», *Cultura Neolatina*, núm. 56 (1996), p. 177-250; Josep M. PUJOL, «“Gaia vel gaudiosa,

De la poesia del període, que en general es manté fidel als coneguts tòpics de la convencional herència trobadoresca, només fixaré l'atenció en algunes composicions que aporten alguna dada històrica o documental d'interès, relacionable amb la vida del rei Martí i/o amb afers del seu regnat esmentats per Metge en *Lo somni*<sup>17</sup>.

És, per exemple, el cas de dos sirventesos de Guillem de Masdovelles, segons Rubió, «l'únic important dels [poetes] coneguts avui que pogueren estar presents a les festes de la Gaia Ciència de Barcelona en temps de Joan I, de Martí i de Ferran»<sup>18</sup>, recollits en el *Cançoner* que porta el nom d'aquesta família. La primera és una composició circumstancial que es proclama feta «en lo temps de la guerra dels armenyaguesos» (1389) i que va dirigida a Ramon d'Abella, cap de la companyia en què militava el poeta durant aquella contesa, en la qual Martí, aleshores duc de Montblanc, era responsable de la defensa del Principat.

Aquest poema combina els truculents tòpics d'exaltació de la guerra (I), en la línia dels posats en circulació per Bertran de Born (caps tallats, hòmens esquarterats i morts, etc.), amb l'evocació d'un amor que farà suportable la campanya imminent, i donarà el valor necessari tant al capità de la host (V, 31-32) com al poeta, que en la tornada suplica a l'estimada que no l'oblidi. A aquesta relació guerra/amor, tan típica de la cavalleria medieval, s'hi afegeix una descripció dels dos bàndols antagònics: el comte de Charolais (II, 8-14), Bernat VII, nebot de Mata d'Armanyac i pretendent al regne de Mallorca<sup>19</sup>, el qual, amb el seu crit de guerra, «Armanyach!» (I, 9), liderava els («malvats cruels, sense raó, que volen damnificar el regne», III, 17-18); i l'alt rei d'Aragó (III, 16), que ha de venjar l'afront amb sang. El vers 17 deixa prou clar qui té la raó i la simpatia del poeta, i el caràcter de propaganda militar i política d'aquesta composició, en què l'autor dedica tota una estrofa (IV, 22-28) al rellevant paper que el duc de Montblanc estava destinat a tenir en aquella lluita, ja que, se'ns diu, cal suposar que sense ironia: ««Segurament voldrà ser un dels primers en entrar en combat./ amb gran esforç i coratge. Cruelment / perseguirà els enemics, que han començat aquesta guerra./ de manera que no podran escapar. / Cabdellarà una batalla tan gran./ que se'n parlarà per sempre més, arreu del món»<sup>20</sup>.

et alio nomine invendiendi scientia". Les idees sobre la poesia en llengua vulgar als segles XIV i XV», a Lola BADIA i Albert SOLER (eds.), *Intel·lectuals i escriptors a la baixa edat mitjana*, Barcelona, Curial i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, pp. 69-94; Josep M. PUJOL, «"Els trobadors estudiosos" segons Felip de Malla», a Carles ROMERO i Rossend ARQUÈS (eds.), *La cultura catalana tra l'Umanesimo e il Barocco. Ati del V Convegno dell'Associazione Italiana di Studi Catalani (Venezia, 24-27 marzo 1992)*, Pàdua, «Programma», pp. 191-208; Josep M. PUJOL, «La "poètica nau de l'enteniment" i el naufragi d'Ulisses: opinions, teologia i poesia a l'obra de Felip de Malla», BRABLB, vol. XLV (1993-1994), pp. 275-302. Pujol aborda sàviament les claus medievals de la valoració ètica i enaltidora de la poesia, que li donen dignitat i utilitat públiques, des dels tractats teòrics fins als discursos de Malla davant el Consistori de 1413.

17. Un dels rumors divulgats per la *vox populi* era que la invasió francesa l'havien sufragada i organitzada Joan I i Violant de Bar. Vegeu Martí de RIQUER (ed.), *Obras...*, p. \*43.

18. Jordi RUBIÓ, *Història...*, p. 209; Jaume MASSÓ i TORRENTS, *Repertori de l'antiga literatura catalana: La poesia*, vol. I, Barcelona, IEC, p. 340.

19. Ferran SOLDEVILA, *Història de Catalunya*, Barcelona, Alpha, 1963, p. 504.

20. Vegeu Ramon ARAMON I SERRA (ed.), *Cançoner dels Masdovelles* (Manuscrit n.º 11 de la Biblioteca de Catalunya), 1938, Barcelona, IEC, «Cançoners Catalans de la Biblioteca de Catalunya», núm. 1,

Una altra composició d'aquest mateix *Cançoner* respon, segons explica la rúbri- ca, a un moment decisiu de la campanya siciliana de l'infant Martí iniciada el 1392 («en rims [...] / perlant de la conquesta / qu'evets en mans», I, 3-8) i en la qual participaren alguns poetes com Pere de Queralt, Gilibert de Pròixida i l'esmentat Guillem de Mas- dovelles. L'infant, durant el setge de Catània (1394), encarregà a Guillem que tractés el tema («me ftes demanda / per que n çest cas no fazi'algun'obra», I, 1-3)<sup>21</sup>.

Som, doncs, davant d'una mostra representativa de la utilitat d'aquest tipus de composicions, capaces de traspasar murs i fossats, destinades a circular i a ser can- tades al servei de la causa de Martí el Jove en un moment considerat crucial en què devia ser urgent tensar les energies de la pròpia host i soccavar la moral de l'enemic. L'objectiu sembla clar: atemorir l'adversari fent circular la notícia de l'arribada d'un nou contingent de tropes catalanes (i si tenim en compte que feia poc que l'assetjat dins la mateixa ciutat era el rei Martí, allò més maquiavèl·lic és considerar la possibilitat que el text fóra escrit quan la notícia tenia potser més d'esperança que no de realitat!). Es vol transmetre l'amenaça —que la nova situació fa més versemblant— d'una terri- ble represàlia, que l'autor evoca i postula alhora, tot fent servir el registre més cru del repertori cavalleresc. Si els rebels no se sotmeten aviat, hi haurà una tal massacre que, dels revoltats, «no en romandrà ni la llavor». I això amb tota justícia, ja que, segons anuncia el text, els vassalls que tracten de burlar-se del seu senyor han de morir a mala mort, especejats, de manera que no en canten més galls ni gallines. La terrible vindicta catalana no es farà esperar. Aviat —profetitzava l'autor—, dins Catània, «veurem tallar caps, peus i punys. El setge és tan estret que cap traïdor no podrà escapar de la mort»<sup>22</sup>.

pp. 189-190, i RIALC (Repertorio Informatizzato dell'Antica Letteratura Catalana: <<http://www.rialc.unina.it>>). Publicada per Jaume MASSÓ I TORRENTS, *L'antiga escola poètica de Barcelona*, Barcelona, Casa de la Caritat, 1922, p. 61-62; Julio RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS i Lluís ALPERA, *Poesia i societat a l'edat mitjana. Estudi i antologia*, Palma de Mallorca, Moll, 1973, núm. 24, pp. 138-139. Una de les composicions d'aquest autor, la núm. 43 del *Cançoner*, p. 62, «fonch coronada ha Tolosa», la qual cosa prova la continuïtat de la tradició. Guillem sembla que pertanyia al cercle de l'infant Martí. Vegeu Daniel GIRONA I LLAGOSTERA, «Itinerari del rei Martí», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, núm. 4 (1911-1912), pp. 123-124, i Martí de RIQUER, *Història...*, p. 683-690. Es conserven unes expressives cartes dels franciscans Pere Martí i Francesc Eiximenis adreçades a l'infant Martí durant aquesta campanya.

21. Ramon ARAMON I SERRA (ed.), *Cançoner...* [139], pp. 191-192; Jaume MASSÓ I TORRENTS, *L'antiga escola...*, pp. 62-63; Julio RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS i Lluís ALPERA, *Poesia i societat...*, núm. 25, pp. 140-141, i RIALC; Jordi RUBIÓ, *Història...*, p. 211; Martí de RIQUER, *Història...*, p. 685 (amb una foto del manuscrit a la p. 684). L'encapçalament detalla ben expressament que «el ffeu per manament del duch de Monblanch, l'infant don Marti, qui apres fonch rey d'Aragu». Vegeu Alberto BOSCOLO, *La politica italiana di Martino il Vecchio, re d'Aragonia*, Pàdua, CEDAM, 1926, pp. 11-28; Francesco GIUNTA, *Aragonesi e catalani nel mediterraneo*, vol. I, Palerm, Manfredi, 1953, pp. 170-176.

22. En resumeixo les idees bàsiques. Cf. amb: «Car ja n'estan ab trop granda temença, / ab gran rayzo, la gent qu'ere us son contre, / qu'en breu veyrem ffar tan cruzel encontre / de lor, que ges no-n romendra semença; / car li vessall, que tostemps fan llur punya / de llur senyor, com lo poran confondre, / deun parir de mal coltell, he fffondre, / talhan, rompen, fffins que nengus no-n grunya. // Tals ssecors es vengutz de Catalunya, / e ja c'ab vos tan noble poders era, / que ges no-m pens que-n romangua derrera / ffinal castich, ni d'altre part s'esmunya, / ans veyrem tost, dins Catania, tolra / caps, pes he punys, car tan poderos citi / hi tenits vos, que no-n romendra quiti, / traydor, de mort, ne-ls devets ges absolra. [...] // [...] e cavalcats per cremar ez abat / viles he burchs, castells prenden per fforça, / e null traydor que ss' i trop, gens no storça,

I una vegada aconseguit aquest objectiu, caldrà continuar —demana el poeta— la tasca sense pietat, cremant i enderrocant viles i castells, fins a haver purgat la terra de traïdors i castigat la malvestat dels sicilians. Tanca el poema una invocació a la Verge Maria, a la qual hom prega que ajudi el «senyor duc contra Satan i contra una gent tan dolenta», que òbviament identifica amb el dimoni.

El to decidit i les recomanacions expressives de completar la conquesta a sang i foc, els podem llegir també com un estímul més dels nombrosos que degué rebre l'infant Martí. En aquest sentit, resulta especialment reveladora i cenyida a la realitat la carta del provincial dels franciscans, fra Pere Martí (12-x-1393?). Ve a dir que, tot i que hom treballa per enviar-li ajuda, Martí ha de procurar recuperar el regne amb les seves pròpies forces i el seu enginy, que no li manquen, actuant amb molta més energia i decisió. Això demana una millora de la seva conducta personal, ja que circulen rumors que dissipa el patrimoni de la Corona i sobretot que «fort a tard volets exir de la cambra ni volets cavalcar per la illa ni fer justícia». Més expressiva i realista resulta encara l'amonestació de no voler guanyar les batalles resant amb els braços enlaire, a l'estil de Moisès, sinó lluitant com Josuè, perquè, en temps de guerra, el príncep serveix millor Déu amb el llibre i la balança de la justícia, i especialment amb l'espasa i la llança a la mà, lluitant amb justícia contra els enemics, que no amb llibres d'oracions<sup>23</sup>.

Aquesta valenta missiva contrasta amb la molt més diplomàtica i interessada que fra Francesc Eiximenis, el 1392, havia tramès al duc de Montblanc, en la qual, ultra recordar-li que la seva victòria siciliana, celebrada a València amb una gran festa en què ell va predicar, fou obra de Déu, li brinda una bateria rutinària de consells pràctics<sup>24</sup>, entre d'altres «que us convertatz un poch e sent Francesch», portant així l'aigua al seu molí particular, en especial quan esmenta alguns temes que l'afectaven com a autor, com ara recomanar la còpia d'alguns dels seus llibres (el *Dotze*?), que, segons explica, només costaria «cent florins», o menys, i encomanant-li la protecció del propi orde.

/ quez ab tal gen deu gran senyor combatre. [...] // Mayres de Dieu: vos, qui ets advocada / dels paccadors, fferms scutz he muralha / contre l Çatan, preyats lo Ffill que valha / al senyor duch contra jent tan malvada.»

23. «E sia vostra mercè de exercitar-vos en tal manera, si desijats vostra honor, que per vos mateix ab la ajuda dels vostres recobrets vostre regne, y ab tots aquells tractaments e maneres que la vostra saviesa sabra dictar, cor Deus vos n'a complit, si usar ne volets. E desplau-me, molt alt senyor, d'alcunes coses que s dien deça, cor diu-s'ich que fort a tart volets exir de la cambra ni volets cavalcar per la illa ni fer justícia a vostres pobles e que dissipau lo patrimoni de la corona e u donau tot a alguns singulars, e els cavallers e els scuders pus pobres no son pagats ni satisfets [...]. Perquè, molt alt príncep e senyor, plàcia-us de renovellar-vos en altre hom e pendre força e virtut, segons que antigament han fet los vostres pares passats. E jatssia que vos primerament vos degats ajustar ab nostre senyor Deus e haver-lo denant los vostres ulls, empero en semblant temps de guerres, mils serveix a Deu lo príncep ab la spa e ab la lança, justament pugnand contra los enemichs, e ab lo libre e balança de justicia sobre ls pobles, que no ab libres de oracions e oynt moltes misses, qui s pertany a nosaltres, qui pregam Déus per vós, tenint l'ofici de Moyses, qui pregava en lo mont com Josue batallava, y sper en Deus que serets altre Josue e aurets victoria, pus que justicia es ab vos»; Antoni RUBIÓ i LLUCH, *Documents...*, vol. II, doc. CCCXVIII, pp. 335-337.

24. Sobre com ha de guardar el seu fill contra possibles metzines, administrar bé la justícia, honrar els eclesiàstics, no hostatjar-se en els convents, amagar les seves debilitats, mostrar cara alegre, mantenir la paraula dada, ser liberal i hospitalari, amar la cosa pública, comptar amb les oracions de la gent devota, en especial dels franciscans, etc.



Aquesta ingerència dels consellers espirituals en els afers de Martí, sembla ser, com veurem, una constant del seu regnat. Ho demostra, per exemple, la correspondència conservada entre Eiximenis i el rei, sobre el tema de l'anomenada *croada a Barbaria*, que prengué fonament en una ràtzia barbaresca a la localitat valenciana de Torreblanca, on els pirates nord-africans robaren, entre altres coses, els vasos sagrats de l'església local amb les espècies consagrades. Aquell sacrilegi, que atemptava contra el sentiment popular de la col·lectivitat cristiana, va ser convertit en crit de guerra i poderós incitament d'una croada religiosa sancionada pel papa Benet XIII i considerada providencial pel rei Martí. Organitzada a València i Mallorca, en van ser comissaris fra Francesc Eiximenis, resident a València, i el seu germà d'hàbit, el mallorquí fra Joan Eixemeno o Ximenó<sup>25</sup>. No entraré en detalls d'aquest afer, ja prou estudiat, però sí que considero adient recordar com, una vegada més, la poesia és alhora un valuós exponent d'un estat d'ànim col·lectiu i un poderós instrument per a mobilitzar-lo i catalitzar-lo.

Bé que ho prova el sirventès de croada del poeta Andreu Febrer (Vic, 1375/1380 -? 1443?), escrivà reial i poeta format a la Cancelleria, que el 1398 va participar en aquella expedició emfàticament destinada, com un any abans explicava el mateix rei Martí en una carta als jurats valencians, a «fer reempçó d'aquell qui per reembre vosaltres e tota humana natura no duptà, ans per vera amor e voler, volch venir en lo món»<sup>26</sup>. La moti-

25. Vegeu Andreu IVARS, *Dues creuades valenciano-mallorquines a les costes de Berberia 1397-1399*, València, Imprenta de Olmos y Luján, 1921; Jaume SASTRE MOLL, «Aportación mallorquina a la Armada Santa», *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, vol. 37 (1979), pp. 167-199; 485-518; Albert HAUF, *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Barcelona, IIFV i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, pp. 78-79. A la pàgina 21, Ivars va publicar una carta del rei Martí dirigida a Eiximenis (3-XII-1397) en què es detecta el caràcter providencial que el monarca donava a aquest afer: «Maestre Francesch: Vist havem ço que ns havets scrit. E sap nostre senyor Déus, al qual nostre cor es ubert, que havem hagut sobiran plaer et consolacio com per vostra letra havem sabud e compres certament lo fet d'aquesta santa e benaventurada armada, qui s'es començada, creem divinalment, per aqueixa ciutat de València haver manera e tal [...] de la qual nos part lo merit e retribucio divynal, n'esperam sobre tots los altres Reys e Prínceps de cristians aconseguir fama et renom, donara via et manera que aquella obtendra la fi desijada. E nos no ometents, axí com devem, aquest tan singular et acceptable do a nos per l'altisme, segons creem, presentat, mas aquell acceptants agradablement, entenem en la prosecucio et bon et prest spatxament d'aquella, axí en scriure e sol·licitar ab continuades e reiterades letres la dita ciutat de València, et encara la ciutat de Barchinona, la qual per semblant, segons havem entes, fermament, proseguex aquest fet, com a altres singulars de aquelles, donar-hi tot bon endreçament e favor que sien a nós possibles et retre-hi nostre dret, segons devem e som tenguts.»

26. Carta datada a Saragossa el 9 de novembre de 1397 i publicada de manera fragmentària per Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents...*, pp. 390-391, i que he pogut llegir sencera en Lluís BRINES, *Biografia documentada de Francesc Eiximenis*, OFM [València, 2018]: «É nostre senyor Déu, per sa inefable bonesa, darà loch que les sacrades eucaristies seran en mans de sos feels, extol·lents retornades e aqui venerablement honrades, axí com es loablement acostumat. E devem nos, nosaltres e tots nostres sotsmeses, punyir fortment e mordre venjança del divinal interes, lo precios cors del qual irreverencialment per infels és tractat e detengut, segons dit és, lo dampnatge dels que han captivats e tenens tributariis compassió, amor e pietat de la terra, e encara provisió que semblants actes d'aquí avant no s seguesquen [...]. E vage-us lo cor fer reempçó d'aquell qui per reembre vosaltres e tota humana natura no dupta, ans per vera amor, ab gran cor e voler, volch venir en lo mon e ab molts scars e vituperis reebre mort humana.» Martí d'ALPARTIL, *Cronica Actitarum Temporibus Benedicti Pape XIII*, edició i traducció a cura de J. Ángel Sesma Muñoz i María Mar Agudo



vació no pot ser més diàfana: calia, en primer lloc, recuperar materialment les hòsties robades, identificables amb la persona mateixa de Jesucrist, i també venjar el terrible ultratge i infligir als infidels un escarment que evités de soca-rel incidents similars.

Tot això queda palesament expressat en la dura arenga poètica de Febrer<sup>27</sup>, en la qual, tret d'una breu referència contextual que trobem en la introducció (I, 3-6), predominen els tòpics ja consagrats pel gènere de la cançó de croada. L'autor, assumint una veu patètica (noteu l'adjectivació: «doloros», «brava», «terribla», i l'adverbi «felhonament»), fa una crida als fidels cristians, situant-los en el dilema de morir o de

---

Romeo, Saragossa, Gobierno de Aragón, 1994, p. 26: «Eodem eciam anno pro parte christianissimi Martini regis Aragonum et regni et civitatis Valentie Franciscus de Fluviano, civis Valentianus, ad dominum nostrum venit cum inbaxiata, videlicet ut, cum Sarraceni Affri a duobus locis sitis in litore maris, videlicet de Turre Alba et de Orpesa, locis diocesis Dertusensis, ostiliter invasissent estragesque et cedes miserandas omnium in eisdem locis fecissent, domos et ecclesias incendissent, res mobiles dirupissent, santuaria profanassent et, quod gravissimum est ac quibuslibet fidelibus audientibus visceralibus amaritudinis et doloris ascerbitate[m] ingerit, sacratissimum Christi corpus sub diversis ostiis consecratis in ecclesiis ipsorum inventum secum exportasse ipsumque frequenter pollutis causa tractasse manibus ac sue superstitionis ostendisse consortibus in orthodoxe religionis et fide christiane querimonium et derisium ipsius salutiferi sacramenti dedecus ac vilipendium, enbaixator predictus a tantam iniuriarum debitam ulcionem classem armare et ad ipsorum infidelium partes mitere proponebant. Qua propter supplicabatur quatinus, ut Christi fideles ad proficiscendum cum classe predicta contra infideles eosdem et ad elargiendum eciam de bonis suis ad oppus et utilitatem classis ipsius per amplius moverentur, verbum crucis in regnis et terris ipsius regis contra dictos infideles publice predicari et cruce[m] ipsam eam petentibus et sumere volentibus dari mandare cum privilegiis, sententiis et indulgentiis cruce signatis dari solitis, auctoritate apostolica dignaretur; et tandem cum maximis difficultatibus predictus enbaxator obtinuit ad III annos, videlicet kalendis marcii, pontificatus domini nostri Benedicti pape XIII predicti anno quarto.»

27. «[I] Doloros critz ab votz brava, terrible, / ffelhonamen de vas migjorn nos crida: / o crestians, fenitz tuyt vostra vida, / o recobratz Dieu veray, impassible, / que ce nos ay pres e[n] gran vituperi / lo serazy fors de son tabernacle, / e tornats lo lay denant lo trinacle / on l'a penat del cegrat ciminteri! // [II] Qu'er es lo temps pel divinal misteri / predestinatx, on cove, morts, abatre / tots los infels qu'en les parts del mon quatre, / del Crucifix mestreso l'aut imperi, / say començan per terra de Granada, / e discorren tota la Barbaria; / que del sol colch tro lay on naixs tot dia / no-n remanch us de lor secta malvada. // [III] E donchs, prendam tuyt la santa cruzada / e comencem crusel batalha fera, / car lonch temps ha que 'b gran joy nos espera / la grand'onor qui-ns sta 'parelhada; / car lay veyrem trocegar [e] 'scuxendre / morts per quartiers, e volar caps e torces, / intrar murs forts, torç e castelhs per forces, / que no-s pora res contra nos deffendre. // [IV] Lavos dira que no pot mays compendre, / lo preyon potz de l'infernal abisme, / dels sperits qu'exiran del morisme, / car a l'intrar feran lo portal fendre, / e no-y haura satans qui plus ne vulha, / ans diran tots: "Gitatz los los deforal!"; / e li crusats crideran: "Er es l'ora / que-l lach d'infern tots los moros aculha!" // [V] Si tombaran com fay la sequa fulha / dels cims dels branchs, que-l forts vent enderrocha, / barbres e turchs, alarps e-ls de Marrocha, / e nos firen pendrem la lur despulha, / meten a fons e gitan foch e flama / viles e burchs, lochs, ciutats e mesquitas; / e no us curets q'us ne sia ja quites, / si donchs lo nom de Jesuchrist no clama. // [VI] Mayres de Dieu, a vos sola reclama, / qu'etz segurs ports de la nostra natura, / lo pobles christ, que-l quartetz de pressura / de l'Inimich qui-ls peccadors aflama, / sopleyan Celh qui fon sus la colonda / greumen betutz per l'amor que-ns havia, / qu'entre los sants benehuyrada sia/ en peradis nostra vida segunda. // [VII] Angel, per ço que l'aspre mort no-m tonda, / digatz per me cent jorns l'avemaria / que-m promates, car en la companyia / dels sants crosatz passi delay sus l'onda.» Segons Riquer, Febrer apareix documentat com a cambrer de Martí el Jove de Sicília durant una estada a París, i com a responsable dels interrogatoris del traïdor Artal d'Alagó. Entre el 1393 i el 1400 va compondre un panegíric de les dames de la cort d'Hug II, comte de Cardona. Va fer un altre panegíric de la reina Maria, muller de Martí el Jove, que pogué ser presentat a les festes del consistori barceloní o a Sicília (Martí de RIQUER, *Història...*, p. 577, n. 20 i ed. Martí de RIQUER, apèndix II, pp. 134-135. Trobareu el text a RIALC).

recuperar Déu, que els sarraïns els han robat amb gran vituperi. En la segona estrofa (versos 9-16), crida l'atenció una afirmació autorial, en la qual convé centrar l'atenció perquè incideix en la gran expectació, creada pels nostres predicadors i pseudoprofetes del moment, com Eiximenis i Vicent Ferrer, sobre la imminent fi del món, que segons ells havia d'anar precedida de la conversió de tots els infidels, en especial dels jueus, i de la desaparició de la secta musulmana.

Febrer fa una interpretació ben dràstica del tema, substituint la idea de conversió per la d'un extermini total. Ha arribat el temps —s'exclama— preordenat per misteri divinal, destinat a destruir tots els infidels de les quatre parts del món, començant pels de Granada i seguint pels de la Barbaria. De manera que de llevant fins a ponent no en quedi ni un de llur malvada secta. I de l'exhortació més genèrica passa, en la tercera estrofa, a especificar el procediment a seguir. En primer lloc, cal participar en la guerra santa, a fi de compartir el gran honor i la satisfacció que de fa temps esperen els croats, que no és altra que la de dedicar-se plenament al carnatge d'un enemic incapaç de defensar-se («que no·s pora res contra nos deffendre», III, 24).

Però el punt àlgid, de mòrbida exaltació (III, 25-32), és la massacre imaginada: «allà veurem trocejar i estripar els morts esquarterats, i volar els caps i els torsos; penetrar a la força murs, torres i castells». Va acompanyat de la hipèrbole, que es pretén còmica, dels dimonis queixant-se perquè a l'infern no hi ha lloc per a tanta morisma, ja que els croats pretenen no deixar ni un moro fora. Després d'una poètica comparació dantesca (III, 33-36) —«cauran com fa la fulla seca / del cim de les branques / que el vent enderroca»—, s'esmenta l'altra gran motivació de l'empresa: la del pillatge i la devastació (III, 36-38), l'esbucament i l'incendi de «viles, castells, llogarets i mesquites»; destrucció de la qual només seran estalvis els qui invoquin el nom de Jesucrist. Com podem constatar, religió, honor, saqueig i assassinat en massa, tot resulta, així, compaginable en la piadosa ment medieval de l'autor.

Tanquen la composició una pregària a Maria (IV, 41-48) demanant la seva intercessió per a obtenir de Crist redemptor la salvació i una tornada (V, 49-52) en la qual apareix el *senhal* de la dama, «Àngel», a la qual prega que no deixi de complir la promesa de resar per ell a fi que torni sa i estalvi de la croada superant els perills de la mar.

Aquells perills es van demostrar ben reals, ja que una vegada assolit el migrat objectiu de conquerir durant una dia i mig la localitat nord-africana de Tellis, els croats es van veure obligats a abandonar-la, i aleshores la flota va sofrir els embats de la mar tempestuosa. Un segon sirventès del mateix autor dona testimoni d'aquella situació, viscuda personalment. Es tracta d'un poema d'humil acció de gràcies a la Mare de Déu, a manera d'exvot per haver-lo salvat del «llac de la mar fonda» (I, 1) després de reclamar el seu adjutori.

La composició recorda l'estil i el contingut dels nombrosos miracles de Maria de la tradició medieval en què, després d'una breu introducció, es narra el cas amb una certa minúcia i amb descripcions força tòpiques de la tempesta patida<sup>28</sup>. Febrer especifica (II, 9-16) que el fet miraculós va ocórrer el dia que «continuant el viatge dels sants croats es trobaven a l'altura de Mallorca». Aleshores el dimoni, volent deixar sense fills les mares dels passatgers, els volgué lliurar a la mort. Les onades i el vent de proa els va fer perdre el rumb i, perillant tota la nit, van demanar auxili a Maria.

Després de tornar a insistir en la tercera estrofa en la desastrosa situació en què es trobava la nau, que feia aigües arreu (III, 25-8), i, de bell nou, en les pregàries i vots marians dels naufrags, l'autor ens sorprèn amb una ingènua explicació de la causa de l'infortuni (III, 33-40): el fals Satanàs havia procurat aquell cas per fer malbé l'empresa, perquè no es pogués estendre la cristiandat entre la gent que allà, devers Marroc, l'ha escarnida, on aviat [el dimoni] «perdrà la renta» (és a dir, el control que ara té dels sarraïns que manté tan «enganyats»), «els tindrà a tots encadenats dins l'infern, perquè Déu no vol que llur secta s'estengui més».

Torna, doncs, a repetir la idea que la secta musulmana estava condemnada a esvanir-se aviat, cosa que no deixa de resultar paradoxal si tenim en compte el desastrós resultat de l'expedició, però que respon a les idees apocalíptiques directament relacionades amb la sensació caòtica, agreujada pel Cisma, de corrupció total de totes les estructures de la societat, crisi que hom associava amb els senyals que havien de precedir la fi del món.

Un altre interessant poema de circumstàncies d'autor no especificat, però que sembla atribuïble al valencià Gilibert de Pròixida, és una «cançó de despit» contra el «rei d'Aragó» que, d'acord amb el context, no pot ser altre que Martí. En aquesta

28. Com el que podem llegir en l'anomenat *Llibre vermell de Montserrat*, f. VIIv: «De maris a periculo liberatis», XCVº, ocorregut el 1334 a un mallorquí anomenat Salvador Fabrer que navegava amb més de tres-centes persones en una nau carregada de forment (edició facsímil parcial, Barcelona, 1989), o els descrits per ALFONS X EL SAVI, *Cantigas de Santa Maria*, ed. a cura de Walter METMANN, Coïmbra, 1961, «Acta Universitatis Conimbrigensis», vol. II, núm. 112, pp. 31-32, núm. 172, pp. 181-182, i vol. III, núm. 313, pp. 155-157. Vet ací el text original d'Andreu Febrer: «[I] Pus qu'estorts suy del lach de la mar fonda, / Mayre de Dieu, reclaman vostra ajuda, / mos genols flechs, ab cor ferm qui no-s muda, / en di merces a vos, pura flor monda, / qui-ns havetz trayts de perill ten salvatge / de l'aspre mort e de l'aygue preyon / o[n] forem tuyt cabuçat ins al fon / quan vos, Verges, nos trasques del pelatge. // [II] So fonch celh jorn que seguin lo viatge / dels sants crusats fom lay denan Malorques, / quant l'Enamichs nostres mayres exorques / volch de nos far, gitan nos a carnatge, / e l'aura forts amolt gran felhonia, / e mar traves nos saltet al devan / on tuyt forçat, Verges, vos recla[ma]n, / desemperem tuyt nostre companyia. // [III] E cridan tuyt: "Valens santa Maria!", / la mar y el vent pugan tostemps a l'orça / tota la nuyt, tro que per fina força, / tornan atras, laysan la dreyta via, / e perillhan sus l'onda qui-ns portave, / a golf lanssat nos lexem correr jus; / mas, Verges, vos nos vingues al dessus, / qui-ns delhiure[t]s de l'aygua qui-ns sobrave. // [IV] Car per mants lochs saltan nos trespessave / l'onda corren de proa fins a popa, / que no-ns te[n]ch ges calafatar d'estopa / portes ne trauchs, car dedins nos intrave; / on fayta fon entre nos, mortals, crida, / merce claman ab grans plants e 'b gran votz / a vos, mayre del Senyor, sobre tots / qu'en aycelh cas salvassets nostra vida. // [V] Car le Satans fals havia bastida / celha cayso per torbar nostra 'npresa, / porque no fos / crestiandat estesa / entre la gent que lay l'an scarnida / de vas Marrochs, on tost perdra la renda / dels serazis que lay ten altegats, / e-ls tindra tots en infern cadenats, / car Dieu no-l vol mays lur secta s'estenda» (Andreu FEBRER, *Poesies*, ed. a cura de Martí DE RIQUER, Barcelona, Barcino, 1951, «ENC», 9; copio el text del RIALC).

composició, pràcticament oblidada fins fa ben poc<sup>29</sup> i sembla que conservada de manera fragmentària, el poeta acusa d'ingratitude el rei Martí, al qual va servir fidelment, durant un any, en una primera campanya en la qual fou ferit a Palerm («Denan Palerm, / sanch de mon cors hi resta») i, més tard, en una segona en la qual va participar en un combat naval a Tràpena i en l'atac a Marsala contra els barons rebels, mentre Martí es trobava assetjat a Agosta. El poeta-cavaller recorda així la seva contribució personal a la recuperació del regne de Sicília («Ab lo recha / que era tot rebellat / Per nostre sforç, / senyor, l'avets cobrat. / Eu fuy d'aycels, / qui bé us hic aydat»), esforç que òbviament considera que no ha rebut el premi merescut, ja que al cap i a la fi el cavaller ha sigut acusat de traïdor per la justícia reial. Es tracta, doncs, d'un altre document de la col·laboració de l'estament cavalleresc en l'empresa siciliana.

Com bé va mostrar fa temps Massó, amb la seva proverbial saviesa i diligència, un dels poemes més rellevants i que marquen la tònica d'un negre pessimisme *fin de siècle* és degut a la ploma de Ramon Savall, personatge relacionat amb Eiximenis i amb Bernat Metge, raó per la qual ens pot servir de pont a l'hora de connectar amb les idees de l'un i de l'altre<sup>30</sup>. A més de batlle general i mestre racional, Savall fou en repetides ocasions conseller de la ciutat de Barcelona, a la qual, com ja hem avançat, va representar molt dignament durant la greu crisi plantejada poc abans de la mort de Joan I (Perpinyà, 1396). Mort aquest, formà part de l'ambaixada enviada a Sicília per comunicar a Martí la nova de la seva elecció. El 1402 mitjançava en el conflicte entre ciutadans i forans, a Mallorca, i el 1406 era a València defensant els interessos de Barcelona davant del rei Martí. És, doncs, ben cert que es tracta d'una figura cabdal que «omple el regnat del rei Martí»<sup>31</sup>.

Aquesta composició resumeix, en quaranta-tres versos aïllats, la seva visió negativa de la societat que l'autor representava políticament<sup>32</sup>. Vegem, en resum, quines són les claus del greu diagnòstic que hi formula. En primer lloc (I, 1-7), destaca una desintegració social o divisió de classes (com les pugnes dels remences o les dels ciutadans i forans mallorquins que ell mateix va tractar de calmar) basada en l'orgull dels poderosos i l'enveja dels més humils. El caràcter obstinat i la maldat dels uns i dels altres no permeten una entesa basada en les concessions mútues i en la recerca del bé comú. Per això, conclou: «veiem que tot se'n va cap avall a mal viatge»<sup>33</sup>. En la segona

29. Devem a Jaume RIERA I SANS, «Una cançó de despit contra el rei Martí», *Mot so raso* (Castelló d'Empúries i Universitat de Girona), núm. 7 (2008), pp. 34-41, la recuperació d'aquest text i l'assenyada avaluació del seu context.

30. Jaume MASSÓ I TORRENTS, *Les lletres...*, pp. 7-8. També Martí de RIQUER, *Història...*, pp. 588-592.

31. Jaume MASSÓ I TORRENTS, *Les lletres...*, p. 6.

32. Donat a conèixer per Mariano BASELGA (ed.), *El cancionero de Zaragoza*, Saragossa, 1896, pp. 234-236, fou Jaume MASSÓ I TORRENTS, *Les lletres...*, qui el va posar en relació amb l'obra d'Eiximenis i el va fer servir per primera vegada com a fil connector de la cultura del moment. Vegeu, després, el que en diu Martí de RIQUER, *Història...*, pp. 586-592. L'editen també Julio RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS i Lluís ALPERA, *Poesia i societat...*, pp. 109-110.

33. Copio el text editat en el RIALC, amb un petit retoc: «[I] De mal saber, ab verinos coratge / e raba-vats dur, inich ez anterch / son huy les gents, que no vey, tant no serch, / que l' baix a l'alt vulla dar aventatja, /

estrofa, centra l'atenció en les classes més altes: la noblesa de paratge i els ciutadans. Els primers voldrien prescindir de l'autoritat reial. Com que viuen dels gatges de la guerra, allò que més els dol és la pau (la qual cosa implica que són ells els constants factors de tota classe de bandositats!). D'una altra banda, els ciutadans pretenen viure com a reis, gasten els havers en luxes com el vestir i les cavalcadures i ambicionen canviar aviat d'estament per a convertir-se en nobles.

Pel que fa als mercaders (III, 15-18), que, com és sabut, Eiximenis considerava el fonament de la cosa pública, Savall els veu més aviat com a gent dissipada i massa centrada en la bona vida (cavalcant en grup, rient, cantant i vestits de pells). Esment a part li mereixen els pagesos (la classe abominada per Eiximenis), als quals dedica tota una estrofa (IV). Allò que més destaca són les bandositats i els crims en els quals participen per venjar-se dels greuges rebuts. Ells, en canvi, no s'estan de cometre ultratges per motius fútils d'un punt d'honor sembla que calcat del cavalleresc. Van mudats (imitant les classes altes) i fugen de la feina, raó per la qual sovint pateixen mancances materials (vers 28: «han pa sens compenatge»).

En resum, explica en l'estrofa V, «avui en dia és impossible d'entendre, ni les obres ni les paraules dels humans, tanta és la falsia que regna en els cors. Pereix la bondat, víctima de la malvestat, no hi ha pau, ni fe ni respecte. Els grans prínceps i els prelats més eminents s'han apartat totalment del bon camí». Per això, aquest sirventès moral acaba amb una pregària a la Verge, que va mitjançar en l'encarnació del Fill de Déu, perquè pregui per nosaltres (VI). Tanca amb una consideració final (VII, 40-43): «que cadascú, amb la mà damunt del cor, consideri si és tocat d'aquest mal. I si veu clar que és així, que s'aparti de tals enganys». Cal prendre les seves paraules «com a peres i formatge», és a dir, com una menja saludable i agraosa.

Aquesta cosmovisió negativa i la incidència en les lluites i bandositats provoca- des per les tensions entre classes: cavallers i reialesa; cavallers amb cavallers, moguts pel punt d'honor i l'ambició; cavallers amb ciutadans, envejosos dels cavallers; pagesos contra ciutadans i cavallers, etc., marquen tota una tònica, també ben copsada per Turmeda en les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca*, escrites, segons ell mateix fa constar, el 1398. En aquesta obreta, que documenta fins a quin punt la cultura

---

tant es l'ergull e l'enveja que s'an / que no s'inch veu cominal pauch ne gran, / per que vem tuyt capval a mal viatge. // [II] Pensar no puix que ls homens de peratge / haguessen rei, si fos a lur voler; / ço qui lls fir mes e ls fa lo cor doler / es temps de pau, com no han sou ne gatge. / Los ciutadans fan estament reyall, / en lur vestir meten guany e caball: / en breu fondran e muderan penatge. // [III] Dels mercaders es cosa fort salvatge / qui lls veu anar cavalcant a tropells, / rient, cantant, folrats de bellas pells, / per que sovent n'ich tornen ab guiatge. / Dels menestrals, mal dir e ben mengar / es lur deport e non molt treballar. / Aytal se fa de cascu son missatge. // [IV] Pagessos veig que s lansen a carnatga / per ben venjar, menant bandositats; / pentinats van, ab los collars brodat; / e no us penseu dubten de fer ultratge / per punt d'onor a qui s vulla que fos. / De ffeyna fer los es fort enujos, / per que mant jorn han pa sens compenatge. // [V] De neguns homs, lurs obres ne l'engatge / no s'enten huy, ten falçat han llur cor. / Malvestat viu e la bondaat hich mor; / Los grans princeps e los magors prellats / del dret camí son del tot desviats / per punt d'onor: qui s voll n'aja damnatge! // [VI] Dona del mon, qui fes lo pariatge / de Deu e hom per qui fom reperats, / pregats per nos, qui som descaminats, / lo vostre Fill, qui n vos feu son hostatge. / [VII] Mete s cascu la ma en son coratge / e veja si d'ayçets mal es tocats, / e, si u veu clar, lu[n]y se de tals barats, / prenets mos dits per peres e formatge.»

local del microcosmos illenc s'identificava amb una inflació clerical, tanmateix de ben escassa utilitat a l'hora de frenar la manca de cohesió social causada per l'egoisme classista<sup>34</sup>, Turmeda posa en boca de la reina coronada, representació al·legòrica de l'illa, un curialesc elogi del rei Martí que ens podria fer creure que, almenys a l'illa, la situació, tret de l'amenaça barbaresca que la santa croada en comptes d'eliminar devia haver atiat, havia esdevingut idíl·lica amb l'arribada del nou monarca<sup>35</sup>:

aquell rei molt excel·lent  
honor de tot lo covent  
don Martí, m'ha esposada.

Fins ací io em puisc lloar  
de la sua senyoria.  
No creí al món n'haja par;  
dretura és la sua via.

La ja esmentada anada, el 1402, del conseller Savall a Mallorca per tractar de posar pau entre ciutadans i forans sembla indicar que aquests versos expressen més una adolorada esperança que no la realitat històrica.

Sigui com sigui, com ja bé va veure Massó, aquesta cosmovisió pessimista del conseller és la que trobem en la bella miniatura del manuscrit del *Terç del Crestià* d'Eiximenis propietat del mateix Savall, on el pintor, que potser coneixia el sirventès que acabem de comentar, el relacionà amb l'obra tal vegada més representativa del franciscà gironí, que com veiem, tot i que fou escrita en el regnat del rei Pere, tenia plena vigència i era lectura ben coneguda i divulgada durant el del rei Martí. Tanmateix tant la intencionalitat com el registre moralitzant del llibre són ben característics de la vasta obra del menoret, que s'estén fins al final del regnat de Martí l'Humà.

34. Les causes de la divisió són: «rancor e impietat» i «enveja», i en definitiva, manca d'amor: «Vullat-los amonestar / que amor entre ells haja. / L'enveja, del popular / e dels grans defora vaja; / e cell qui és de gran paratge / port al pobre gran amor, / no faent mai deshonor / a null hom de son llinatge» (pp. 127, 21-28). Vegeu Bernat METGE i Anselm TURMEDA, *Obres menors*, ed. a cura de Marçal Olivar, Barcelona, Barcino, 1927, «ENC», núm. 10, pp. 112-114 i 113-119.

35. Bernat METGE i Anselm TURMEDA, *Obres...*, pp. 128-129. Turmeda allista la *intelligentsia* local, com era d'esperar essencialment integrada per frares mendicants, com el mateix Turmeda: Nicolau Rosell, Pere Marc, fra Corretger (†1408), Joan Ballester (†1374), Joan de Fornells, Pere Cima (†1387/1390), Nicolau Martí (confessor de Maria de Luna, de Margarida de Prades i de Martí el Jove), Nicolau Sacosta, Joan Eixemeno (o Eiximeno) i Antoni Sentoliva (substitut de fra Eixemeno en la càtedra de Teologia de la seu de Palma). La paradoxa, que Turmeda no s'està de remarcar, és que tanta filosofia escolàstica i tanta teologia cristiana, teòricament basada en la caritat (p. 134; 26-28), hagi produït un resultat tan negatiu: «E doncs, ¿què és esta deshonor, / que en mi tal divís haja / ON TANT MESTRE E DOCTOR / ha son natural estatge? —Senyora, son avantatge / cascun d'ells cerca per si; / va dient a son vesí: “Jo no són de ton llinatge”.» Resultat que contrastaria amb la situació anterior a la conquesta, quan «havia gran uniment / en la vostra gent pagana». La lliçó pràctica de Turmeda, inspirada en Aristòtil, en aquest seu sermó al·legòric no deixa de ser ben acostada a la del *Regiment de la cosa pública* d'Eiximenis pel que fa al paper i a la col·laboració dels tres estaments, major, mitjà i menor (pp. 141; 6-21).





Fra Francesc Eiximenis, Terç de lo Crestià, f.1r del Ms.1792 de la BNM (Exemplar de Ramon Savall).



### 3. L'OBRA I LA INFLUÈNCIA DELS PREDICADORS ÀULICS. INCIDÈNCIA DE LA PREDICACIÓ ESCRITA D'EIXIMENIS EN LA PROBLEMÀTICA DEL MOMENT

Però el *Terç del Crestià* és, crec, l'obra en què fra Francesc desenvolupà amb més detall el tema dels mals i els pecats en què cau l'home vençut per la temptació. Es tracta del llibre més amè i estimulador d'Eiximenis, ja que és un dels més directament dedicats a la descripció de la realitat pecadora de la societat medieval.

Si pareu esment al bellíssim manuscrit 1792 de la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM), podeu apreciar de quina manera la portada glorifica el propietari i possible patrocinador del llibre, Ramon Savall. Aquest, ultra estar representat per les armes familiars, apareix dues vegades: primer en actitud orant, junt amb la seva dona Agnès, dins la caplletra de la paraula clau del llibre, que és significativament la *M* capital de «Mal»! També presideix, amb el mateix vestit amb robes de parament, en una cadira sota la qual se li dona el curiós títol de «primogènit en la obra de lo Crestià» (potser perquè fou un mecenes o dels primers lectors), al bell mig d'un interessant grup al·legòric a l'esquerra del qual hi ha sis «conseyllers e regidors de la ciutat de Barchelona» i, a la dreta, sis «ciudadans e populars» de la mateixa ciutat. Cadascun d'aquests personatges té a la mà una cinta o filacteri, que és la manera com les pintures medievals s'anticipen als nostres còmics! En les dels consellers de l'esquerra s'hi llegeix, respectivament, «mals eclesiàstichs e prínceps», «mals conseyllers e oficials», «mals cavallers e ciudadans» i «mals avocats, notaris e jutges», i fins i tot a la vora esquerra dels escalons llegim «mals navegants, mercaders, e menestrals, mals pagesos, fembres e servicials».

A la part dreta, la dels ciudadans, podem llegir-hi: «mal cogitar», «mal obrar», «mal parlar», «mal perseverar» i «mal morir», o sigui, la doctrina que el pecat de pensament, paraula i obra porta al vici o hàbit del pecat i, finalment, a la mala mort, és a dir, a les penes de l'infern.

Savall, enfrontat a tant de mal de la realitat que l'envolta pertot arreu, demana consell a l'àngel missatger, i en el filacteri que apunta en la seva direcció hi llegim: «mossényer, vulles-me informar com poré a tants mals contrastar». I l'àngel, en el filacteri que té a la mà, li brinda la contestació rimada següent:

En aquest libre estudiaràs diligentment  
e aquí veuràs com pots als presents mals  
scapar prestament.

El mateix àngel, amb la mà esquerra, assenyala un llibre on es poden llegir les primeres paraules o íncipit del mateix volum, que és la definició de «mal» que encapçala el *Terç* i que proclama que, ben estudiat, tot i ser tan important, el mal no és res, ja que és la mera negació o antítesi del bé!

Noteu que el miniaturista també té bona cura d'establir una tàcita relació entre l'àngel de la franja superior, que en realitat ens presenta l'obra d'Eiximenis com una obra de caritat cristiana davallada del cel, atorgant-li així l'autoritat o el caràcter d'un

text consagrat, i el serafí inflammat d'amor que en el marge inferior infligeix en les mans, peus i costat de sant Francesc els famosos estigmes o plagues de Jesús crucificat.

Aquesta bella miniatura és una il·lustració excel·lent del contingut, de l'esperit i de la intencionalitat no solament del *Terç*, sinó de tota l'obra de fra Francesc Eiximenis, i de la predicació mendicant, inclosa la vicentina: lluitar contra el mal o els vicis de la realitat d'aquest món, representats per la corrupció dels estaments més importants de la societat, mitjançant la predicació de les virtuts que s'hi oposen.

Aquesta és també la intencionalitat de la *Doctrina compendiosa*, obreta ideològicament molt acostada a les tesis d'Eiximenis, que fa molt poc que Curt Wittlin, amb raons, però no sé si amb raó, ha tractat de datar el 1396 i d'adjudicar precisament a Ramon Soler, identificant el «Príncep catòlic» que s'hi invoca en demanda de solucions i reformes (II, c. IX) amb el rei Martí, i els consellers destructors de la cosa pública amb la famosa camarilla processada per la reina Maria, en una inquisició o judici que al final hom podia qualificar, com es fa en la *Doctrina compendiosa*, de burla o d'«escarnició»<sup>36</sup>.

Allò evident és que Eiximenis desplega en la seva vasta obra una prolixa crítica d'aquests estaments sobre els quals crida l'atenció la miniatura del *Terç*, el primer rètol del conseller de l'esquerra al·lusiú als 1) «mals eclesiàstichs e prínceps»; 2) «mals conseyllers e officials», i 3) «mals cavallers e ciutadans».

Aportaré materials, alguns d'inèdits, que documenten la fixació del frare en aquesta temàtica, centrant-me de manera preferent en les darreres grans obres en vulgar, com el *Llibre dels àngels* (1392) i la *Vida de Jesucrist* (1398-1403?), on no deixa d'incidir en la idea de la corrupció general del món, interpretada com a evidència del seu final imminent.

Segons Eiximenis, els governants no pensen més que en els diners sense tindre cura del bon regiment del seu poble. Corrompen la justícia i fan guerres cruels moguts per la pura ambició. Se sotmeten a consellers malvats, que els diuen el que volen sentir, de manera que bona part de la responsabilitat dels prínceps deriva d'aquesta disfunció dels consellers, que, recordem-ho, en l'important desplegament de l'al·legoria paulina

36. Vegeu el pròleg a la seva edició de Ramon Soler, *Doctrina compendiosa: Francesc Eiximenis discutint ètica professional amb els jurats de València. Per un anònim, potser Ramon Soler; l'any 1396*, València, Denes, 2006, «Bàsica», núm. 9, pp. 7-35 (en especial pp. 9-27). Llegiu la referència, ben genèrica, a la p. 85: «Oh, cel! oh, terra! oh elements! ¿e com podeu sofrir tanta ofensa e tanta blasfèmia de nostre Creador, e tantes e tan manifestes malvestats e dan e destrucció de la cosa pública? ¿Com no usau de vostres forces contra aquests malvats e perjurs oficials? Oh, príncep catòlic! Oh! Com no hi gires la cara, per servir a glòria de Déu e llaor e valor e profit de tu mateix!» La referència més colpidora, la trobem més avall, a la p. 86: «Ja hi ha inquisicions contra los dits oficial; vejam què més s'hi pot fer! Què inquisicions! —dix lo frare—: escarnicions voleu dir! Car jatsia aquestes malvestats sien tan manifestes que l'aire les veu i les parets les senten, emperò jamés no viu ne sabí que vostres inquisidors de bou hi fessen una punició ni un castic, ne res als de bé. E no és meravella, car són de vosaltres mateix; e los qui enguany són inquisidors, l'altre any esperen ésser oficials.» Sobre el procés i els seus precedents i resultats, remeto a Martí de RIQUER, *Obras...*, pp. 87-126; 169-182.

(Rom, 12, 4) que fa en el *Regiment de la cosa pública* i en el capítol 357 del *Dotzè*, són el cor de la comunitat i, per consegüent, una peça essencial del bon govern<sup>37</sup>.

Al capítol 59 de la *Vida de Jesucrist*, les plagues que afecten els reis són clarament relacionades amb aquesta tara dels poderosos, «que viuen com si no hi hagués altre món», envoltats de llagoters i de confessors ambiciosos, que amb l'ànima de ser bisbes fan tot el que ells volen; que deleguen la justícia en oficials cruels i avars que la venen a qui més paga, i roben al poble, sense que, així i tot, el rei sigui capaç d'estalviar i de pagar per allò necessari sense extorsions. Es tracta, evidentment, de tòpics, però de tòpics sembla que manejats de manera intencionada, capaços d'evocar situacions recents que tothom encara devia tenir ben a la memòria<sup>38</sup>.

«O, Senyor, e com és axí huy lo món caygut! Car no-s troba un hom virtuós ne noble en cor ne en costumes!», s'exclama fra Francesc enfront de la corrupció generalitzada dels falsos servidors de la comunitat que sotmeten la cosa pública a una rapinya constant<sup>39</sup>.

37. *Regiment de prínceps*, c. 372-373. El correlat sistemàtic de l'al·legoria del cos místic, assimilat de Joan de Salisbury (*Policraticus* 199, col. 540 A) via Joan de Gal·les (*Com.*, I, c. 2 i c. 6), és desenvolupat en el capítol següent, donant així una transcendència religiosa al vincle de la caritat cristiana, que supera el de la mera justícia. La solidaritat entre els membres del cos es basa en l'amor a Crist que és el cap (Rom 12), i les gràfiques comparacions del c. 358 sobre la funció de l'ull o de la llengua, etc. es fan també eco del text del gal·lès. Si el cap és truncat, la disfunció social és total (c. 371).

38. «Avien tots temps ab si hòmens celerats e grans peccadors, als quals consentien en tot quant mal los consellaven, ne ells volien fer. No sostenien correcció de nengú, eren vindicatius a la mort, amants carnals delits, e ab gran estudi pensant tots temps en què-s porien més delitar. TOTA VERGONYA POSADA, PÀRIA QUE CUYDASSEN QUE NO FOS ALTRA VIDA [...]. Avien per confessors ayals com los volien, qui tots temps estudiaven fer lur volentat PER TAL QUE ELLS FOSSEN PROMOGUTS E POSSATS EN ESTAMENT. Possaven sobre lurs pobles oficials cruells, sens tota consciència e sens tota amor de justícia, encesos en avarícia e entesos a pendre dons e a corrompre tota justícia e a flagellar e empobrir lo mesquí de poble. E com fossen obliguats de fer francament justícia al poble, els la los neguaven et la prolonguaven, o, que és pijor, ells la los venien. Tot lur estudi era en haver divinals honors de lur poble e en arrancar pecúnies contra Déu e contra dret e contra lurs consciències [...]. No punien los crimosos. Per diners perdonaven les morts e los grans crims, e axí-s multiplicaven los mals hòmens en aquest regne. Null temps deyen veritat, ne-s tenien a vergonya de mentir. Res que hordenassen no avia fermentat: ço que de vespre fer manaven, revocaven de matí. Heren hòmens afeminats, regint-se per consell de joves e de fembres [...] JAMÉS NO SAVIEN PRUDENTMENT TESAURIZAR NE HORDENAR QUE EN NECESSITAT AGUESSEN A QUÈ POGUESSEN RECÓRRER SEN VEXACIÓ DE LUR POBLE [...]. Per rahó d'aquests tanta mals [...]. Déus plaguà mos predecessors [...]. Et yo, sabent açò, ajudat per la gràcia de Déu, lexé lurs mals vicis et gire'm a les contràries virtuts. E nostre Senyor à'm emparat e ab mi lliguat e m'à a ell prosperat.» (*Vida de Jesucrist*, IV, c. 59).

39. «—O, Senyor, e com és axí huy lo món caygut! Car no-s troba un hom virtuós ne noble en cor ne en costumes! O, quants se donen títol de la comunitat a amar e defendre e estar per aquella, qui no se'n possarien a perill de perdre hun bon ca, si l'havien, ne-n volrien haver malvolença del pus simple per tot quant profit la comunitat degués aconseguir, et que consintran tot lo dampnatge de la comunitat per ses compares o comares, e per guanyar-se amichs e per fer-ne sos affers e per profiter-se'n en béns temporals, o aprofitar-ne als altre d'açò que trenquen a la comunitat, ne a la rapina que fan e la consenten dels béns d'aquells, dels quals jamés no faran satisfacció, com emperò sien tenguts a la dita comunitat [...], no creent haver peccat en furtar e arrapar los béns de la comunitat, som sia sens comparació major crim que no pendre los béns dels singulars [...]. E si per la comunitat fan algun poch, fan-se pagar a deu dobles més que no merexen en lo treball que an fet [...] ayals sí són verdades enemichs de la cosa pública, si Déus, que axí-lls veu falsos servidors d'aquella si-lls té ja aparellada dampnació eternal [...]. A aquests sovint tramet Déus

A aquesta opció egoïsta, Eiximenis ja havia anteposat l'exemple de les virtuts cíviques dels antics, que, encara que pagans, en el seu estoic control de les passions es van demostrar superiors als cristians<sup>40</sup>. El procediment, tradicionalment atribuït a casa nostra a un altre predicador àulic contemporani d'Eiximenis com fou fra Antoni Canals, traductor de Valeri Màxim, era, com veiem, prou generalitzat, com ho era també la bona intenció d'atreure i seduir els seglars més crítics i subtils i de tractar de contestar les seves «querimònies inquisitives»<sup>41</sup>.

No sabem què pensava Eiximenis de Metge i de la seva colla, però ens ho podem ben imaginar. En el *Llibre dels àngels* trobem unes propostes ben dràstiques per eliminar sense remissió la plaga dels mals consellers i oficials. Els exemples de mals oficials i consellers abunden en aquesta obra, on Eiximenis converteix els esperits celestials en una espècie de *Deus ex machina* per a posar remei, almenys en teoria i damunt del paper, als conflictes que la societat del temps només hauria pogut solucionar per la via expeditiva de la revolució o de l'acció directa.

Llegiu, si més no, l'estimulant història del rei d'Irlanda (*Llibre dels àngels*, III, c. 6) angoixat perquè havia entrat en conflicte amb el seu poble a causa d'un mal conseller que li recomanava «d'abandonar el camí tradicional del pactisme per constituir-se en un monarca absolut». Com sol ser sempre el cas en aquesta obra, Eiximenis posa en boca d'un àngel els tòpics sobre els mals regidors que tracten els súbdits com a meres possessions o com a bèsties i es converteixen en llops devoradors del poble de Déu. De manera que la doctrina del frare guanya així una multiplicada eficàcia quan és tot un

---

grans enemics a la fi, e grans persecucions e malaties, e grans pèrdues de béns, per guissa que la lur vida sia dolorosa ja deçà, e pus amargosa en infern en pertotstemp» (*Vida de Jesucrist*, III, c. 57, *Com deu hom amar la cosa pública*). «Deu lo príncep estudiar de fer sos affers sàviament, et per açò en especial deu preguar Déu, e deu pensar que aja ab si consellers e persones sàvies e tements déu e amants lo poble, e que avosresquen lagots, que no·s lexen corrompre per avarícia. E ab aço concorda Tullius, *De officiis*, dient que gran honor és al príncep aver consellers, servidors e col·laterals savis hòmens e tements Déu, e tenir hòmens de mala vida és a ell gran vergonya, e gran confusio e gran infàmia sua» (*Vida de Jesucrist*, IV, c. 54).

40. Vegeu el *Regiment de prínceps* o *Dotzè*, c. 375-376, amb materials en bona part presos del copiós arsenal que proporciona Valeri Màxim i que Joan de Gal·les va manllevar del *Policraticus* de Joan de Salisbury, que assimilà velles tesis augustinianes.

41. Hom sol adduir el pròleg de fra Canals al *De providència*, a Martí de RIQUER (ed.), *Scipió e Anibal. De providència. De arra de ànima*, Barcelona, Barcino, 1935, «ENC», núm. 49, pp. 85-86, on el frare confessa que sovint no sap contestar les preguntes dels seglars més informats, en especial dels «hòmens de paratge, per ço que com ligem molt e tots los libres adés seran vulgularitzats [...] als quals sobtosament respondre és cosa molt difícil, majorment com lo parlar dels profetes me entremesclats e embolcats axí ab rahó natural». Arriba al punt d'escriure el següent: «Confés, en veritat, que moltes e diverses veguades me abstinch de aparèxer devant persones de gran stament, tement-me que no·m entremesclen en alguna dificultat de la qual no·m puscha descabollir.» Però Eiximenis, en el mateix pròleg general de *Lo crestià* (ed. a cura d'A. Hauf, Barcelona, Edicions 62, 1983, «MOLC», 98, p. 39), també declara: «Vull tocar alguns punts aguts per exercici d'alguns jóvens ciutadans qui molt s'adeliten en algunes honestes subtilitats. Per què [...] posar-los hi-hem algunes poquetes subtilitats [...] per tal que [...] sien ací així com una poca de esca ab què els tirem e els prenam en l'ham de nostre Senyor.» Fins i tot avisa el lector («E ací nota que no t'espavents»), potser a fi de desafiar-lo a seguir, quan el tema que tracta és «queucom sobtilets». Vegeu, per exemple, el capítol 1 del *Terc* (ed. de Martí DE BARCELONA i Norbert D'ORDAL, Barcelona, Barcino, 1929, «ENC B», 1, p. 27).

missatger de la divinitat qui es fa portaveu de la repetida amonestació eiximeniana de «servar lo promés, e los patis», o pactes entre el governant i els governats.

El conflicte plantejat troba ací una prompta solució en la mort violenta del mal conseller, «fill de mort e de perdició», al qual el rei, per inspiració celestial, mana escapar. No cal dir que per molt que un puga simpatitzar amb les tesis pactistes del nostre teòleg, aquest dràstic model de justícia basada en oportuns somnis nocturns, que tenen una funció pràctica de revelació divina, no deixa de resultar tan expeditiu com interessant.

Els àngels, com a especials defensors dels humans, solucionen, així, molts dels conflictes causats pels monarques mal aconsellats que «tracten ses gents axí com si fossen bèsties» (*Llibre dels àngels*, III, c. 8). Basta que el poble implori l'ajuda de Déu i dels seus sants àngels i el monarca recobra «tantost lo seny» de forma miraculosa, fent executar tot d'una els curials que el mal encaminen. Els esperits angelicals, «endreçadors e guiadors» dels humans (*Llibre dels àngels*, III, c. 9), s'oposen a les nostres accions destinades a tindre mala fi<sup>42</sup>, de manera que el conflicte causat per la flagrant injustícia del més prepotent es resol de manera sobrenatural.

Resulta ben exemplar llegir, per exemple (*Llibre dels àngels*, V, c. 26-27), com l'Imperi de Bulgària fou reparat de les xacres socials que patia. L'emperador tenia un conseller malvat que li recomanava «bayllar, saltar, cassar, pescar, jugar ab dones e comanar lo regiment del regne a ell e als altres malvats semblants d'ell», de manera que, descurant Déu, no «servava fe ni lig ne sacraments ne fu[r]s ne privilegis a negú, dividint la comunitat i provocant imfinides injustícies, execucions, tirannies, sobergueris e injúries e malvestats en sa senyoria». Sant Miquel, degudament invocat, reclamà l'abdicació de l'emperador en el seu fill anunciant la terrible mort del malvat conseller que, com era de preveure, acabà «pecejat menut e menjaren-lo cans».

És la moral que es desprèn també de la història del rei d'Armènia, Coforus, igualment negligent en son regiment i que tenia la cort «plena de oficials robadors del poble, en tant que per aver dinés trobaven infinides ocasions contra mercadés, navegants e clergues, e contra lo pobular totjorn», de manera que el poble volia rebel·lar-se «contra aquells qui·ls feyen les dites oprpressions». Arribats a tal extrem, sant Miquel es va aparèixer a la mare del rei, devota dels àngels, per avisar-la de la justícia divina que l'endemà cauria sobre «dits raptors e fagel·ladors d'aquell poble, ajustats a soles en la dita plaça, ja que soptosament desperà gran tro e, après del tro, vénch lamp del cel qui tots aquells aucíst».

Eiximenis s'adona que és injust que Coforus no es trobés també a la plaça, amb la colla de bergants tan sàviament acomboiada i eliminada per ministeri angelical, i ens explica que va ser perdonat per amor de sa devota mare i a condició que aprengué que

42. Això és també provat per la història de Càspi, patriarca de Constantinoble, el qual va invocar l'ajuda dels àngels en un conflicte amb els seus súbdits; un cas en què actuava contra justícia. L'àngel príncep del bisbat va salvar una situació tan problemàtica fent veure a l'arquebisbe el seu desencert, explicant-li de passada que la funció dels pactes entre governants i governats és la d'evitar els errors dels governants, de manera que l'oposició dels súbdits era en aquest cas inspirada per Déu i anava destinada a allunyar el mal i la injustícia.

«dels abominables peccats qui sien al món davant Déu és devorar, malmenar e maltractar les ovelles de Déu», preu de la sang redemptora de Crist. El resultat és una vertadera revolució i renovació radical dels oficials reials, de manera que una vegada més, i ja són moltes, les revoltes populars són substituïdes per oportuns llamps i trons celestials sobre el pacient paper escrit (*Llibre dels àngels*, V, c. 29).

Aquests plantejaments miraculosos que trobem de manera molt especial en el *Llibre dels àngels* semblen documentar bé un piadós desig d'eludir una possible realitat desagradable, o bé un sorprenent nivell de credulitat. Credulitat que la notable acceptació que va tindre el llibre obliga a fer extensible al públic lector, capaç de compartir la suposada fe del frare en aquesta mena de solucions sobrenaturals. Per això és lògic que la gent dotada d'algun esperit crític, com ara Metge, rebutgés el desplegament d'unes tesis tan crues i elementals. Com ho era també que no acceptés les opinions tradicionals, no per heretades menys aberrants, sobre les debilitats de les dones que Eiximenis, en el seu *Llibre de les dones*, es va limitar a assimilar de la teologia tradicional, partint sovint de doctrines, pretesament científiques, assimilades pels teòlegs<sup>43</sup>.

En tot cas, si en la crítica suara assenyalada podria apuntar a fets passats en temps del rei Joan i potser a la continuïtat dels seus consellers en la cort del rei Martí, en altres llocs de la *Vida de Jesucrist* sembla que Eiximenis expressa opinions que es podrien referir de manera més directa a aquest darrer. Hi trobem crítiques no gaire distintes de les expressades en la dura carta que el provincial dels franciscans, Pere Martí (vegeu més amunt), va enviar al rei Martí quan encara era duc de Montblanc i tutelava l'acció militar del seu fill a Sicília.

Després de contrastar el seu contingut amb el conegut pròleg de la *Scala de contemplació*, on fra Antoni Canals explica que, per tal d'agradar al rei Martí, el va sotmetre a una espècie de test psicològic de resultes del qual, després d'estudiar de prim compte els seus gustos personals i el seu *modus vivendi*, va arribar a la conclusió que allà on el monarca trobava més plaer era «entre llibres contemplatius e entre hores monacals, entre relíquies molt sagrades, entre oracions multiplicades, entre sacrificis sol-lennitzats, entre religiosos a Déu dedicats, entre pobres per misericòrdia, [i] entre mongos per divinal laor»<sup>44</sup>, guanyem la impressió que fra Canals havia captat molt bé

43. Vegeu ara Albert HAUF, «Francesc Eiximenis», dins Albert HAUF (dir.), *Panorama crític de la literatura catalana. Edat mitjana. I: Dels inicis a principis del segle XV*, Barcelona, Vicens Vives, 2009, pp. 209-236; Albert HAUF, «Llibre de les dones» i «Llibre dels àngels», a Ramon FERRER (ed.), *Eiximenis i la seua obra*, València, Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2010, pp. 97-108; 116-133, respectivament, amb una síntesi molt completa d'amdues obres.

44. «Al molt alt senyor e príncep victoriós, lo senyor don Martí, rey d'Aragó, frare Anthoni Canals [...]. Com aprés que per vostra alteza fuy rebut e assignat lector de la vostra cort ymaginant de quina cosa spiritual poria fer servir a tanta senyoria que li fos placent e acceptable [...] observàs en quina cosa trovava vostra altea pus sovinejat plaer [...] he vista sovint vostra altea entre llibres contemplatius e entre hores monacals, entre relíquies molt sagrades, entre oracions multiplicades, entre sacrificis sol-lennitzats, entre religiosos a Déu dedicats, entre pobres per misericòrdia, entre mongos per divinal laor» («Pròlech», a *Scala de contemplació*, ed. a cura de Joan ROIG GIRONELLA, Barcelona, Fundació Balmesiana, 1975, p. 58, que adapto a la vista del manuscrit). Curiosament, el rei faria allò que els religiosos, que en tenien obligació, són criticats de deixar de banda: «Són donats a penitència e al servey de Déu, e no treballen corporalment ne en

el tarannà del sobirà, com també ho havia fet fra Joan Eixemeno, que li va dedicar la *Quarantena de contemplació*, destinada, no com s'ha dit a les pràctiques devotes d'una comunitat religiosa, sinó com a directori personal dels exercicis ascètics del mateix rei<sup>45</sup>, del qual quan encara era infant hom deia, no sense malícia, que «no seria content si tots los sants cossos qui són en Roma havia, per gran devoció que Déu li ha dada!»<sup>46</sup>

Val, doncs, la pena contrastar ara aquella missiva de fra Pere Marc amb un fragment d'un tal Policarpus en l'*Epistola ad Constancium* que Eiximenis al·lega a l'hora d'explicar com deu ser l'oració del príncep, on ve a dir, si més no, el mateix que el seu germà d'orde, o sigui: «que a rey no pertany ésser capellà, ne monge» i que la pregària reial no ha d'interferir de cap manera les tasques del govern. Segons mestre Eiximenis, el tal Policarpus:

Damna e improva la costuma d'alguns prínceps qui ocupan-se en legir psaltiris o altres llibres, o qui s'occupen en orar en aquell temps en què deven respondre a les gents e espachar los negocis de la terra, car diu que aytal orar procura lo dimoni sots espècia de bé, per tal que la mesquina de gent estigua desolada e no tròpia justícia, e a la fi se provoch contra lo príncep (*Vida de Jesucrist*, IV, c. 55)<sup>47</sup>.

En el mateix sentit, una altra possible crítica intencionada relacionada amb el punt que acabem d'esmentar és la referida a la «manca d'execució» del rei peresós, que «ama més viure en repòs de son cors» que no aplicar-se amb la deguda diligència a la

---

lo servey continuament ans li fugen axí com al diable, e s'procuren graus e estament per los quals puxen fogir a seguir lo cor e a tot treball qui pertangua a l'hom religiós. Ho, si no han graus, aytals espleten si mateix en anar per villa e n'vesitar parents o altres lochs dolents e plens de peccats e d'infàmia. NO S'OCCUPEN EN ORACIÓ NE EN CONTEMPLACIÓ, SINÓ EN FER A LUR GUISSA [...] CAR NO SÓN DIGNES DE L'AYGUA QUE BEVEN, e mengen lo pa del dolor. E d'açò en part han gran culpa lurs prelats, qui·ls consenten ha lurs dolenties e·ls volen complaure més que a Déu [...]. E si lo prelat percep que son súpdit no s'assalta de joc de mans, ne vol treballar, ans quant li és manat e dit que treball reguanya e repugna axí com un porcaç desvergonyat, tantots lo prelat lo deu poderosament disciplinar e penitenciar, e·l se deu posar dejús lo peu, e tractar-lo axí com a vil ase, donant-li mal a menjar e fahent-li fer molta fahena, e carreguar-lo de grans bastonades, per que afany ço que menja e que axí torna a regla e·ls altres ne prenguen eximpli» (*Vida de Jesucrist*, V, c. 15).

45. No m'allargo sobre el tema, que ja he tractat a bastament a Albert HAUF, *D'Eiximenis...*, pp. 219-300, i a Joan EIXEMENO, *Contemplació de la Santa Quarantena*, ed. a cura d'Albert G. HAUF I VALLS, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat i Universitat de Palma, Secció de Filologia Catalana, 1986.

46. Carta de Bertran Samuntada al rei Joan (9-XI-1388), citada per Felip de MALLA, *Correspondència...*, p. 61.

47. Ja havia citat aquest autor en el mateix sentit al c. 121 del *Dotzè*: «E nota açí, segons que posa Policarpus [...] persona seglar dada a regiment no deu orar tostems lexant regiment e ço a què Déus l'ha apellat. E recompta que com ell fos en Xipre e vis que lo mesquin de poble no podia haver justícia aquella qui y era necessària, e açò per tant cant lo rey se dava continuament a orar secretament en la cambra, diu que lavors entrà al rey e dix-li: —Vet, rey, lo diable com t'ha pres falsament en son laç, car lexes perir la justícia popular, de la qual ést carregat davant Déu, e poses-te a horar continuament, a la qual cosa no ést continuament tengut. O, peccador d'om! E com és axí enganat que per excusa de ta oració leixis les obres de pietat, a les quals ést per ton ofici mortalment obligat! Hix d'aquí, donchs, mesqui enganat e fe ço que fer deus, e fe que cascú faça son ofici e ço que li pertany, e no dampnes ta ànima sots excusa de oració e de devoció [...] no pertany a rey orar en hora que ha als altres a respondre. E PENSA QUE A REY NO PERTANY ÉSSER CAPELLÀ, NE MONGE» (primera part, volum primer, ed. a cura de Xavier Renedo i altres, Girona, Universitat de Girona, 2005, pp. 262-263).



gestió pública. El càrrec de rei implica molt treball, i la peresa, que genera absentisme i delegació de funcions en persones sovint nefastes, comporta la damnació eterna. Eiximenis és en aquest punt molt taxatiu: «Príncep sens execució no és sinó plagua e mort de son poble, destròidor de leys, confussió de justícia e, finalment, és destrucció de si mateix [...]. És en estament de dampnació»<sup>48</sup>.

Pel que fa als cavallers, l'opinió d'Eiximenis sobre l'absoluta manca de vertadera noblesa del braç armat de la societat, representada pels «mals cavallers» de la pintura al·legòrica del *Terç*, és molt semblant a la de Ramon Llull, i l'havia portat a fer-ne una descripció estamental molt negra que relaciona amb la situació que travessava Itàlia i amb la reacció revolucionària de les comunes antiaristocràtiques (*Dotzè*, c. 199-200; I, 1, 2005: 425-427).

Eiximenis al·lega deu raons d'aquesta persecució: manca de fe i lleialtat; ambició de poder; crueltat —tracten els súbdits com a esclaus—; són com dimonis; causen bregues i divisions internes (sabem que Eiximenis va tractar de calmar les bandositats dels nobles valencians, com va fer també Vicent Ferrer); no reconeixen sobirania; no respecten ningú; porten companyies d'homes malvats, que maten, nafren, corrompen les dones i els joves; no paguen mai, sinó a colps de coltell, i són els majors pecadors del món. Raó per la qual «en altra vida cavallers són fort greument punits e fort terriblement liurats a grans confusions, dejeccions e a grans penes sobre lo poblar», per raó de la seva desconeixença dels beneficis rebuts. En resum, el franciscà els considera «hòmens mundanals, vans, orgullosos, opresors del poble, contra dret totstemp molestant-los, qui jamès no regonexen Déu ne an cura sino de conservar oradura». Per això moren en la guerra sense confessió i reben sepultura d'ase<sup>49</sup>.

48. «Offici de prínceps és ofici de gran treball, e qui no s pot ben fer sens gran treball; e si lo príncep fug aytal treball e s'absenta comunament per fugir a aytal treball, e fa que son poble per perea del príncep no aja d'ell ço que haver-ne neu per son ofici, d'aytal príncep pronunciu que ell és en estament de dampnació, ne ab bona consciència el pot reebre los emoluments que li són dats per son poble per servir lo dit poble [...]. Diu en esta matèria Beda, *Homelia Epiphanie*, que tart és que príncep que nech a son poble ço que li és tengut, que visqua larguament, car la justícia que fa a son poble puja e crida davant Déu contra ell; e sovint Déus favorejant lo poble, hou-lo e toll la vida al príncep qui tanta injúria li fa, e és a Déu tant desconexent que no regonex l'onor en què l'ha posat [...] e ell ama més viure en repòs de son cors, per què és digna cosa que Déu li trameta la mort, que li tolga lo cors que tant ama, e après l'ànima que a sos mals consent» (*Vida de Jesucrist*, IV, c. 55). «Per la qual mirra, diu Poretanus que és significada gran diligència, qui no permet lo príncep ignorar ne oblidar ço a què és tengut, e que tantost pos la cosa que fer-se deu en execució [...]. E per lo contrari, segons que diu Tul·li, príncep sens execució no és sinó plagua e mort de son poble, destròidor de leys, confussió de justícia e, finalment és destrucció de si mateix. E en açò singularment pots conèixer que haver aytal príncep és plagua de Déu: quant veus que ell veu clarament la cosa, ço és, profit, o perill o nocument de si mateix e de son poble, e veu que y poria dar consell, e no se'n sent, ne s cura de provehir-hi, ans s'o mira axí com si la cosa no pertanya en res» (*Vida de Jesucrist*, IV, c. 56).

49. «En altra vida cavallers són fort greument punits e fort terriblement liurats a grans confusions, dejeccions e a grans penes sobre lo poblar. Rahó és car, com Déus los aja fets hòmens jenerosos, honorables, nomenats e comunament pus savis e pus rics que ls altres, e ells conexen menys Déu que tots altres hòmens, e menys almoynés e menys piadosos que los altres, e servexen menys bonea e noblea, fe ne veritat, ne juraments que tots altres; e donen de sí meteix més mals eximplis al poble que altres; per rahó d'açò, lexa Déus o permet que lo poble los aïra ne ls ama ne ls vol, ans avorreis lur exaltació e desija lur destrucció, e és tantost comogut contra ells [...]. Car, après que an fet a lur guisa e viscut follament molt de temps, un jorn

El rebuig a aquest negre panorama generalitzat (*Llibre dels àngels*, V, c. 30 i 31), que abasta tots els estaments de la societat, porta Eiximenis a formular algunes clares profecies de la fi del món:

veuràs en breu tanta dejecció dels dits regidors del món, axí dels eclesiàstics com dels seglars, que aparrà que tot lo món sia infern. E morran los dits mals lejamment, e romandrà lo món en mans d'ayguns bons, per los quals, Déu endreçant e ajudant, lo món se repararà fort altament. E sàpies que açò serà dins fort breu temps (*Llibre dels àngels*, IV, c. 49).

Per això fa dir a un àngel que «en breu [...] despertaria Déus lo cor dels prínceps del món, qui·s levarien contra» els eclesiàstics i els privarien de llurs possessions i rendes, i els castigarien terriblement «fins que Déus tramesés papa reformador de tots los estaments eclesiàstichs» (*Llibre dels àngels*, V, c. 37 [38])<sup>50</sup>.

Reprèn també el tema de l'imminent final de la secta musulmana, poc abans de la fi del món, tema que el preocupava fins al punt d'interessar-se per la notícia que deu alfaquís musulmans arribats de la Meca havien predicat a Granada «que Jhesucrist fon Déu veritat e ver ho e que la lig cristiana és bona e santa, e que a secta de Mahomet no val res ans Mahomet és damnat en infern»<sup>51</sup>.

E lavors se compliran los misteris dits [...] en lo Apocalipsi [...] e lavors per grans flagells serà feta porgació del poble eclesiàstich e serà fort humiliada la casa de França a temps [...] e lavors serà feta soptosament la novitat [...] ço és exaltació de novell imperi qui farà execució divinal contra los mals eclesiàstichs. E après per novell papa serà lo món reformat gloriosament.

---

moren-ne infinits en una batalla sens neguna preparació en la ànima; e seran soterrats aquí mateix avent en lo camp sepultura d'ase» (*Llibre dels àngels*, III, c. 59). També al *Llibre dels àngels* (V, c. 33), on només un cavaller devot de la santa missa arriba a salvar-se d'una massacre general. Eiximenis hi defensa de bell nou la idea que les batalles on morien «infinits hòmens de paratge» no són altra cosa que instruments de la venjança divina per a eliminar de la faç de la terra aquells «hòmens mundanals, vans, ergullosos, opresors del poble, contra dret totstemps molestant-los, qui jamès no regonexen Déu ne an cura sino de conservar oradura; e lo poble sobre aquells no puxa res, per tal lur clamor puja a Déu». Per això Déu, segons revela l'àngel, «en un jorn porta·ls a la fi que veus: que moren tots a mala mort e són soterrats a sepultura de ase, car moren sens confessio e los altres sacraments. E no són soterrats e menjen-los-se cans e corps en la carn. E los diables porten-se·n les ànimes».

50. Formulació que recorda molt la de: «Ex quo puto quod in breuibz temporibus» o «et forte iam [...] ecclesiastici uiri priuabuntur a suis iurisdictionibus iudicialibus quas nunc per imperium in sus subditis tyrannide exercent, et priuabuntur a suis possessionibus quas modo habent in superfluitate excessiua» que llegim en el *De triplici statu mundi* (ed. a cura d'Albert G. HAUF, «El *De triplici statu mundi* de Fr. Francesc Eiximenis O. F. M.»), *Estudis Universitaris Catalans*, vol. 23 (1979), pp. 233-329; en línia: <<http://www.udg.edu/ilcc/Eiximenis/narpan/>>).

51. Vegeu Jaume RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial. Diplomataris 1378-1409*, Girona, Publicacions de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes, 2010, «Estudis sobre Francesc Eiximenis», núm. 2, núm. 52, pp. 36-37. Llibret dotat d'un pròleg de gran ameninat.

Eiximenis estava convençut que el 1400, nou anys abans de la mort del rei Martí, passarien coses extraordinàries que relaciona amb la visió apocalíptica de l'obertura del sisè segell. De fet, al final d'una de les seves darreres obres més voluminoses: la *Vita Christi* (X, c. 5-10), identifica el penós estat de la societat del seu temps amb el «temps de lexació, o de decadència que anticipa la vinguda de l'Anticrist i la fi del món». Ell pensava que aquell sisè segell ja s'havia obert i, copiant d'ací i d'allà algunes de les profecies que aleshores circulaven arreu, anota que la seu papal passaria a Jerusalem, on un papa i un emperador sants i meravellosos del llinatge dels jueus es dividirien la ciutat. Com és sabut, sant Vicent Ferrer, el 1413, ja mort el rei, afirmava que el final definitiu arribaria «tost e ben tost, ho sé cert e ben cert!». I ho afirmava «absolutament», és a dir, no parlant d'una manera relativa, com havien fet d'altres<sup>52</sup>.

Hi ha, doncs, una evident coincidència intencional entre la vasta predicació per escrit de fra Eiximenis i la campanya de predicació oral que Vicent Ferrer va desplegar arreu del continent. I no cal dir que les coincidències entre el missatge d'ambdós mendicants són més que remarcables, tant pel que fa al contingut, naturalment centrat en la doctrina cristiana, com al to, que combina les explicacions teològiques amb la plasticitat i la riquesa de la llengua del carrer, com al to sever i moralitzant, que apel·la constantment al terror del càstig o vindicta divina del pecat, no solament en l'altra vida, sinó també en aquesta. Bé ho proven els exemples que hem adduït més amunt, que podem completar amb la curiosa descripció de la conversa entre Vicent Ferrer i el rei Martí, que, coneixent el tarannà de l'un i de l'altre i la familiaritat que tenien, té tota la semblança de basar-se en una vivència personal autèntica ben digna d'esmentar ara i ací:

Jo era ab ell en la sua cambra, a Barcelona, e dix: «Mestre Vicent, ¿voleu veure les mies cames, que tinc totes plenes de podre?» E jo dix-li per què li era vengut, e dix: «Jo he açò que, quan era jove, jo tenia belles cames e mostrava-les, que diguessen que era ben fet de cames: e per allò jo he aquesta pena». Haa!, dix jo: «Bé sta, pus ho coneixeu»<sup>53</sup>.

Però, com he tractat de recordar, l'un i l'altre intentarem reconduir la societat del seu temps, d'acord amb una visió compartida, en el fons ja qüestionada en la seva època i que podem qualificar d'utòpica pel nivell d'exigència moral que postula, i que aleshores com ara mateix contrastava amb la dura realitat del carrer.

52. Em limito a citar el llibre de Sebastià FUSTER PERELLÓ, *Timete Deum. El Anticristo y el final de la historia según san Vicente Ferrer*, València, Ajuntament de València, 2004, potser massa preocupat per exonerar el sant de qualsevol matis de joaquinisme. També la síntesi de Josep Antoni YSERN, «Vicent Ferrer», a Albert HAUF (dir.), *Panorama crític...*, pp. 267-276, i Albert G. HAUF, «Profetisme, cultura literària i espiritualitat en la València del segle XV: d'Eiximenis i sant Vicent Ferrer a Savonarola, passant pel Tirant», dins *Xàtiva, els Borja. Una projecció europea*, catàleg de l'exposició, 4 de febrer-30 d'abril 1995, Xàtiva, Museu de l'Almodí, 1995, vol. 1, pp. 101-137.

53. Citat per Jaume MASSÓ I TORRENTS, *Les lletres...*, p. 14, a partir d'un bell treball de Roc Chabàs, reeditat per Mateu Rodrigo Lizondo; vegeu Roc CHABÀS (ed.), *Opúsculos*, València, Generalitat Valenciana i Consell Valencià de Cultura, 1995, pp. 222-329 (p. 302).

Aquesta visió, que tots dos van defensar amb convicció absoluta, es basava per complet en la seva fe en l'home caigut, però redimit pel sacrifici de Crist, i per açò suposadament capaç de recuperar la bella harmonia dels seus orígens divins, però també en la por a una terrible retribució final, que mobilitza àngels i dimonis i tots els recursos de la fe medieval amb una argumentació hagiogràfica o basada en la més crua argumentació escolàstica<sup>54</sup>.

#### 4. L'EMERGÈNCIA D'UNA OBRA EXCEPCIONAL: *LO SOMNI* DE BERNAT METGE

Per això resulta tan sorprenent que en aquest mateix ambient, en què s'imposa el pes doctrinal de teòlegs més aviat medievals que (tret potser de Felip de Malla)<sup>55</sup> col·locaven directament els grans autors clàssics al bell mig de l'infern i els traduïen penosament *cum glossa moralis*, com fa Canals, profundament cec davant «l'estètica clàssica i l'enfocament filològic propugnats pel Petrarca i els humanistes»; o priva la influència de secretaris clarament «entusiastas del dictamen», que funcionaven a base de florilegis on reposava, privada de l'esperit original, la lletra morta de clàssics com Petrarca, «despedazado en adagios» i convertit en «simple almacén de bienes mostrencos»<sup>56</sup>, pogués sorgir una obra com *Lo somni* de Bernat Metge, que desafia tots aquests plantejaments tan categòricament dogmàtics, bé per a tractar d'harmonitzar-los amb la vella tradició clàssica, bé per a expressar els dilemes del destí humà des de la raó, la introspecció i la llibertat del propi albir.

Metge reformula en la pròpia llengua el diàleg socràtic i platònic, sense obviar les pautes del diàleg doctrinal medieval més naïf difós per sant Gregori. Des d'una sàvia assimilació de les claus del *Secretum* de Petrarca i assumint alhora, en una notable riquesa combinatòria, les veus i la lectura d'una riquíssima gamma d'autors clàssics que imita, comenta, matisa o contradiu, i, en definitiva, recrea sota la batuta de Ciceró, Virgili, Sèneca, Ovidi, Boeci i Boccaccio, va explorant les raons de la pròpia fe i descobreix una opció independent i personal, cosa que el converteix en un autor totalment fora de sèrie, que expressa la pròpia situació personal mitjançant els textos que maneja i que, precisament per això, s'avança clarament al seu temps.

54. Com a notable contrast al volum indicat en la nota anterior, consulteu ara l'assaig, molt més agorarat, d'Albert TOLDRÀ, *Après la mort: Un viatge amb sant Vicent al més enllà medieval*, València, Edicions 3 i 4, 2000.

55. Consulteu ara Josep E. RUBIO, «Salvar Aristòtil? La teologia davant la cultura pagana a la tardor medieval», *eHUMANISTA*, núm. 13 (2009), pp. 153-172, que m'estalvia el recurs als coneguts *loci* vicentins sobre el final dels *auctores* clàssics més famosos. El treball destaca molt bé la diferent sensibilitat de Felip de Malla sobre aquest tema tan interessant.

56. En dures, però molt ben raonades afirmacions del col·lega Francisco RICO, «Petrarca y el humanismo catalán», dins Giuseppe TAVANI i Jordi PINELL (eds.), *Actes del Sisè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Roma, 28 setembre-2 octubre 1982*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, pp. 275-291 (p. 266, n. 17, 281 i 287). Tanmateix, aquest brillant estudi deixa de banda *Lo somni*.

Aquesta genialitat del secretari de Joan I, ja intuïda fa temps per Rubió i Lluch, Martí de Riquer i d'altres, fou generalment acceptada sense una anàlisi rigorosa del complex teixit d'intertextualitats que permet apreciar-la amb vertader coneixement de causa. La posterior exhumació del procés contra els consellers reials, Metge inclòs<sup>57</sup>, va propiciar una lectura diguem-ne més circumstancial, que tractava d'establir una relació de causa a efecte entre el llibre i els esdeveniments del 1396 immediatament anteriors a l'accident que va ocasionar la mort de Joan I, i el consegüent procés obert per la reina Maria als antics consellers del rei difunt.

Riquer, autor d'una edició magistral acompanyada d'una documentació ingent, va ensenyar-nos a llegir *Lo somni* com l'hàbil subterfugi o la subtil defensa d'un cínic intel·ligent, que, veient-se jutjat i empresonat per les seves evidents malifetes, va voler treure partit de la piadosa credulitat de l'únic lector al qual suposadament anava destinat el llibre, el rei Martí, a fi de convèncer-lo de la seva innocència i defugir així el parany d'una situació adversa. Avesat com estava el lector medieval al recurs constant a narracions com les d'Eiximenis, sobre aparicions i somnis, Metge hauria explotat aquest registre, imaginant després una disputa entre ell i l'ànima del difunt rei Joan. La mort d'aquest en circumstàncies estranyes havia commocionat la ment popular, ja de si adversa a la minoria de consellers i tecnòcrates que manipulava en benefici propi la voluntat del monarca i de la seva esposa assumint, de fet, el control del poder.

*Lo somni* era, doncs, la creació oportunista d'un home «de natura d'anguila»<sup>58</sup>, d'un epicuri sofisticat<sup>59</sup> que, emparant-se en la benevolència del rei Martí, tractava de congraciarse amb ell i la seva esposa, adulant de passada les altres exreines de la família. L'hàbil recurs emprat era el plantejament a nivell literari de l'ambigua conversió de Bernat a les tesis cristianes de la immortalitat de l'ànima, acompanyada de la sistemàtica refutació de totes les acusacions formulades contra ell i els seus companys durant el procés. La ficció de la disputa venia a confirmar la tesi de la salvació eterna de l'ànima del rei Joan, que era una de les qüestions que més preocupaven l'opinió pública i que pesaven en l'acusació contra els seus antics privats, de manera que el llibre acomplia, així, sense més esforços, el mateix objectiu que, amb molta despesa i fatiga, havia assolit el cavaller Ramon de Perellós, amic de Metge, en el seu famós *Viatge al purgatori de sant Patrici*<sup>60</sup>.

57. Marina MITJÀ, «Procés contra els consellers, domèstics i curials de Joan I, entre ells Bernat Metge», BRABLB, vol. XXVII (1957-1958), pp. 375-417.

58. Lola BADIA, «“Siats de natura d'anguila en quant farets”. La literatura segons Bernat Metge», dins *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella. Estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*, Barcelona, Quaderns Crema, 1988, pp. 59-119.

59. Xavier RENEDO, «L'heretge epicuri a *Lo somni* de Bernat Metge», dins Lola BADIA i Albert SOLER (eds.), *Intel·lectuals i escriptors...*, pp. 109-127.

60. Sobre el qual, ultra la bibliografia tradicional, cal llegir ara Josep Maria RIBERA, «Una altra lectura de Ramon de Perellós prèvia al seu viatge», *Revista de l'Alguer*, 8-9 (1997-1998), p. 233-251 i 273-289.

Desvincular l'exègesi de *Lo somni* d'aquesta intencionalitat pràctica<sup>61</sup> no ha resultat ni resultarà una tasca fàcil, tenint en compte l'enorme impacte de la tesi riqueriana, però de mica en mica s'ha anat creant una perspectiva ben diferent, gràcies en gran part a la feina pacient i no prou apreciada ni reconeguda de la doctora Butinyà<sup>62</sup>, que ha permès descobrir i avaluar més i més l'impressionant encaix de les intertextualitats que irradia del joc dialògic amagat entre Metge i les seves fonts, i que obliga a reconèixer l'amplitud dels coneixements metgians i l'ambició i la grandesa de la seva tasca, no gens fàcil de discernir a simple vista, sense un considerable treball analític. Les tesis de la doctora Butinyà, inicialment rebudes en alguns cercles amb una total indiferència (per no fer servir mots més contundents), han acabat sent assimilades i tàcticament acceptades, tot i que no amb totes les seves lògiques conseqüències ni el degut reconeixement.

Així m'ho fan pensar tant la important monografia del doctor Cingolani com la seva documentada edició de *Lo somni*, on argumenta que l'obra (escrita entre els anys 1396 i 1398, és a dir, abans del procés)<sup>63</sup> es pot llegir, o millor s'ha de llegir essencialment en pura clau literària de mera ficció i de mimesi d'altres fonts, i no des de cap determinisme funcional o polític. En primer lloc, perquè la recerca historiogràfica ens forneix dades que fan pensar que les acusacions del procés eren falses, i també, cosa més important, perquè així ho confirma una anàlisi estrictament literària.

L'estudi del complex joc de poder entre les Corts i el monarca deixaria al descobert la paradoxal circumstància que les mateixes ciutats que el 1396 es queixaven davant del rei, amb les seves tàctiques dilatòries a l'hora de subsidiar la Corona, eren en el fons responsables de la situació que criticaven i de la qual feien responsables els consellers reials. L'empobriment seria el resultat d'un mecanisme pervers de finançament públic. I Martí sabia prou bé que les queixes, a més de parcials, eren el resultat de les seves pròpies decisions personals i no de l'actuació dels seus consellers. Per això mateix les hauria acceptat tàcticament, mentre jugava, no sempre d'una manera legal, les seves cartes per obtenir i consolidar el propi poder. No tenia, doncs, cap intenció de

61. Com ja postulava Antoni VILANOVA, «La génesis de *Lo somni* de Bernat Metge», BRABLB, vol. XXVII (1957-1958), pp. 123-156.

62. Remeto a Júlia BUTINYÀ, *En los orígenes del humanismo: Bernat Metge*, Madrid, UNED, 2002, «Addenda», i a la trentena d'articles que el precedeixen i que el volum tracta de resumir. També a l'edició bilingüe, traducció i introducció de la mateixa autora al text que discutim (Bernat METGE, *Lo somni = El sueño*, Madrid, Atenea, 2007). Em sembla ben significatiu que Cingolani només considera necessari citar un d'aquests treballs, que sovint avancen tesis que coincideixen amb les seves. No es tracta ara de fer una ressenya detinguda d'aquestes evidents coincidències, però sí de felicitar-nos dels clars avanços de la crítica, que ha arribat a una nova interpretació d'un text tan rellevant. Recomano ara Júlia BUTINYÀ, «Bernat Metge», a Albert HAUF (dir.), *Panorama crític...*, pp. 301-328, on postula la necessitat d'arribar a una nova síntesi entre els diversos corrents crítics, cosa que seria ben de desitjar per evitar la sensació de destrellat que sovint causa l'actuació excloent de les «capelletes» existents.

63. Vegeu Stefano M. CINGOLANI, *El somni d'una cultura. 'Lo somni' de Bernat Metge*, Barcelona, Quaderns Crema, 2002 (on cita en la bibliografia un treball de la doctora Butinyà); Bernat METGE, *Lo somni*, ed. a cura de Stefano M. Cingolani, Barcelona, Barcino, 2006, «ENC B», 27 (on no cita ni un sol treball de l'esmentada investigadora).

continuar el procés. La conspiració per entrar tropes externes tampoc no l'havia organitzada la monarquia<sup>64</sup>.

*Lo somni* seria, doncs, una ficció escrita després dels fets que descriu, amb una clara motivació literària de recerca d'una *autoconsolatio* que al final no troba, i de superació d'unes preguntes bàsiques sobre l'angoixa de la mort i la justificació de la passió amorosa, on el personatge de ficció, que cal no confondre amb la persona de Bernat, defensa una visió de la dona i del plaer i unes virtuts laiques que entren en col·lisió amb les extremades tesis d'Eiximenis i de Vicent Ferrer<sup>65</sup>.

Allò evident és que, just al mig d'aquesta bella i harmònica construcció, Metge aprofita per a prendre partit i descriu i interpreta elements de la realitat del moment amb un decidit esperit d'exaltació de la monarquia i de la pròpia tasca administrativa. Joan, amb el qual dialoga, és presentat com un mestre i company de discussió, i Martí com la persona destinada a donar solucions als problemes plantejats per la crisi precedent.

En resum: després del dogma crític, que darrerament s'havia anat imposant, de la total negació d'un humanisme català inventat pel sentiment patriòtic de la crítica romàntica<sup>66</sup>, sembla que hi ha ara un sector, cada vegada més extens i que té el suport d'experts d'altres literatures, que malda per recuperar la vella idea, que mai no abandonaren mestres reconeguts com Batllori, Riquer o Tavani<sup>67</sup>, de l'existència, si no d'un humanisme, sí d'un humanista català. El que em sorprèn del llibre i de la investigació de Cingolani és que, dient bellament el que diu de l'obra de Metge, no extregui les darreres conclusions dels mateixos arguments que postula i sigui un poquet més assertiu a l'hora de qualificar d'humanístic el meritori esforç del secretari del rei Martí.

64. Aquesta argumentació, que em sembla convincent, es beneficia de la recerca historiogràfica més recent i n'utilitza de manera lògica i intel·ligent els resultats.

65. Stefano M. CINGOLANI, *El somni...*, pp. 248-249. Bona part d'aquestes idees, les podem trobar també en Butinyà. La tesi bàsica d'aquesta autora és, precisament, que Metge és un humanista perquè actua com a tal cercant una síntesi ètica entre les doctrines dels clàssics, que coneix molt bé, i les cristianes (Júlia BUTINYÀ, *En los orígenes...*, pp. 148-152), i que ho fa des d'una mentalitat diferent (pp. 155-163), fent servir una nova tècnica de lectura, expressant-se a través dels materials que maneja i cercant la valoració d'un jo moral (pàg. 164), etc. L'autora, que està d'acord amb Rico a l'hora de situar l'*Apologia* després de *Lo somni*, creu tanmateix que el llibre II fou hàbilment afegit als altres amb motiu dels esdeveniments del 1396, cosa que sembla evident tenint en compte el seu caràcter circumstancial. També remarca que cal no confondre l'autor amb el seu personatge, i que Metge s'encarnà també en la persona del rei Joan i creà en Tirèsies una figura antitètica a la seva (p. 157). Butinyà brinda, a més, una taula molt completa d'intertextualitats (pp. 500-503), moltes de les quals descobertes i estudiades per ella mateixa en treballs anteriors.

66. Vegeu sobretot Lola BADIA, «"L'humanisme català". Formació i crisi d'un concepte historiogràfic», i «Sobre l'Edat Mitjana, el Renaixement, l'humanisme i la fascinació ideològica de les etiquetes historiogràfiques», a *De Bernat Metge...*, pp. 13-38; 39-56.

67. Vegeu Giuseppe TAVANI, *Per a una història de la cultura catalana medieval*, Barcelona, Curial, 1996; Giuseppe TAVANI, «La Griseldis de Petrarca i la Griselda de Bernat Metge», *Els Marges*, núm. 16 (1979), pp. 99-104. Vegeu també Júlia BUTINYÀ JIMÉNEZ i Antonio CORTIJO OCAÑA (eds.), *L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*, Potomac, Maryland Scripta Humanistica, 2011.



Perquè el mèrit que ell mateix adjudica a Metge al llarg del seu llibre porta, al meu entendre, necessàriament a la conclusió que si el cas de Metge és excepcional, és precisament perquè ja respon a un perfil humanístic prou definit. En resum: la confluència d'esforços crec que obliga a un replantejament de signe positiu de la vella *quaestio disputata*, situant-la en un discret terme mitjà: no hi ha, potser, un humanisme català, però sí que tenim un humanista de merescut prestigi, i és l'autor de *Lo somni*, una obra que Martí l'Humà va llegir gràcies a Ramon Savall i que, al cap i a la fi, omple de distinció el seu regnat.

## APÈNDIX

Oferim evidència documental del fet que l'únic fragment de la *Scala de contemplació* de fra Antoni Canals que fins ara encara podia passar per original<sup>68</sup>, o sigui la famosa dedicatòria al rei Martí, és també una mera traducció d'un text llatí.

### Antoni CANALS, *Scala de contemplació*, «Pròlech»

O paradís de tots delits on ha gran redolència de virtuts, semblant a una gran multitud de espècies odoríferants, a axí com un verger ple de flos molt fragrant. Car aquí ha roses de caritat, les quals foguegen flamejant; aquí ha lilis de castedat, los quals resplandexen ab blanchor semblant a neu; aquí ha violes de humilitat, e tant com més se inclinen e:s baxen a terra, tant lo vent del Spirit sanct los leva en honor special. Allí brolla murta de perfeta mortificació de la carn, e y mana o brolla ensens de continuada oratió. Mas, ¿per què vaig així recomtant hi scudrinyant totes aquestes coses?

O loch on ha delectation de sancta pensas e abundosa dolçor del gust spiritual de la ànima! Tu est fornal dels cal-deus... Tu est aquella fornal en la qual és formada la vexella

Heremus nempe est paradisi deliciarum ubi tanquam redolentium species pigmentorum vel rutilante flores aromatum sic fragrantia spirant odoramenta virtutum. Ibi siquidem rosae karitatis igneo rubore flammascunt, ibi lilia castitatis niveo decore candescunt, cum quibus etiam humilitatis violae, dum imis contentae sunt, nullis flatibus impelluntur, ibi myrra perfectae mortificationis exudat, et tus assidue orationis indeficenter emanat. Et cur singula quaeque commemorem? [...]

O heremus sanctarum mentium delectatio et intimi gustus inexhausta dulcedo! Tu caminus ille Chaldaicus, Tu fornax ubi superni regis vasa formantur, ut ad perpetuum

68. Que l'obra és una traducció, vaig demostrar-ho a Albert G. HAUF, «La *Scala de Contemplació*, de fra Antoni Canals, i el *De XV gradibus contemplationis* o *Viridarium Ecclesiae*», *Anuari de l'Agrupació Borriana de Cultura*, núm. 8 (1997), pp. 97-120.

del subiran rey, la qual colpejada ab lo martell de penitència e limada ab la lima de correctió, conserva en si perpetual belea.

O loch reposat, hon ha mort de vicis e nodriment de vida de virtuts! A tu la ley, a tu comenda lo propheta, e tots aquels qui són vençuts a perfeió de virtuts han coneguda la tua excel·lència...!

O loch separat! O vida ermitana! Tu est bany de les ànimes, mort de crims, purgatori de sutzures. Tu deneges los secrets de les penses, tu laves les legees dels peccats e fas pervenir les ànimes fins a la resplandent blanquor de la angeli-cal belea. En tu ha fre de la lengua guarrrulosa, en tu ha anyel (cinyell?!) de castedat qui restreny los ronyons luxuriosos, etc.

nitorem malleo poenitentiae percussa ac lima salutiferae correptionis erasa pervenint [...].

O heremus, mors viciorum ac proculdubio fomes et vita virtutum! Te lex attolit, te prophetia miratur et quicumque ad perfectionis curriculum pervenerunt, tuum novere praeconium [...].

O vita heremitica, balneum animarum, mors criminum, purgatorium sordidorum. Tu mentium secreta purificas, squalores scelerum diluis atque ad angelicae nitorem mundiciae pervenire animas facis. Tu ociosae linguae frenum, tu luxuriosis renibus nitidae castitatis adhibes cingulum []

(Petrus DAMIANUS, *Epistola 180*, 18)



# DEL SERMÓ ORAL AL SERMÓ ESCRIT. LA *VITA CHRISTI* DE FRA FRANCESC EIXIMENIS COM A GLOSSA EVANGÈLICA

## A MANERA D'INTRODUCCIÓ

No m'ha resultat fàcil decidir el contingut d'aquest treball dedicat a Josep Masot, uns dels amics i compatriotes que més admiro i estimo, i que ha consagrat, amb dedicació exemplar, tota una vida a uns ideals molt nítids. Durant molts d'anys m'he beneficiat del seu mestratge i de l'estímul permanent de la seva amistat, i són moltes les facetes de la seva activitat que donen testimoni de la seva extraordinària tasca al servei de la nostra cultura.

Crec poder dir, sense exageració, que he llegit amb curiositat i admiració tota o quasi tota la seva vasta obra. Un dels aspectes d'aquesta que més em van influir, quan tots dos encara freqüentàvem el vell pati de lletres de l'*alma mater* barcelonina, fou el treball dedicat al romancer i al cançoner balears. Quan, més tard, anava cercant un tema per a la meua tesi doctoral relacionat amb la nostra Mallorca natal, vaig demanar consell a l'amic Josep. I encara ara conservo com apreciat recordatori la llarga carta on em marcava els *desiderata* que ell considerava més importants. Un d'ells era l'estudi de l'obra de fra Joan Eiximeno, un mallorquí que aleshores m'era desconegut.

Per consell d'un mestre admirat, vaig decantar-me, tanmateix, cap a un text molt més llarg i de major complexitat: la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis. I fou a través del menoret gironí que, tot fent voltera vaig arribar a connectar amb el menoret mallorquí. Com que l'amic Massot va fer una clara opció, de les que marquen de per vida, quan va integrar-se a la comunitat benedictina de Montserrat, he optat, a l'hora de fer-li constar el meu afectuós reconeixement, per dedicar-li un treball relacionable amb aquella profunda dimensió vocacional, que ha sabut mantenir amb modèlica convicció. I, posat a triar entre algun rar tractadet inèdit mallorquí que tinc la sort de tenir entre els meus llibres més preciats, retorno —diuen que les primeres amors són veres!— al llibre d'Eiximenis, encara massa postergat i desconegut.

## 1. ALGUNES PREMISSES PRÈVIES

El títol genèric del present treball no és més que una excusa per a referir-me a un aspecte de la *Vita Christi* que, al meu entendre, documenta i exemplifica força bé la connexió existent entre la predicació oral i l'escripta.

És un tema no mancat d'interès, ara que està tan de moda la qüestió de l'oralitat i que pot resultar útil a molts de joves estudiosos i/o editors de textos medievals, que

esmercen inútilment moltes hores a la recerca de les fonts dels textos medievals per desconèixer d'unes drecceres que poden agilitzar moltíssim el camí!

Encara ara, tot constatant l'aberrant metodologia que hi ha qui fa servir a l'hora d'adjudicar l'autoria d'obres medievals, basant-se, a cor què vols, en repeticions i coincidències fraseològiques i temàtiques sovint clarament derivades de la sistemàtica utilització d'un estri tan fonamental com són les glosses, sembla ben pertinent incidir en la importància del gloriós art de glossar, que fou, durant segles, la clau de l'ensenyament; tant el de la literatura clàssica i del dret civil i canònic, com del llibre per excel·lència: la Bíblia, fonament i pedra angular de la Teologia, aleshores considerada com la ciència de les ciències.

Al principi hi ha la glossa oral. Com bé expliciten els mots inicials de l'Evangeli de sant Joan, que el Faust goethià tractà vanament de refer i/o de millorar, el missatge cristià es fonamenta en *la paraula* i en la *saviesa* del Verb encarnat, causa eficient i material del món creat.

Però també és evident que aquest mateix missatge no ens hauria possiblement arribat mai sense la màgia xifrada de l'*Esriptura* que ens ha transmès els fets i el testimoni de la predicació d'aquest Déu fet home. Fets i paraules que el cristianisme considera part, complement i sublimada culminació semàntica del missatge enigmàtic, xifrat i ple de sentits misteriosos («la Escritura sagrada tota e-n cascuna part és plena de misteris», assegura Eiximenis en el c. 321 del seu *Primer*), contingut en el llibre per antonomàsia, que ens va llegar el judaisme.

Hi ha una clara circularitat i una natural interdependència entre el discurs oral i el discurs escrit. Milers i milers d'homilies, col·lacions i sermons medievals, bastits a partir del sistemàtic aprofitament de llocs bíblics encadenats a força de concordances i/o aprofitant la polifonia conceptual determinada per l'ús i abús del sistema figural i del quàdruple nivell de la interpretació exegetica tradicional (literal o històrica, al·legòrica, moral o tropològica i anagògica), esdevenen formulacions més o menys fixades en els textos auxiliars de les anomenades *distinctiones* o —si algú no ens sorprèn amb una portentosa invenció que permeti de recuperar-los— passaren a convertir-se en silencioses vibracions que vaguen perdudes en la immensitat de l'èter. No cal dir que moltíssims dels textos conservats en el vastíssim repertori de la Patrologia llatina i en els polsosos volums, sovint encara inexplorats, que omplen les lleixes de les biblioteques monacals i universitàries, són, paradoxalment, homilies o sermons.

D'altra banda, i com és prou sabut, gràcies a la màgia dels signes més tard multiplicats pel miracle de la impremta, algunes d'aquestes peces més brillants pronunciades *viva voce* pels grans doctors de l'Església esdevingueren lectura ritual de les lliçons de matines de l'ofici diví, és a dir oració litúrgica i obligat complement i *glossa* exegetica dels textos escripturístics de l'Antic i del Nou Testament.

D'aquesta manera les paraules dels anomenats Pares de l'Església, encara tocats pel sortilegi de la retòrica clàssica, i en més d'un sentit hereus, com ho era el mateix Jesús i/o sant Pau, d'una tradició rabínica jueva eminentment expositiva i exhortativa, esdevingueren també *auctoritates*, llocs comuns assimilats pel fèrtil sediment conceptual d'una literatura religiosa de límits genèrics molt flexibles.

La característica comuna de les obres que integren aquesta literatura és la de no ser, malgrat les sovint evidents qualitats literàries, fruit conscient de la intencionalitat estètica de l'*homo ludens*. Existeixen en funció d'un missatge doctrinal únic i indivisible, i per això essencialment independent de la forma externa de la transmissió o de l'aparent diversitat externa. D'ací deriva el caràcter repetitiu de tòpics i conceptes, i també la tendència a l'aprofitament sistemàtic dels materials precedents comuns a qualsevol mena de llibres que integren aquesta tradició. Tradició, d'altra banda, tanmateix sempre renovellada per modes i tendències que conflueixen amb les que determinaven la docència i evolució del pensament teològic.

Allò que ens ha arribat d'aquell enorme i riquíssim llegat és només la punta de l'iceberg: una insignificant representació de les innumerables *performances* o sermons individuals. De la mateixa manera, i per semblants o idèntiques raons, l'eco llunyà de les *disputationes* i exercicis quodlibetals de generacions de mestres i estudiants medievals anònims trobà ressò en les *summes* i *comentaris* magistrals al text de les *Sentències* de Pere Llombard. Fruit d'una pacient acumulació i amplificació dels textos precedents, que hom tracta de fonamentar en la lliçó bíblica i patristica, aquestes catedrals espirituals de l'edat mitjana no tenien altra justificació pràctica que la de donar suport teòric a la funció pastoral de guiar l'home *viator* cristià en el seu peregrinar cap a Déu. Només el coneixement de l'amor a Ell, mestre i exemple de vida, podia garantir aquest itinerari transcendent. Com que hom partia d'una senzilla equació que identifica plenament el coneixement teòric de tan sublimat model amb la pràctica d'una caritat que incidia naturalment en la conducta quotidiana, qualsevol informació capaç de contribuir a fomentar el coneixement de l'Home-Déu tenia una evident justificació pastoral i moral<sup>1</sup>.

El que hem apuntat deixa perfilats, de manera molt succinta, alguns principis referibles, no solament a la predicació, sinó a tota la literatura religiosa medieval, caracteritzada per: 1) La unitat d'una doctrina o missatge essencialment cristicèntric, que es basa 2) en la paraula i fets del Crist continguts en els textos canònics de l'Evangeli, i suposadament prefigurats en els textos bíblics precedents. Aquest missatge, difós 3) oralment i per escrit mitjançant la predicació, serà sotmès 4) a l'estudi, escrutini i comentari constant i acumulatiu dels especialistes en la ciència de Déu o Teologia. Tant la predicació com l'especulació teològica prenen fonament en l'autoritat de l'Esriptu-

1. Aquest treball compta amb el suport del projecte d'investigació BFF2002-04197-C03-01 del MEC, que es duu a terme al Departament de Filologia Catalana de la Universitat de València. Aquesta absoluta articulació de la teologia catòlica entorn al Crist queda molt ben plasmada en el bell *Itinerarium mentis in Deum* de sant Bonaventura, c. 4, 5-6 (1964: v, 202) on llegim: «Et Salvator noster assertit, totam Legem Prophetasque pendere in duobus praeceptis eiusdem, scilicet dilectione Dei et proximi; quae duo inuuntur in uno Sponso Ecclesiae, Iesu Christo, qui simul est proximus et Deus [...]; qui etiam summus hierarcha est purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam. De hoc igitur hierarcha et ecclesiastica hierarchia est tota sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici; et hoc secundum triplicem legem in ea traditam, scilicet naturae, scripturae et gratiae, vel potius secundum triplicem partem ejus principalem scilicet legem Mosaycam purgantem, revelationem propheticam illustrantem, et eruditionem evangelicam perficientem; vel potissimum secundum triplicem ejus intelligentiam spiritualem: tropologicam, quae purgat ad honestam vitam; allegoricam, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; anagogicam, quae perficit per excessus mentales».

ra, però amb el temps esdevenen també al seu torn una font d'autoritat complementària 5) amb l'objectiu essencial de ser assimilades a través de la lectura pública o oració ritual de l'Església, o litúrgia, i de totes les altres formes d'oració, en especial 6) la meditació o oració contemplativa, també estimulada per la lectura de textos devots. 7) Ambdues formes de *lectio* tenen la intencionalitat bàsica de fomentar la caritat, o sigui, d'impulsar una amor o imitació de Jesucrist, traduïble en un 8) refús dels vicis i en la pràctica de les virtuts, és a dir: en una ascési o forma pràctica de vida cristiana<sup>2</sup>.

### 1.1. La literatura religiosa com a forma de predicació escrita

En referir-me doncs a la literatura religiosa medieval com una forma de predicació escrita ho faig a partir d'una definició més aviat laxa i molt genèrica de la finalitat intrínseca, didàctica i exhortativa de la predicació.

Vegem, de bell antuvi, com resumeixen la finalitat d'aquesta alguns dels seus tractadistes més importants:

- a) Praedicatio est [...] morum et fidei instructio, [...] informationi hominum deserviens (Alain de Lille, en PL, 210: col. 111-112).
- b) congrue data et devota expositio, ad intellectus catholicam illustrationem (Joan de Gal·les, *apud* Hauf, 1976: 242, 2).
- c) oratio informativa, ex oris predicatoris emissa ut instruat fideles quid credere, quid agere, quid cavere, quid timere, quid sperare debeant (Martín de Córdoba, *ibid.*).
- d) pluribus facta persuasio ad merendum, moderatum tempus retinens (Robert de Basevon, en Charland, 1936: 238).
- e) ad Dei laudem et proximi aedificationem (Thomas Waleys, en Charland, 1936: 330).
- f) principalis finis omnium est gloria Dei, laus et honor [...] predicatoris uerbi Dei [...] debent attendere ad hoc quod gentes instruant prudenter et non multum alte loquendo ad Dei excellentiam eis explicando quoniam Deus est bonus, sapiens, dulcis, benignus, pius [...] et sic de aliis perfeccionibus diuinis, ut ex hoc moueatur populus ad Deum plus honorandum, timendum, laudandum et amandum [...] ut per ea que predicat, populus incendatur et informetur ad predicta [...] Secundus finis predicatoris est salus populi [...] Ideo posuit beatus Franciscus in regula sua quod fratres in sua predicacione annuncient uicia et uirtutes, penam et gloriam cum breuitate sermonis (Eiximenis, en APP, 1936: 304-5, 313-4).

Naturalment, no es tracta ací de fer jocs de mans dissimulant allò que tots sabem que era la característica específica d'aquest tipus de missatge: l'oralitat, «discurs sortit

2. «Hic autem triplex intellectus respondent triplicem actui hierarchiae, scilicet purgationi, illuminationi, et perfectioni [...] Sciendum ergo est, quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scilicet legendo, meditando, et orando: lectio est diffusior, meditatio est breuior, oratio es compendiosior», escriu el mateix Doctor Seràfic (*Incendium amoris*, PELTIER (ed.), 1868: XII, 23 a).



de la boca del predicador» (c), ni el fet que anava dirigit a una «multitud de gent» en un espai públic i «durant un espai de temps limitat» (d).

Tanmateix interessa remarcar, en primer lloc, que almenys fins a la descoberta del gramòfon, la predicació oral si es conserva és necessàriament per escrit, és a dir al marge de les esmentades limitacions espacials, de manera que en el fons pot considerar-se com un tipus peculiar de literatura fàcilment assimilada pels tractats devocionals. Els objectius programàtics que podem extreure dels sermons són, com ja hem vist (a, b, f), els d'*instruir* o *informar* sobre la fe i els *mores* o costums i d'exposar la doctrina cristiana d'una manera persuasiva i devota, a fi que pugui arribar a ser entesa pel poble fidel (b, d) i aquest «s'encengui cada vegada més a estimar, lloar i honorar Déu» (f).

Són, si més no, els objectius declarats o tàcits de la major part dels textos religiosos medievals destinats a transmetre el missatge cristià, bé substituint la veu del predicador per la d'un lector en un espai també públic, o per una lectura privada en la intimitat. Aquesta i d'altres coincidències, res no tenen de sorprenent si, ultra tenir present la unicitat del missatge, tenim en compte que els autors d'aquest tipus de literatura, com ara fra Francesc Eiximenis, fra Antoni Canals o Felip de Malla, solien ser també prestigiosos predicadors. En el cas excepcional de sor Isabel de Villena, aquesta, com a abadessa mitrada gaudia també del privilegi de predicar dins l'àmbit restringit del seu convent, i com a religiosa havia adquirit bona part dels seus coneixements teològics escoltant sermons. De fet, l'únic manuscrit conservat de la seva VC fou atribuït a Eiximenis i pren la forma d'un llarguíssim sermó sobre la passió, essencialment coincident amb el text imprès en la primera edició de l'obra de la monja (Hauf, 1995: 26-33).

## 2. EL CAS CONCRET DE LA *VIDA DE JESUCRIST*. EIXIMENIS PREDICADOR

Sabem que fra Eiximenis va assolir un considerable prestigi com a orador i fou cridat per a predicar en algunes ocasions públiques molt especials (Hauf, 1990: 71-72). Ell mateix esmenta a vegades els seus sermons enquadrats en forma de llibre. Així, en la VC (X, VII, c. 1) parla d'un sermó del *Libre de tots sants* on havia tractat «suficientment la matèria del cel i de l'infern», detall aquest confirmat pels inventaris parcials que tenim de la seva biblioteca, on es fa esment de fins a tres volums. És possible que l'*Ars praedicandi populo* (APP) que porta el seu nom encapçalés a manera de pròleg algun d'aquests sermonaris. No és del tot segura la paternitat d'aquest tractadet, però les coincidències textuais amb fragments catalans de l'obra del mateix Eiximenis —en especial les que trobem en el c. 7 del llibre VIII de la VC, on entre altres coses resumeix (cf. més amunt amb f) que la predicació és «hordenada a glòria de Déu e a salut de les ànimes» i que el predicador, com Jesucrist, deu predicar «vicis e virtuts e pena e glòria» i no «truffes ne faules ne coses dignes de riure», tal com diu sant Francesc en la regla dels frares menors, on recomana expressament la brevetat— fan prou versemblant que fora ell el compilador de les idees, no massa originals, que s'hi contenen.

Sigui com sigui, segons l'APP (Martí, 1936: 305): «no hi ha cap sacrifici més gran a la vista de Déu omnipotent que el zel de les ànimes, zel molt fervent que es demostra

en la fervent predicació de la doctrina de Crist». Pel que fa a la resta del fragment de f'ja he cridat l'atenció en els conceptes de «moure el poble a honorar, témer, lloar i estimar més Déu», i voldria insistir ara sobretot en l'expressió «el poble s'encengui i s'informi gràcies a les coses que hom predica». Remarqueu la matisació, diríem *inflamàtoria* o *incendiària* del verb emprat, comparable a la que trobem en el pròleg de la VCE, adreçat a Pere d'Artés, protonotari del rei Martí:

Mossèn Pere: diverses vegades ha plagut a la vostra devoció de sol·licitar e moure'm que la vida sagrada del nostre cap Jesucrist, que los sants *evangelistes* han breument posada, jo deguéus pus larch posar, segons ço que los *sants Doctors hi han dit e postillat, e los grans contemplatius ne han posat e sanctes persones*. E açò m'avets dit que desiyats, *per tal que les gentes que totes quax són ara fredes en la amor del dit Senyor, hoent de Ell coses altes e novelles se escalfen en la dita sua amor; e fossen a Ell pus reverents e tements, e-l servissen ab mayor fervor e diligència [...]* tan altes e tan perfetes foren totstemp les sues obres que jamés Ell no fèu acte que *si era conagut ab totes les sues circumstàncies que no sia bastant a tothom arepar [...]*. Per ço confie de la sua immensitat, que m' farà gràcia de poder *parlar* d'Ell, e de hordenar aquest libre a *gran glòria sua e a profit dels feels crestians* e devots que axí legiran, e a *salut de la mia ànima*.

La coincidència conceptual encara resulta més frapant si tenim en compte l'equació bàsica que Eiximenis estableix entre informació i arravatament amorós, segons la qual conèixer equival necessàriament a estimar. És per «*inflamar les ànimes* dels feels crestians *a devoció del Senyor*», que Eiximenis organitza el seu llibre a partir, com hem vist, d'un programa al qual se cenyirà bastant fidelment, si bé entenent *doctors* en un sentit lat que li permeti també de recórrer quan s'escau als grans teòlegs: 1) *el text evangèlic*, 2) *les glosses dels doctors*, o tradició patristica i teològica, i, finalment, 3) «*queucom d'açò que han posat los grans e famosos contemplatius*» (*ibid.*), com Àngela de Foligno, Uberty o l'autor de les *Meditationes vitae Christi* (MVC), una de les obres de meditació més emprades pels predicadors dels s. XIII i XIV.

Els dos primers punts d'aquest programa són el fonament teòric de la doctrina religiosa i, naturalment, de la predicació oral, raó per la qual hi centraré ací l'atenció, no sense abans apuntar breument alguns aspectes generals que semblen ja d'antuvi determinants, no solament del contingut, sinó també de l'estil literari i del to general de la VCE, i que, al meu entendre, cal també relacionar amb les premisses bàsiques de la predicació.

### 2.1. Coincidències entre l'APP i l'esperit de la VCE

Segons l'APP (c. 1: 36), la humilitat és una condició prèvia de l'eficàcia del missatge, ja que allò que impedeix que la predicació arribi a assolir la finalitat que acabem de resumir suara és la vanitat personal d'aquells qui:

infiats pel vent de la supèrbia i de la vanaglòria, es fan meretrius de la paraula de Déu, i no cerquen en les seves ventoses prèdiques res més que la pròpia glòria, fama i honor [...] amb menyspreu de la paraula divina i escàndol dels oients, fan servir paraules pintades, rimades i retoricades, a les quals, per a major ostentació, hi afegeixen dits del quadrivi: d'aritmètica, geometria, astrologia i música, tot i que sovint no saben ni el que diuen. A vegades tracten amb grandíssima vanitat dubtes i raons filosòfiques, i fins i tot aixequen sovint de manera irreverent el seu cap vers el cel, proposant i presentant als llecs matèries teològiques del tot inassequibles a aquell estat (*traducció meva*).

Això coincideix plenament amb l'esperit i també amb les paraules d'Eiximenis:

reprovat és lo preycador qui per amor que sia loat preyca; en son preycar no atenten a la glòria ne a salut de les ànimes, preycant vanitats e axí larch que lo poble per sa preycació no és provocat a Déu honrar ne a tembre ne a loar, ans és tot amagat de ses paraules, de les quals ell fatiga, si mateix estudiant e preycant. No·n guanya nengun mèrit, ans se pot fer que per sa mala intenció sovint ne mes-resqua la eternal dapnatió (VCE, VIII, c. 3).

El frare defensa també que «lo preycador evangelical deu primerament desemparrar tota vanitat si vol que la gent lo cregua, e vulla ressemblar lo sobiran preycador», de manera que:

a exemple del Salvador, lexades totes vanitats e curiositats, històries, peguees, poetries, preyc segons la doctrina del Salvador nostre, coses profitoses [...], e aquelles en curtes e en virtuoses e sanctes paraules, totstemps fundades en la Santa Scriptura (VCE, VIII, c. 7).

El model de predicadors és, doncs, el mateix Jesucrist, el qual «començà a manifestar-se no ab pompa ni ab gran vent, mas ab sobirana humilitat» (VCE, VII, c. 3)<sup>3</sup>.

Això explica que, en la VCE, no solament hi abundin les fórmules d'humilitat i les expressos manifestacions de no voler entrar en temes o qüestions massa subtils, sinó també que hi sigui ben palesa la intenció de l'escriptor-predicador d'amagar la seva veu subordinant aquesta al cor de les veus alienes. Basti una mostra d'aquestes repetides formulacions de total dependència:

3. Eiximenis incideix en el tema de les qualitats del predicador en molts llocs de la VCE. Ha de tenir un mínim de trenta anys (VI, c. 4); ha de ser contemplatiu (VI, c. 10); dotat de les virtuts, en especial de la penitència (VII, c. 28); de conducta exemplar (VII, c. 43, i VIII, c. 21); pobre (VII, c. 28); evitar la familiaritat de la gent (VIII, c. 23), i molt especialment, la vanitat. El que diu sobre evitar que hom li surti al camí o li organitzi «repcions», bé podria anar dirigit a algun frare prominent, tal com sant Vicent Ferrer: «com dix lo sanct abbat Sabbas, insoportable cosa és e a Déu abominable, que nengun religiós, majorment evangelical, sostingua, ne·s procur que li sia exit a camí, ne sia per altres no companyons seus acompanyat en son partiment per rahó de haver major honor [...]. Aytals vanitats són fort repugnants a lur sancta religió, qui tota és fundada en vera humilitat» (VCE, III, c. 109). És, doncs, versemblant l'anècdota recollida per Massó (AIEC, III, 1909-1910: 96), segons la qual Eiximenis va demanar al sant dominicà, acompanyat del seu tradicional seguici i solemnement rebut per les autoritats valencianes: «Frare Vicent, què fa la bufa?».

E jatsia que yo, parlant del seu gloriós Fill e d'Ella *deja sovín excusar de parlar d'aytals dues persones per la mia gran insuficiència e gran colpa e brutalitat*, emperò, quant aci yo res no vull dir de mi mateix qui en esta matèria son fort *cech*, mes solament vull recomptar ço que los grans doctors antichs e novells dien, per tal he pres gosar de posar me bestiall llengua en lahor del meu Senyor e Redemptor (VCE, III, c. 95).

Conseqüència lògica d'aquesta tessitura espiritual serà la tria voluntària d'un estil molt planer i directe i el rebuig dels recursos retòrics; l'ús controlat de textos apòcrifs i d'*exempla* marians i hagiogràfics del tipus més edificant<sup>4</sup>; la sistemàtica utilització de fragments d'homilies i sermons aliens<sup>5</sup>, i el recurs freqüent a l'autoritat de la litúrgia<sup>6</sup> i a

4. El llistat ocuparia massa lloc ara i aci. Els dedicaré un estudi a part. Basta dir que en la VCE no hi ha vestigis d'humor goliàrdic ni d'erudició literària secular. Tret aquest compartit amb sant Vicent («No diu Virgili ne Dantes car les doctrines poeticals no salven les ànimes»; 1932 i 1971-4: I, 32, i II, 56), que Owst (1933: 179) ja detectà en un predicador anglès: «I rede in haly wryte: I say noght as I rede in Ovidie, noyther in Oras».

5. Aquesta pràctica sembla mostrar l'analogia i concordança entre la predicació oral i l'escripta, i fa que no resulti del tot anacrònica l'assimilació de fragments sencers de sermons. Basta esmentar, a manera d'il·lustració ben rellevant, el cas de l'aprofitament de la *Terça homilia de Nadal* de Remigi, que tanca el llibre III de la VCE (c. 119-121). La lectura d'aquest text, la característica expressiva més important del qual és l'anàfora o repetició retòrica d'expressions com ara «Huy és la festa de», referida, primer a la santa Trinitat, després a cada una de les tres persones, a la Mare de Déu, als sants àngels, la natura humana, i finalment a tot el món, resulta anacrònica llegida qualsevol altre dia de l'any, i per això és adaptada per Eiximenis amb una breu glossa afegida: «huy —diu aquest parlant del dia de la sancta Incarnació—. I, tanmateix, la tria conscient d'aquest passatge com a lectura d'una determinada festivitat, en un refectori conventual, era suficient per restaurar el nexa original entre el text i la litúrgia del dia, tal com passava en el cor durant la lectura de les lliçons de matines. No debades hom detecta clares coincidències entre les lectures litúrgiques i molts textos incorporats per Eiximenis en la VCE, com per exemple les de les festes de la Nativitat de Sant Joan (24 de juny, *Lectio IV ad Matutinum: sermo S. Augustinii Episcopii*), dels Sants Innocents, o de Nadal, Reis, Circumcisó i Nom de Jesús, i quasi totes les solemnitats marianes. Val a dir que no es tracta d'una pràctica massa original, ja que la trobem en algunes fonts eiximenianes, tals com les MVC i l'*Arbor vitae crucifixae Iesu* d'Ubertí.

6. Tècnica molt emprada per sant Vicent Ferrer amb unes quatre variants de la fórmula: «E per ço canta santa mare Església», «e vajau què cante la Església», «e veus què diu l'Església», «e veus com ne cante una cançó santa mare Església». Amb textos com: *Cum hora cunctis tercia* (sermó 12; Ferrer, II, 139); *Salve crux sancta, salve mundi gloria* (sermó 20, *ibid.*, 236); *Laudemus opus Dei in Marie* (sermó 48: II, 189); *Patrata sunt hec mistica* (sermó 12: II, 146); *Prepotens martir, heremique cultor* (sermó 49: II, 206); *Sich sacrificium istud instituit solis presbiteris comiti uoluit* (sermó 23: I, 256), etc. En el sermó 48 (II, 189) arriba a donar el text molt complet d'un himne, o «cantilena», «La qual sé, ans no sé lo so», cosa que féu pensar a Riquer (1964: 353) que el sant sovint cantava. Eiximenis fa servir el mateix recurs en la VCE, amb formulacions molt similars. Basta donar uns pocs exemples: «Per tal canta de Ella la sancta Església dient-li: *Nativitas tua Dei Genitris Virgo gaudium annunciavit in universo mundo* [...]». E per tal canta la sancta Església lo dia de la nativitat de la Gloriosa, dient així: *Cum jocunditate nativitatem Beate Marie celebremus, ut ipsa pro nobis intercedat ad Dominum Jesum Christum* (VCE, III, c. 18); «per tal li canta la sancta Mare Esgleya així: *Gaude Maria Virgo, quia omnes hereses sola interemisti in universo mundo*» (*ibid.*, c. 40); «per tal canta la sancta Església: *Adoramus te Christe*, etc.» (*ibid.*, c. 74); «per tal canta la sancta mare Església a la sua glòria així: *Sola sine exemplo placuit Virgo Cristo*» (*ibid.*, c. 95); «propòs aytal cant a tot fel cristià que aci llegirà: *Quia novus Rex / et nova lex / et novus grex*» (VCE, VI, c. 9). Eiximenis tracta de contextualitzar aquests himnes i lligar-los al text de la història que descriu, de manera que l'antífona *Benedicta filia tu a Domino, quia per te fructum vite comunicavimus*, la cantaren els pares dels llimbs (VCE, III, c. 18). Presenta

la inserció de devotes interrogacions i exclamacions, que ell anomena *contemplacions*; o la forta crítica als vicis de la societat, que contrasten amb els models de conducta proposats<sup>7</sup>. No manquen tampoc expressions col·loquials i casolanes ni els diàlegs, que Owst (1933) ja destacava com a consubstancials del registre oral<sup>8</sup>. Ni tampoc —basta obrir el llibre arreu per a comprovar-ho!—, les *conclusions*, *corresponents*, *instruccions*, *suassions*, *distincions*, etc., ni les *qüestions* que recomana l'APP (1936: 324), on hom argumenta teològicament i contesta per punts, a la manera escolàstica, els arguments dels contraris (Hauf, 1990: 151-184).

Sembla, doncs, evident que Eiximenis mai no perd de vista els objectius que s'ha proposat i que aquests l'obliguen o predisposen a no apartar-se de les normes que l'APP (1936: 9) recomana al bon predicador. Segons aquesta obreta «predicatio verbi divini fiat breuissime, feruentissime, spaciose, deuote, moraliter, prudenter, ordinate». I, en general, totes aquestes qualitats destaquen en el text de la VCE, exceptuada, és clar, la brevetat, ja que el llibre s'acosta als 700 capítols!

I, tanmateix, la VCE és, paradoxalment, plena de repeticions formularies del *topos* de la *brevitas*! Eiximenis té ben clar que el missatge de Crist es va distingir sempre per la seva concisió i que els evangelistes «attenien axí matex squivar prolixitat, la qual fa sovín perdre la devoció als hòmens» (VCE, VII, c. 59). No debades escriu:

Atén ací, emperò, alguns directrius per tot aquest libre següent, al qual no cur portar moltes probacions, axí com no m'he-ne en los libres precedents, *e açò per squivar prolixitat e enuig de aquells qui aquest volum legiran, e axí mateix per tal quant lo libre aquest se fa per los lechs qui açò no han mester*, car abasta'ls

---

el verset del *Te Deum* «Tu ad liberandum suscepturum hominem non horruiste Virginis uterum», com una exclamació de la mateixa Verge! (*ibid.*, III, c. 100). Explica que tant el *Gloria* com les set antifones del dia de Nadal són de creació angèlica (*ibid.*, IV, c. 6), o vincula les de la litúrgia de la festa de la Purificació amb la descripció del tema (VCE, IV, c. 66), etc.

7. Aquestes marques d'intensificació expressiva comporten una evident càrrega d'oralitat, com sembla demostrar el fet que molts dels fragments on trobem tals *exclamacions*, siguin, precisament, manlleus confessats de sermons: «recompta lo dit Severus en la dita Homelia [...]. O tu, qui vols ésser salvat e haver part en los preciosos mèrits», etc. (VCE, II, c. 17); «Per què deya Beda en una sua homilia: O! Gran maravella és dels hòmens [...]. Seguex-se: O, mesquí! [...] O, miserable! No veus que la honor és ydola que adores, car per servir-la lexes Déu e preposes a Ell e ets pur ydòlatre? Donchs, morràs ydola! Mesquí! Ages pietat de la tua ànima [...]!» (VCE, III, c. 47); «Cantuariensis, en lo Sermó de la Incarnació del Fill de Déu [...] O, Déu! —diu aquest doctor— e qui pot pensar les altees e nobles perfeccions [de sant Josep]? O, Déu! E quanta fervor e amor li inflamava lo cor [...]!» (*ibid.*, III, c. 60); «O, Salvador [...]! O, Zacheu [...]! O, poble cech malaÿt!» (Exclamació de Beda, VCE, IX, c. 19), etc.

8. L'ús generalitzat de l'estil indirecte desllueix, tanmateix, aquests diàlegs. Pel que fa a l'ús de les onomatopeies, destinades a produir una volguda comicitat, la VCE no pot comparar-se als sermons vicentins, sobre l'estil dels quals hom pot enviar ara al recent llibre de Martínez Romero (2002), amb suficient bibliografia, entre la qual destacaria els treballs de Cátedra (1994) i de Fuster (1975/2). Sembla que Eiximenis s'havia proposat de desterrar tal recurs (que dominava molt redebé!) d'aquesta obra eminentment devota. L'única excepció seria, si no vaig errat, la del gató que en comptes de dir *rabaça* articula *carabaça* (VCE, X, IV, c. 2), que ja trobem en el *Terç* (c. 46; I, 23-25).

que sàpien la veritat segons que les santes scripturas e piadoses gloses dels sants doctors o posen (VCE, IX, c. 1)<sup>9</sup>.

Com s'explica, doncs, la desmesurada llargària del llibre? El mateix Eiximenis ens forneix una possible excusa, d'altra banda ja insinuada en el mateix pròleg, que és la immensitat del tema tractat i la seva enorme transcendència:

Sobre açò que dit és [...], stan amagats infinits misteris e secrets divinals, segons que posen los sants doctors; dels quals posaré aci fort volenters alguns, *mas fa'm por que no sia per tot massa lonch, bé que crega fermament que en parlar e en comptar les alteas del nostre Redemptor ab tota reverència, no puxa hom massa dir* (VCE, IX, c. 65).

L'altra raó adduïble és el fet mateix, prou obvi, que un llibre com el VCE estava destinat a ser llegit de mica en mica, en dosis fàcilment controlables. El predicador, en el seu vessant d'escriptor, no lluita ja amb el factor temps com quan està en la trona. En canvi, tal com demostren els índexs afegits per Fray Hernando de Talavera a la seva versió castellana de la VCE (Hauf, 2001: 203-250), el text escrit fou considerat una mina d'informació reciclable i un utilíssim dipòsit al servei de la predicació oral.

Pel que fa als altres trets de la predicació, com que el to abrandat i la intencionalitat moralitzant de l'autor es fa notar arreu d'un llibre, l'estil del qual ve marcat per la discreció i la manera espaiada de tractar els temes, potser allò que més crida l'atenció siguin els relacionats amb l'*ordo* i l'organització interna dels sermons.

No és infreqüent, per exemple, la presència en l'obra que comentem de divisions rimades referibles a la *divisio thematis* que hom feia servir en l'oratòria sacra. Mentre algunes d'elles tenen un caràcter funcional i poden arribar a constituir l'esquelet estructural de tot un llarg tractat, com el llibre III, el contingut del qual ve sintetitzat en una divisió rimada referida a les dignitats de Maria<sup>10</sup>, el llibre IV, que inaugura la història evangèlica s'articula a partir del següent enunciat, que recull tant el fil global de la narrativa precedent com els dels llibres que segueixen:

Après que havem, primerament, vist com lo nostre Salvador és estat *eternalment predestinat* e, segonament, havem ensenyat com és estat temporalment *revelat*,

9. Cf. amb: «leix per squivar larguessa de paraules» (VII, c. 4); «aquestes condicions no'm cur axí de expondre per squivar prolixitat» (VII, c. 51); «per tal quant la història és molt longua leix-ho star de present» (VII, c. 73); «l'exposició de la qual profecia leix per squivar prolixitat de paraules» (IX, c. 14); «los quals tractats de present leix per acursar la present matèria e per tolre anuig als ligents aci» (IX, c. 85); «lo plant [...] he legit e és de fort pietat, [...] mas per tal cant com és lonch no lo y he posat» (IX, c. 88), etc.

10. La referència als capítols permet comprovar l'espai dedicat a cada dignitat: 1) «altament *predestinada*», 2) «del començament del món *figurada*» (VCE, III, c. 3), 3) «per los Prophetes *prophetada*», 4) «per l'àngel de Déu *anunciada*» (*ibid.*, c. 8), 5) «sanctament *concebuda e formada*» (*ibid.*, c. 9), 6) «dins lo ventre de la mare altament *dotada*» (*ibid.*, c. 10), 7) «gojosament *nada*» (*ibid.*, c. 17), 8) «per Déu altament *nomenada*» (*ibid.*, c. 24), 9) «en la sua sancta vida era fort *ordenada*» (*ibid.*, c. 29), 10) «a sol Déu a servir *deputada e consagrada*» (*ibid.*, c. 51), 11) «per miracle *maridada*» (*ibid.*, c. 53), 12) «per lo sanct Sperit *emprenyada*» (*ibid.*, c. 61).

e, après, terçament, com és estat *altament incarnat*, segueix-se que vejам com és estat *al món nat*, e vist en si, e com és estat infant, e jove, et *hom ha personalment habitat*, e com és estat *entre los hòmens nodrit e ha entre ells conversat* (VCE, IV, c. 1).

Altres divisions, possiblement assimilades de textos homilètics, tenen, en canvi, un caràcter retòric residual una vegada eliminada la seva antiga funcionalitat estructural. És el cas del següent comentari del verset del *Magnificat* «Recordatus misericordiae suae», integrat dins d'una detinguda glossa d'aquell famós himne marià, com a referent de les misericòrdies divines:

ço és: de totes aquelles que ha fetes del començament del món *ençà*; començant a Adam, *a qui perdonà*; a Enoch, *qui en Paradís transportà*; a Noè, *que no negà*; Abraam e als seus, *que tant magnificà*; e a Moysès, *qui tant honrà*; a David, que tant *amà*; a tot lo col·legi dels sançts prophetes, *que axí altament il·luminà* (VCE, III, c. 101).

Un altre bell exemple de complexa divisió no desenvolupada és, per exemple, el destinat a detallar la temàtica dels càntics angelicals, la nit de Nadal:

fon cantat [...] de la sua magestat he debuda *hobediencia*, de la sua eternitat e durable *excel·lència*, de la sua immensitat e general *presència*, de la sua pietat e excés de *clemència*, de la sua egualtat e perfeta *justícia*, de la sua liberalitat e largua *magnificència*, de la profunditat de la sua *sciència*, de la sua caritat e cara *amicícia*, de la sua veritat e sancera *sentència*, de la sua dignitat e inextimable *potència*, de la sua bondat e plena *pasciència*, de la sua humilitat e benigna *asis-tència*, de la sua sanctedat e president *prudència* (VCE, IV, c. 8)<sup>11</sup>.

L'APP (p. 321) recomana, encara, altres diverses tècniques destinades a desenvolupar el sermó, com ara les d'establir una estructura basada en les categories tradicionals de «lloc, fet, temps, nombre i paraula», o un orde sistemàtic (els deu manaments, els set vicis i virtuts), o la formulació de les clàssiques preguntes *què?*, *quant?*, *qual?*, *qui?*, *on?*, *quan?*, *com?*, o, simplement, la de «discórrer per les parts de l'evangeli, o de l'epístola, o comentant un salm» (*ibid.*: 324), o introduir el tema «per autoritat o per història» (*ibid.*: 331). Totes són ben presents en la VCE, on, per donar un exemple rellevant, trobem que l'esquema doctrinal del llarg llibre III s'estructura com una contestació a aquelles preguntes: 1) «Del temps d'esta sancta Incarnació» (quan? = *tempus*), 2) «Què vol dir Incarnació» (què? = *res i vox*), 3) «La fi d'esta Sancta Incarnació» (*causa*), 4) «Qui féu esta Sancta Incarnació» (qui? = *persona*), 5) «Hon féu esta Sancta Incarnació» (on? = *locus*), 6) «Com se féu?» (com? = *factum*).

11. En VCE, X, III, c. 7, Déu dóna al Crist ressuscitat «vestidura *reyal*, cadira *celestial*, ceptre *imperial*, corona *soleprial*, pontificat *general*, honor *divinal*». Són especialment abundants les divisions d'aquest tipus amb rima en *-at*: «ligat», «menat», «sentenciat», «crucificat e clavat», «blasfemat», «menyspreat» (VCE, III, c. 91), etc., que mostren la incidència de la pràctica de la divisió amb les mateixes tendències de la prosa retoricada vigent, que s'agradava molt de la rima.



La VCE ve, tanmateix, marcada per ritmes distints, que semblen relacionables amb els temes tractats i les fonts emprades. El llibre es divideix en deu tractats, precedits d'una breu introducció (de sis capítols). Els tres primers llibres són més aviat tractats teologicomorals destinats a introduir les parts més directament relacionables amb la narració evangèlica, que centra l'obra a partir del llibre quart (amb una notable incidència, això sí, en textos apòcrifs al llarg del llibre cinquè). L'Evangelí comença a cobrar preeminència en els llibres VI a IX, on Eiximenis, amb una lògica apologetica de causa i efecte, relaciona la doctrina del Crist (llibre VII), amb els miracles que la corroboren i sancionen (llibres VIII i IX), argumentant que en el projecte de la Redempció, la passió i mort culminen amb la resurrecció i la permanència espiritual a través de l'Església fins a la consumació dels temps i l'apoteosi del judici final (llibres IX-X).

L'Evangelí és, doncs, d'una importància cabdal en la concepció del llibre, i hom guanya tot d'una la impressió que el to més modern i directe dels tractats més àgils —que encara ara es llegeixen força bé i que ni l'estudi de la tradició bíblica ni el de les versions evangèliques catalanes pot obviar— ve en realitat determinat, no solament pel contingut, sinó pel predomini d'un tipus de glossa directa i literal, en el fons relacionable amb el mateix estil de la predicació i de les paràboles evangèliques, amb les quals comparteix la mateixa intencionalitat d'arribar fàcilment al poble cristià, d'acord amb l'opinió de Beda que Eiximenis manlleva en la VCE, VII, c. 7: «preycador bé vivent, e preycant profitosament, gran colupna és de la Sgleya present».

### 3. LA VCE COM A GLOSSA EVANGÈLICA

Si Crist fou un model de predicadors, és lògic que l'Evangelí fos considerat un model dels estils i tècniques més variats de l'art de predicar: paràboles, exemples, comparances, llenguatge críptic i obscur, profecies, increpacions i promeses, tot hi és ben representat<sup>12</sup>. I, en efecte, pocs sermons han tingut la transcendència ni han causat més impacte que el «Sermó de la muntanya», que tant exasperava Hitler i Goebbels! De fet, ja hem avançat que el mateix Eiximenis en el seu APP esmenta que una de les formes més directes i senzilles que poden fer servir els predicadors és la de comentar l'Evangelí, bé *glossant-lo* lliurement segons Déu els administrará, o bé dividint la història evangèlica resumint-ne la substància «en summa», «sumàriament», «en sentència» o «per punts».

12. «*Qui omnes, ut credo, modo laudabiles praedicandi in modo suo inclusit, utpote fons et origo boni*», assegura Robert de Basevorn, c. 8 (Charland, 1936: 245), i «*exponunt precise euangelium priusquam dixerint historiam, et ipsam diuidunt per aliqua certa puncta*» (APP: 331). Cf. amb: «en recomptar los fets del nostre Salvador no y he pogut servir orde qui no fos semblant a aqualque un d'ells [dels evangelis], mas he y servat l'orde que nostre Senyor m'à administrat» i «no servant orde de temps per tot loch, axí com demunt és dit, mas segons que nostre Senyor Déu m'aministrarà» (VCE, VII, c. 8, i VIII, c. 8, respectivament).

Ara bé, per senzilla que fos aquesta tècnica i per ignorant que fos el predicador, convé no oblidar que hi havia uns *instrumenta* o eines de treball fonamentals que li facilitaven la tasca i que en certa manera canalitzaven dins d'una tradició més o menys acceptada la desbordada polisèmia de la quàdruple exegesi bíblica, que permetia una total distorsió d'allò que de fet diu la Bíblia.

Basta recordar el divertit comentari del *The summoner's Tale* de Chaucer, on el bon home confessa sense manies la seva total addicció al gloriós mètode de postil·lar o glossar: «A la parròquia he celebrat la missa. / Un sermó he fet d'acord amb ma ignorància, / no ben fidel a la sagrada Bíblia, / que ja supòs que us costa molt d'entendre. / Doncs per això vos ensenyo la glossa, / ja que glossar és pura meravella»<sup>13</sup>.

La frase, d'una forma o altra, seria aplicable a molts, potser la majoria de predicadors medievals. Voldria posar tot l'èmfasi possible en la importància que tenen aquestes glosses o comentaris per arribar a entendre la literatura religiosa de l'edat mitjana. Com és sabut, els mestres medievals es deien *lectores*, precisament perquè tenien la funció de llegir primer el text en veu alta, frase per frase, i després de *glossar-lo*, explicant-ne qualsevol característica digna de remarca.

Aquesta tècnica era i és tradicional en les escoles rabíniques, com podeu veure en la fotografia 1, d'una pàgina del *Talmud* babilònic (IV, 11). Al centre s'hi pot observar una paraula clau emmarcada, seguida al dessota d'una columna de 13 ratlles i mitja de Mixnà o síntesi d'un primer comentari molt antic; entorn hi ha la Guemara, o posterior discussió afegida del vell tema. I als marges hom hi ha anat acumulant les glosses medievals posteriors, les referències als llocs paral·lels, etc. La tècnica i la mania era la mateixa, *mutatis mutandis*, que els escoliastes ja havien aplicat als grans clàssics llatins, i el mateix aspecte tenen les planes dels comentaris legals al codi de Justinià o al *Decret* de Gracià. També es pot comprovar en la fotografia 2, en les pàgines de la gran postil·la de postil·les del franciscà fra Nicolau de Lira, el qual no debades era un exrabí convers.

L'hàbit de llegir i d'estudiar sempre el text sagrat *cum glossa* (vet ací l'origen de la broma de denominar així la concubina d'un capellà!) i l'aparició de *mamotrets* de tota classe, on el text original és sotmès a un sistemàtic comentari, té unes implicacions no sempre tingudes en compte pels lectors i estudiosos actuals, que cauen sovint en l'error d'assumir que tot allò que no correspon al text traduït és original, o que fins i tot elaboren llistes de les *auctoritates* esmentades en un text, creient de bona fe i volent fer creure als incauts que l'autor estudiat havia llegit o necessàriament manllevat totes aquestes autoritats!<sup>14</sup> Per això, entendre un text medieval pressuposa també l'esforç de tractar d'identificar la glossa o glosses, i els *instrumenta* o manuals que va manejar l'autor estudiat o editat. O, com a mínim, alguns de semblants!

13. La meva traducció lliure de «I have to day been at youre chirche at messe / And seyde a sermon after my symple wuit, / Nat al after the text of hooly writ; / For it is hard to you, as I suppose, / And therefore wol I teche yow al the glose. / Glosynge is a glorious thyng, certeyn» (ed. Robinson, 1957: 95).

14. Envio gustosament a l'interessant article de la meva deixebla Peirats (2003), que posa ben bé el dit en la plaga denunciant tal tipus de flagrant ignorància.



Glo.ordi. Iohannis Ca. I Nico.de l'yrà

**8** **1** In galilea et. Galilea de transmigratione vel recedatio. Transmigrationem enim habet de vicino ad vultus: et post de vultus in vultus: si sic fit et recedatio vel videtur de loco in non. Vocatur  $\beta$  di scipulus ad scilicet. Ad transmigrationem in galilea ipso loco inueniuntur sicut ipse. **2** **2** **3** **4** **5** **6** **7** **8** **9** **10** **11** **12** **13** **14** **15** **16** **17** **18** **19** **20** **21** **22** **23** **24** **25** **26** **27** **28** **29** **30** **31** **32** **33** **34** **35** **36** **37** **38** **39** **40** **41** **42** **43** **44** **45** **46** **47** **48** **49** **50** **51** **52** **53** **54** **55** **56** **57** **58** **59** **60** **61** **62** **63** **64** **65** **66** **67** **68** **69** **70** **71** **72** **73** **74** **75** **76** **77** **78** **79** **80** **81** **82** **83** **84** **85** **86** **87** **88** **89** **90** **91** **92** **93** **94** **95** **96** **97** **98** **99** **100**

manifestat. propter hoc dicitur postquam fuit cognitus a discipulis inuenit sicut ad eum et dimisissent iohannem quod per eum effectus duo ex principibus discipulis iohannis sicut sunt illa et vultu dicitur: et hoc volens de ferre iohannem dare nobis exemplum fugiendi a captibus ipsi inde recessit. sequitur  $\beta$  **3** **4** **5** **6** **7** **8** **9** **10** **11** **12** **13** **14** **15** **16** **17** **18** **19** **20** **21** **22** **23** **24** **25** **26** **27** **28** **29** **30** **31** **32** **33** **34** **35** **36** **37** **38** **39** **40** **41** **42** **43** **44** **45** **46** **47** **48** **49** **50** **51** **52** **53** **54** **55** **56** **57** **58** **59** **60** **61** **62** **63** **64** **65** **66** **67** **68** **69** **70** **71** **72** **73** **74** **75** **76** **77** **78** **79** **80** **81** **82** **83** **84** **85** **86** **87** **88** **89** **90** **91** **92** **93** **94** **95** **96** **97** **98** **99** **100**

**1** **2** **3** **4** **5** **6** **7** **8** **9** **10** **11** **12** **13** **14** **15** **16** **17** **18** **19** **20** **21** **22** **23** **24** **25** **26** **27** **28** **29** **30** **31** **32** **33** **34** **35** **36** **37** **38** **39** **40** **41** **42** **43** **44** **45** **46** **47** **48** **49** **50** **51** **52** **53** **54** **55** **56** **57** **58** **59** **60** **61** **62** **63** **64** **65** **66** **67** **68** **69** **70** **71** **72** **73** **74** **75** **76** **77** **78** **79** **80** **81** **82** **83** **84** **85** **86** **87** **88** **89** **90** **91** **92** **93** **94** **95** **96** **97** **98** **99** **100**

Nico.de l'yrà

latino nicolauo et nicolauo. vel aliter dicendum quod per petri erat binominis: scilicet iohanna sunt duo nomina: hoc videtur esse eorum interpretatio: quia interpretat colaba. iohanna: in quod gratia. dicit ergo filius iohanna.  $\beta$  hoc cognomen sonat non nominis: quia dicitur esse verum obediens est filii granic ipsius: et qui et columba designat. **2** **3** **4** **5** **6** **7** **8** **9** **10** **11** **12** **13** **14** **15** **16** **17** **18** **19** **20** **21** **22** **23** **24** **25** **26** **27** **28** **29** **30** **31** **32** **33** **34** **35** **36** **37** **38** **39** **40** **41** **42** **43** **44** **45** **46** **47** **48** **49** **50** **51** **52** **53** **54** **55** **56** **57** **58** **59** **60** **61** **62** **63** **64** **65** **66** **67** **68** **69** **70** **71** **72** **73** **74** **75** **76** **77** **78** **79** **80** **81** **82** **83** **84** **85** **86** **87** **88** **89** **90** **91** **92** **93** **94** **95** **96** **97** **98** **99** **100**

fuerit a ipso in scripturis legitur et prophetis locutionibus de ipso ad annuatiando ipse frater suo qui scilicet ipse inuenit et testimonio legitur et prophetis dicitur:  $\beta$  **1** **2** **3** **4** **5** **6** **7** **8** **9** **10** **11** **12** **13** **14** **15** **16** **17** **18** **19** **20** **21** **22** **23** **24** **25** **26** **27** **28** **29** **30** **31** **32** **33** **34** **35** **36** **37** **38** **39** **40** **41** **42** **43** **44** **45** **46** **47** **48** **49** **50** **51** **52** **53** **54** **55** **56** **57** **58** **59** **60** **61** **62** **63** **64** **65** **66** **67** **68** **69** **70** **71** **72** **73** **74** **75** **76** **77** **78** **79** **80** **81** **82** **83** **84** **85** **86** **87** **88** **89** **90** **91** **92** **93** **94** **95** **96** **97** **98** **99** **100**



Si parem esment en el llistat de les autoritats més citades per Landulf de Saxònia o Cartoixà en la seva monumental *Vita Christi* (VCC) (Rolart-Rigollot-Camandet, 1865: 805; i Bodenstedt, 1944: 51-52), un dels *mamotrets* o glosses més vastes sobre el tema, descobrim que mentre que tots els noms destacats amb cursiva coincideixen amb autors citats tant per Landulf com Eiximenis, els noms entre cometes corresponen als dels autors que féu servir sant Tomàs d'Aquino en el seu famós *Liber cathena aurea* (1476, i XI, 1852-1875), una de les més prestigioses glosses evangèliques espigolada entre els Pares «super Doctrinam Evangelicam diffusae scribentibus»:

*Alanus, Alcuinus, AMBROSIUS, Anselmus, «Athanasius», Auct. «Glossae», «AUGUSTINUS», «Basilius», «BEDA», Bernardus, Birgitta, Boethius, Cassianus, Cassiodorus, «CHRYSOSTOMUS», Cyprianus, «Cyrillus Alexandrinus», Dionysius Areopagita, Ephrem, «Ephiphanius», «Eusebius Caesariensis», Fulgentium, Gennadius, «Graecus interpres», Gregorius Naxianzenus, Gregorius Nyssenus, «GREGORIUS PAPA», «Haymo», Hegesippus, «HIERONYMUS», «Hilarius», Hildebertus Cenomanensis, Hugo Victorinus, Ignatius Antiochenus, Innocentius Papa Tertius, Isaac Abbas, «Isidorus», Joannes Abbas, «Joannes Damascenus», Leo Papa, «Maximus Episcopus», Nicolaus Papa Tertius, «ORIGENES», Papias, Paulinus, Petrus Blesensis, Petrus Cantor, Petrus Comestor, Petrus Damianus, Petrus Lombardus, Petrus Chrysologus, Pròsper, «RABANUS», Remigius, Richardus Victorinus, Rupertus Tuitiensis, Sedulius, «Severianus», Sulpitius Hierosolymitanus, Theophilactus, «Theophilus», Thomas Aquinas.*

Altres antòlegs, com Zacaries, bisbe Cristopolità, autor d'una molt difosa concordança dels quatre evangelistes, operen una tria molt més estricta. A imitació de les abelles «que només liben la mel de les flors més selectes» (PL, 186: col. 45-46), copia només els comentaris dels vuit doctors que en la llista que hem donat més amunt figuren amb lletra majúscula.

Això ens permet d'establir una certa relació de prelació entre les *auctoritates* (52/22/8) a l'hora de determinar quines, en la pràctica, ho eren més o menys. En tot cas, sembla evident que una volta eliminem els noms allistats i els procedents de les *summes* i altres fonts ja estudiades com ara les MVC o Uberty, l'impressionant arsenal d'erudició patristica que fa servir Eiximenis es redueix de manera molt considerable<sup>15</sup>.

Però el franciscà gironí no té cap pretensió d'enganyar-nos. Ja hem vist que en la mateixa llinda de la seva vasta construcció explícita molt bé tant el tema del llibre («d'açò que los sants evangelistes an parlat e posat»), com la metodologia o tècnica expositiva que ha triat («segons ço que los sants doctors hi han dit e postillat, mesclant lo test ab les gloses») (VCE, I, c. 2; IX, c. 88). Val a dir que seria, encara ara, la tècnica

15. Destacaria el seu coneixement directe dels *Diàlegs*, els *Morals* i la *Pastoral* de sant Gregori, el *De miseria humanae conditionis* del papa Innocent III. A la llista citada més amunt encara caldria afegir els noms d'autors menys coneguts: Adamacius, Agapitus Treverensis, Alexander Nequam, Belnaten, Calixtus, Carnotensis, Cantuariensis, Clement, Climacus, Cromatius, Didimus, Egidius, Elinandus o Helinandus, Esicitus, Fulibertus (*vid.* Carnotensis) Gerardus, Gonacius, Gregorius Turonensis, Guondiçalbus, Hugo Carturiensis, Lactancius, Luchdunensis, Orfatus, Orosius, Pariensis / Parisensis, Poilicarpus, Simacus i Victor a S. Victore.

recomanada en la *Instructio de historia Evangeliorum veritate*, publicada per la Santa Seu el 21 d'abril del 1964, on llegim que «l'exegeta catòlic, guiat per l'Església, deu aprofitar totes les interpretacions precedents, especialment les dels sants pares i doctors de l'Església, prosseguint llur esforç de comprensió»<sup>16</sup>.

El sistema fomenta, doncs, l'acumulació, de manera que com més moderna és una glossa, més representatiu és l'espectre de materials que s'hi contenen i més possibilitats tenim de trobar-hi allò que cerquem. Això justifica que faci servir seguidament fragments de glosses evangèliques molt completes: la ja esmentada *Vita Christi* del Cartoixà (VCC), obra reeditada diverses vegades en el segle XIX (1865 i 1878) i que deu en bona part el seu èxit al fet, sovint ignorat, de ser una vastíssima compilació; la del també cartoixà Dionís de Rikel (D), textos que contrastaré també amb la vastíssima i ja esmentada glossa de Nicolau de Lira (L) (1569 i 1588). Són obres que ja han assimilat la famosa *Glossa ordinaria* atribuïda a Walafrid Strabus (d'Anselm de Laon, PL, 113-4), la de Pere Llobard (PL, 191-192), les *Cathenae*, etc.

Per això mateix les glosses poden ajudar-nos a entendre millor no solament el tipus de versió que fa Eiximenis, el seu nivell d'originalitat i les possibles raons que el van moure a assimilar, o no, citacions, explicacions, temes i/o paraules que no es troben en l'original evangèlic. Molts aclariments només ens resulten plenament comprensibles a partir del context de la glossa emprada. També algunes de les marques més evidents de l'estil de la seva prosa, sovint plena d'incisos introduïts per «ço és», «ço és a saber», «és a dir», «per tal que», «la dita», etc., són, com veurem, meres traduccions de les fórmules llatines: *id est, hoc est, sicut, ex hoc, quod est, scilicet, videlicet, ut, quia, quemadmodum patet* i similars, típiques del gloriós art de postillar, que Eiximenis assimila de la manera que li sembla més convenient («he y servat l'orde que nostre Senyor m'a administrat», VCE, VII, c. 8).

### 3.1. Tècniques d'assimilació del text evangèlic

#### Traducció fidel del text evangèlic amb glossa interlineal o final

La millor manera de mostrar com funciona aquest tipus de glossa és oferint-ne un exemple pràctic suficientment representatiu. Tractaré de fer-ho donant primer el text llatí de l'evangeli (A), seguit de la versió comentada que en dona Eiximenis (B), on he editat entre claudàtors les glosses o afegitons que no figuren en el text canònic, numerant aquestes acotacions a fi de millor referir-les als textos llatins més acostats de les tres glosses ja indicades més amunt, que marquen l'evolució del gènere.

16. Text que hom pot llegir sencer en l'edició de la *Biblia Vulgata* (Alberto COLUNGA i Laurentio TURRADO (eds.), 1977: XXIV): «Exegeta catholicus, ductu Ecclesiae, utilitates capiat ex omnibus quae priores interpretes, praesertim Sancti Patres Doctoresque Ecclesiae, ad intelligendum sacrum textum contulerunt eorumque labores ulterius persequatur».

A) Text llatí de la *Vulgata* (Jo, 1, 43-51):

In crastinum voluit exire in Galilaeam, et invenit Philippum. Et dicit ei Iesus: Sequere me. Erat autem Philippus a Bethsaida, civitate Andreae et Petri. Invenit Philippus Nathanael, et dicit ei: Quem scripsit Moyses in lege, et prophetae, invenimus Iesum filium Ioseph a Nazareth. Et dixit ei Nathanael: A Nazareth potest aliquid boni esse? Dicit ei Philippus: Veni et vide. Vidit Iesus Nathanael venientem ad se, et dicit de eo: Ecce vere Israelita, in quo dolus non est. Dicit ei Nathanael: Unde me nosti? Respondit Iesus, et dixit ei: Priusquam te Philippus vocaret, cum esses sub ficu, vidi te. Respondit ei Nathanael, et ait: Rabbi, tu es Filius Dei, tu es rex Israel. Respondit Iesus, et dixit ei: Quia dixi tibi: Vidi te sub ficu, credis; maius his videbis. Et dicit ei: Amen, amen dico vobis, videbitis caelum apertum, et angelos Dei ascendentes, et descendentes supra Filium hominis.

## B) Versió de la VCE, VII, c. 2:

[Diu aci sent Johan Evangelista, *capitolo primo*, que] *l'endemà lo Salvador parti del dit loch e anà-sse'n en Galilea, e trobà Philip e dix-li: —Seguex-me!* [1] e de continent lo seguí, car la paraula del Salvador era de tanta virtut que de continent inclinava lo cor de aquells los quals volia tirar a si. 2) Noresmenys que aquest sent Philip havia oÿt parlar altament sent Johan de Jesucrist, e hoÿt lo testimoni que lo dit sent Johan li donà danant molts axí com damunt és dit. 3) Havien-lo'n larguament informat sent Andreu e sent Pere que ja havia hoÿt parlar de altres coses declarant la sua alta divinitat e santadat] *car tots tres eren de la ciutat de Betzayda [e eren grans familiars entre si mateys.] E aquest Philip atrobà [un seu amich appellat] Nathanael, e dix-li axí: —Sàpies que [Pere e Andreu, son frare, e yo] havem trobat a Jesús, fill de Josep de Natzaret, qui és aquell vertader Messies del qual Moysès e los profetes han parlat. Respòs Nathanael, [4] qui era hom letrat:] —E com se poria fer que tan bon hom isqués de Natzaret, [5] com Micheas hage profetat que Messies deu exir e nàxer en Betlem?]* *Dix Philip: [6] —Com yo sia hom sens letres, no't sabria respondre a axò, mas] vina [e parla ab ell,] e veuràs [7] que Ell te responderà bé a açò que dius. Lavors Nathanael anà parlar ab Jesucrist ab Philip ensemps, ab gran desig e ab ardor de cor.] E lo Salvador, qui-l viu venir [axí ab santa intenció per saber la virtut d'Ell qui era] dix-li, [8] e a aquells qui aquí eren:] —Veus axí ver irelita [sic] en lo qual no ha engan. E respòs Nathanael: —E com me coneys tu a mi? E lo Salvador respòs: —Ans que Philip te appellàs, quant staves pres la figuera, ja't conexia [9] yo a tu. [10] Attenent Nathanael que lo Salvador li havia revelat la sua intenció de son cor e li havia dit lo loch d'on Philip lo havia appellat, lo qual lavors Jesucrist no havia corporalment vist, tantost stech il·luminat a conèxer que Jesucrist era alguna persona fort alta per singular santadat,] e dix axí al Salvador: —Mestre, tu est Fill de Déu. [11] ço és Messies. E diu aci Crisostomus, que aquella confessió que féu sent Pere quant dix a Jesucrist— «Tu est Fill de Déu» no stech semblant a aquesta, car sent Pere lo entenia a confessar ésser ver Déu, mas aquest no era encara tan alt pugat, car per açò que dehia no entenia a confessar Jesucrist que fos més que hom, segons que lo dit Crisostomus prova aquí mateix per moltes rahons. E legim, Johannis primo, que] *lavors Jesucrist li dix: —Si per açò creus en mi, quant te dic que t'he vist sots la figuera, [10] jassia hi fos corporalment absent,] dicht-te que majors coses veuràs que aquesta, [qui't farà créxer la tua**



crehença.] *E dix labores a Philip* [e als altres qui eren ab ell:] —*Sapiats vosaltres per cert que sobre lo Fill de l'hom, [ço és, sobre mi] veurets lo cel ubert, e los àngels de Déu pugans e devallans sobre mi, [12] la qual cosa stech verificada en la sua resurrecció e assenció, e en diversses altres maneres que no són posades en scrit per los evangelistes, segons que posa Theophilus parlant de aquesta matèria. Sent Agustí mou dubte ací per què Nathanael axí il·luminat no stech apòstol ne dexeble de Jesucrist. E respon que lo Salvador per tirar lo món a Déu elegí per principals fundadors de cristians hòmens simples e ydiotes al començament, per tal que la dita fundació de la religió cristiana e conversió de les gents no fos atribuïda als hòmens ne a lur saber ne poder, mas sol a Déu. Ab tot axò, emperò, per tal que no apparagués que Jesucrist havia enganat lo món tramatent a preÿcar hòmens ydiotes e ignorants, appellà a sa amistat alguns qui foren entenents en la lig de Déu, axí com Nathanael, Nichodemus e d'altres, segons que havem a dir. E, après sa mort, Gamaliel, sent Pau e Dionís, e molts de altres, per tal que per aquells apparagués ací com per hòmens molt secients que per ço que Jesucrist e als sants Apòstols preÿcaven era veritat qui exia del pregon de la lur lig per Moysès e per los profetes preÿcava].*

C) Text de glosses referible a les postil·les d'Eiximenis:

- 1) *statim credens non est mirum, quia vox Christi non solum habebat vim movendi auditum sed etiam animum* (L); *statim, sine ulla contradictione, sicut bonus obediens* (VCC); Non mirum si verba, seu *sermo Christi tantae virtutis erant*, quod exterioribus sensibus immutatis, *etiam animus poterant immutare atque attrahere* (D).
- 2) fuerunt discipuli Joannis; qui *videntes quod Joannem de Jesu testimonium dederat conjuncti sunt ei* (VCC); invenimus ergo aliique discipuli Joannis (D).
- 3) Potest etiam probabiliter dici quod *Philippus erat iam edoctus de Christo ab Andrea et Petro* (L).
- 4) *erat homo literatus* et edoctus in lege et prophetis (L); Potest adduci, quod N. fuit excellens doctor in lege (D).
- 5) *videbatur esse contra scripturam Michee. V. a. ubi expresse dicitur Christum nasciturum in Bethleem* (L); et quia *scriptura Micheae dixerat Christum in Bethlehem nasciturum*, ait negative et dubitative, secundum Chrysostomum (VCC); Chrysostomus vero tenet [...] quod N. dixit haec negative, *quem sciuit scriptum in Michaeae, quod nasceretur in Bethleem* (D).
- 6) Ideo *Philippus, quamvis eset parum litteratus* [...] Et *quia Philippus non erat perfecte instructus*, ideo duxit eum ad Iesum (L); et *quia P. non erat ita perfecte instructus* (VCC).
- 7) *vidit cor ipsius interius* (L); non solum *vidit* corpus exterius, sed etiam *cor interius* (VCC); *cum Philippo qui eum adduxit* (D).
- 8) *de eo circumstantibus* (VCC); *astantibus de eo* (D).
- 9) *vidi*, id est, *cognovi* propositum cordis tui (L); *vidi*, id est *cognovi te* (VCC i D).

- 10) *Videns autem N. quod conditionem suae mentis expresserat, quaesivit unde ipsam sciebat [...] prius locum fuerant ad invicem de Christo ipse et Philippus sub ficu, in tali distantia quod Christus eos non poterat videre oculo corporali (L).*
- 11) *Expectant enim omnes iudaei Messiam spiritualem regem futurum. Et hoc modo videtur loqui iste N., quia non habebat adhuc cognitionem perfectam de Christo. Non enim videtur intellexisse tunc ipsius divinitatem, quia non dixisset: Tu es rex Israel, sed potius mundi. Et per hoc quod dicit: Tu es filius Dei, non fuit confessus eius divinitatem, sicut postea confessus est eam Petrus dicens: Tu es Christus (L); quia non habebat adhuc cognitionem perfectam de Christo. Non enim videtur intellexisse tunc ipsius divinitatem [...] unde dicit Chrysostomus [sic], quod adhuc credens esse sapientem [...] confitetur eum esse Filium Dei, non per naturam, sed per adoptionis gratiam [...] Alii tamen dicunt quod hoc ex corde credidit (VCC); Quidam dicunt quod [...] intellexit hoc de filiatione adoptiva [...] ita quod divinitatem Christi non videtur intellexisse [rebutja una tal tesi que no hauria merescut la lloança del Crist].*
- 12) *Sicut in resurrectione viderunt apostoli angelos stantes supra sepulchrum Christi, et in passione apparuit angelus de coelo confortans eum [...] Dicendum est enim quot Christus voluit primos fundatores Ecclesiae simplices homines eligere, ne prima confusio hominem ad fidem humane sapientiae ascriberet sed divine. Et propter hoc iste N. et Nicodemus, de quo habetur in .I. in .a. non sunt instituti apostoli quia erant homines literati. Fuerunt tamen a principio ad fidem vocati ne si a principio omnes fuissent simplices crederent per oppositum per ignorantiam decepti. Postquam vero fides catholica fuit radicata, Paulus vocatus est ad apostolatam, quamvis literatus esset (L); in resurrectione visi sunt angeli circa sepulchrum ejus; et in ascensione astiterunt, tamquam duo viri, in vestibus albis [...] Verumtamen quia iste N. doctissimus et peritissimus erat in Lege, noluit eum Dominus in apostolum cum aliis eligere; nec etiam Nicodemum, de quo infra dicitur; eo quod et ipse peritus et doctus esset, ne propter suam scientiam, se electos dicerent vel praesumerent. Voluit enim Christus Apostolos primos fundatores Ecclesiae idiotas et simplices homines eligere; ne doctrina fidei et prima conversio hominum humanae sapientiae adscriberetur, sed divinae; hoc etiam ideo fecit, ut mundum et sapientes ejus confunderet. Fuerunt tamen N. et Nicodemus, a principio ad fidem vocati ne doctrina fidei, quasi a solis simplicibus recepta, haberetur contemptui; et ne, si a principio omnes fuissent simplices, crederentur per oppositum per ignorantiam decepti. Postquam vero fides catholica radicata fuit, Paulus ad apostolatam vocatus est, quamvis literatus esset (VCC); in ascensione, cum Christo multi Angeli astiterunt [...] Circa praeinducta monemur advertere dispensationem sapientiae Dei in electione apostolorum, quo Christus sapientia patris, attingens a fine usque in finem fortiter, et dispones universa suaviter, potius elegit Petrum, Andraeam, Philippum, et alios idiotas in Apostolos, quam Nicodemum et N., qui erant doctores et legisperiti: ne praedicatio evangelicam legis videretur virtute humanae sapientiae, seu autoritate magnatum invaluisse (D).*

Els materials aportats provenen a simple vista el caràcter acumulatiu i repetitiu del gènere. També il·lustren el procediment emprat per Eiximenis, quan, per exemple, gosa

substituir la lectura del text evangèlic «vidi te» («et vaig veure») per «ja t coneixia jo», és a dir, per la glossa núm. 9: «cognovi». Les postil·les aportades permeten, a més, fer un seguiment molt puntual de la procedència dels lexemes o expressions que no trobem en el text de la *Vulgata* (com, per exemple, «de continent»; 1: «statim»), i explica sovint la tria d'accepcions distintes en les diverses traduccions existents. Ens posen, així mateix, sobre la pista dels comentaris que Eiximenis assimila més o menys literalment o conceptualment. També ens adonem que moltes de les autoritats citades —seria més amunt el cas de Crisòstom— anaven ja incloses en les mateixes glosses, que Eiximenis es limita a retallar a fi de no embolicar massa la troca amb opinions contradictòries que podrien confondre els seus lectors. Podem, doncs, d'aquesta manera penetrar una de les seves tècniques de treball més usuals, que, per allò mateix que era compartida arreu, resulta d'una importància cabdal.

Vet ací encara un altre exemple més breu i més net d'incisos, on la glossa tendeix a concentrar-se al final:

#### A) Text evangèlic (Lc, 16, 1-9):

Dicebat autem et ad discipulos suos: Homo quidam erat dives, qui habebat villicum: et hic diffamatus et apud illum quasi dissipasset bona ipsius. Et vocavit illum, et ait illi: Quid hoc audio de te? Redde rationem villicationis tuae: iam enim non poteris villicare. Ait autem villicus intra se: Quid faciam quia dominus meus aufert a me villicationem? Fodere non valeo, mendicare erubesco. Scio quid faciam, ut, cum amotus fuero a villicatione, recipiant me in domos suas. Convocatis itaque singulis debitoribus domini sui, dicebat primo: Quantum debes domino meo? At ille dixit: Centum cados olei. Dixitque illi: Accipe cautionem tuam: et sede cito, scribe quinquaginta. Deinde alii dixit. Tu vero quantum debes? Qui ait centum coros tritici. Ait illi: Accipe litteras tuas, et scribe octoginta. Et laudavit dominus villicum iniquitatis, quia prudenter fecisset: quia filii huius saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt. Et ego vobis dico: facite vobis amicos de mammona iniquitatis: ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.

#### B) Versió de la VCE, VIII, c. 90:

[Diu sent Luch après tantost, que lo Salvador] *dix axí als seus dexebles: —Sapiats que era un rich hom qui havia un procurador qui era diffamat que ell havia dissipats los béns de son senyor. E'l senyor dix-li que molt de mal havia hoït dir de ell, per què no volia que de equí avant tengués sa procuració, e que retés compte de ço que li havia comenat. Dix lavors lo dit procurador en si mateix: Què faré, pus que mon senyor me toll la procuració? Car no pusch treballar, e don-me vergonya que acapta. Jo —diu ell— sé que faré, per tal que quant sia fora de la procuració que los deutós del senyor me reben en lurs casas. E appellà los creadors de son senyor e dix al primer quant devia, e aquell respòs que devia C mesures de oli. E lo procurador dix-li: —Pren lo alberà en lo qual yo confès que solament na deus sinquanta, e ve-té'n. E après dix a l'altra: —Quant deus? Dix aquell: —C caffissos de forment. Respòs lo procurador: —Pren ton albarà en lo qual te confès que solament na deus LXXX. E açò dit, lo Salvador loà lo procurador [1]*

no en lo furt, mas en la providència que havia haüda en proveyr a ssi mateix per lo temps sdevenidor]. *E axí com los fills de aquest món són pus savis que los fills de Déu en fer providència a si mateys en les coses temporals*, axí los fills de Déu són pus savis que los fills de aquest segle en proveyr a si mateys que lo lur fi sia bona e que hagen bé per a tostemps. Per què lo Salvador concloent a son propòsit, consellava a tots que mentre axí vivim *que façam providència e que dels mals de aquesta vida guardant-se e girant-los en bé se procuren amichs qui-ls ajuden a venir en paradís*. [2] Aquests amichs són obres santes e oracions de sants del cel, e de pobres de esta vida, qui ajudats ací per almoynes són obligats de preguar per aquells qui les donen, que Déu los salva per la pietat que-ls fan].

Glosses: 1 i 2): *non de fraude sed de prudentia*. Sic divites huius mundi non sunt laudabiles de consumptione bonorum in illicitis actibus, *sed de hoc quod prudenter se convertunt ad distribuendum bona in piis operibus, ut per hoc provideant sibi in vita futura, quia sola elemosyna est comes Dei* (L).

Tret de la substitució d'un específic *cavar* pel genèric *treballar* («no sé cavar ni sembrar ni minvar» diu Ms. Marmoutier, enfront de «cavar» de BM, S)<sup>17</sup>, la versió dels conceptes essencials que fa Eiximenis és força apta, i en alguns punts sembla preferible a la de M. La dificultat que podrien plantejar lexemes com *villicus*, *cados*, *cautionem*, *litteras*, etc., són superades amb fluïdesa i naturalitat, i en casos com *albarà* i *mesures*, les solucions que proposa el frare semblen fins i tot més naturals i pròpies que no les actuals<sup>18</sup>. En tot cas, sembla que Eiximenis tanca amb una versió topològica que ja assimila la glossa, potser a fi d'evitar la complicada al·lusió a la *mammona* («so que avets malament guayat», M; o «diner enganyós», BM, S), que tanmateix trobarem més avall en el fragment següent del VCE, que fem servir a continuació.

#### La síntesi o enumeració «en summa o per punts»

Una altra forma de tractar el text evangèlic que fa servir Eiximenis en la VCE, i de la qual hom trobarà exemples obrint a lloure el llibre VIII, és la de resumir la narració evangèlica «en summa» (VIII, c. 105), «sumàriament per punts» (IX, c. 44), organitzant les «conclusions i informacions» més importants que en vol extraure, o resumint «en sentència» (VIII, c. 112) les paraules més importants de Jesucrist, juntament amb les

17. M = Nou Testament, 2002; BM = Bíblia, 1986; S = Bíblia, 1996.

18. Tal com podem observar en la tria dels mots clau: *procurador/procuració*, enfront del més arcaic i no crec que tan precís *batla / batlia* (M) i dels moderns *administrador/administració*. Cf. amb: «Quamvis autem villicus villae rector et custos proprie nuncupetur, hic tamen pro aconomio, seu *domus procuratore et dispensatore accipitur*» (D); *dissipats (disipava M)* vs. *malversador / malversar, retre compte (rit raó, M)* vs. *Dóna'm compte(s); me toll (m'ha toltà, M)* vs. *em treu l'administració / em lleva el treball; deutós i creadors (deutors, M i BM, S); mesures (id., M)* vs. *barralons/gerres; alberà (ascrit, M)* vs. *albarà (BM) rebut (S); caffissos (masures, M) vs. cargues/sacs*.

opinions dels comentaristes. Es tracta d'un model molt pràctic, secularment emprat en la predicació, i del qual només n'oferiré una mostra molt breu:

A) Lc, 16, 10-13:

Qui fidelis est in minimo, et in maiori fidelis est: Et qui in modico iniquus est, et in maiori iniquus est. Si ergo in iniquo mammona fideles non fuistis quod verum est, quis credet vobis? Et si in alieno fideles non fuistis, quod vestrum est, quis dabit vobis? Nemo servus potest duobus dominis servire: aut enim unum obediet, et alterum diligit: aut uni adhaerebit, et alterum contemnet: non potestis Deo servire et mammonae.

B) VCE, VIII, c. 91:

Lo Salvador posa aquí, ço és, Luce XV<sup>o</sup>, alguns punts: lo primer, *que aquell qui és leyal [a Déu] a bé administrar les coses minors*, [ço és les riqueses temporals], *aquell és bon administrador de les coses espirituals*, [ço és de la gràcia e bon seny e virtut que Déu li ha comenada, d'on après ve la bona administració de les coses temporals]. [Lo segon punt és lo contrari, ço és que] *qui en les coses poques* [ço és, en les coses temporals], *no és bon administrador* [usant-ne bé, en veritat Déu honrant e ajudant en les necessitats al proïsme,] *segueix-se que aytal no ser a Déu leyal per bona administració de res spiritual*, [axí com dels dons de gràcia, de virtut, ne encara en neguna prelació ne règim spiritual]. Lo terç, *que negú no podia servir a dos senyors contraris, axí com és a Déu e a Mamona* [qui és dimoni temptant de mal usar de riqueses temporals. Donchs qui vol a Déu servir, guard-se de mal administrar ço que Déu li ha comenat temporal].

La clau de la traducció i del seu sentit ens la brinda de bell nou una interpretació moral o tropològica de «in minimo et in maiori». I si trobem traduït «in maiori» per «spirituals» és perquè Eiximenis torna a substituir el text per una glossa del tipus:

Bona minima sunt temporalia [...] bona autem spiritualia sunt bona maiora [...] qui bona temporalia que sunt minima, fideliter dispensavit per elemosynarum largitionem, dignus est ut sibi committatur dispensatio spiritualium (L); In usu, erogatione, seu dispensatione temporalium rerum et opum [...] in usu et dispensatione spiritualium (D).

#### 4. TO POPULAR DE LES GLOSSES D'EIXIMENIS

Precisament, aquest ús sistemàtic de les glosses resulta ser, com ja hem començat a percebre ratlles amunt, el factor determinant de la substitució d'algun concepte o lexema més envitricollat del text evangèlic; bé perquè feia referència a estris, mesures o formes de vida que ja resultaven anacròniques, o perquè tenien un sentit moral que el frare volia destacar per damunt del sentit literal. Aquesta és una de les claus de les aparents inexactituds i l'estil pintoresc de bona part de l'exegesi medieval.

Així, al començament d'una coneguda paràbola narrada per Mt, 13, 24, Crist inicia el seu discurs amb un símil: «Simile factum est regum caelorum», que els monjos de Montserrat tradueixen com: «Al Regne del cel, li passa com a un home» («Amb el Regne del cel passa com», S). Però Eiximenis tradueix: «Semblant és lo cos de la Sgleya present». I és que en comptes d'afegir la glossa, opera una substitució amb la interpretació suggerida per aquesta: «describitur status Ecclesiae» (L); «Status militantis Ecclesiae» (D).

A Mt, 17, 14, el pare del jove llunàtic resumeix així la malaltia del seu fill: «quia lunaticus est, et male patitur: nam saepe cadit in ignem, et crebo in aquam». I allà on els germans d'hàbit de dom Massot interpreten «és epilèptic i pateix molt; tot sovint cau al foc i a l'aigua», en Eiximenis llegim: «que gorís son fil qui era *lunàtic e endemoniat*, e sovín *lo dimoni lo gitava al foch e en l'aygua, volent-lo alciure*», incorporant una postilla del tipus: «diabolo ipsum apprehendente in igno et aquam proicitur ut occidatur» (D)<sup>19</sup>. Una mica més avall, Mt, 20, 22, Jesucrist demana als deixebles: «Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum?» En la VCE (VIII, c. 84), en comptes de «Podeu beure *el calze* que jo haig de beure» (BM; «la copa», S), hom retoca la segona part de la pregunta («E vosaltres, porets sofferir *les tribulacions* que jo us he dites?»), d'acord amb el sentit general de «mortem ignominiosam et crudelem» (L) o «sustinere cruciatum» (D), que ja trobem en M: «podets uos sofrir la *passio* que yo soferè?».

Vet ací un tret també característic de la predicació dels mendicants que el franciscà gironí comparteix amb altres predicadors famosos, començant per sant Vicent Ferrer, sant Bernardí, Berthold von Regensburg, Maillard i tants d'altres. En donaré, *passim*, unes petites mostres. Als qui s'interessen més per la llengua i la literatura que no per l'exegesi, allò que més els crida l'atenció és la formulació directa i sovint col·loquial del text evangèlic.

Com hem dit, Eiximenis és molt conscient d'adreçar-se a persones llegendes. Qui conegui les sovint forçadíssimes interpretacions disseminades en la PL, sap tot d'una apreciar aquesta discreció que arriba fins i tot a donar a algunes versions un cert aire de modernitat. Cal no oblidar que predicadors de masses com sant Vicent Ferrer no es privaven de fer servir amb predilecció els nivells tropològic i anagògic de l'al·legoria. I qui sap si potser per això, i pels elements histriònics i les recepcions públiques, Eiximenis acusava el dominicà de «ventós». Si comparem, per exemple, la descripció que ambdós frares fan del miracle de la curació de la sogra de sant Pere, comprovem que el dominicà s'aparta del sentit literal i interpreta «Simó» com «l'esperit de la persona», o sigui, l'ànima desitjosa «de fer la voluntat de Déu si aire no la embargava» (Ferrer, 1932: I, 215, 24-26), mentre que la sogra és «la carn» i «la febra que ha la sogra» el pecat mortal (*ibid.*, 216, 1 i 13-14). Per aquesta raó pot després relacionar el plural *febribus* amb set classes de febres que fa coincidir amb els set pecats capitals (Ferrer, 1932: I,

19. *Quia diabolus volebat eum comburere vel submergere* (L).

216, 24-28; 225). Aquesta exegesi contrasta moltíssim amb la discretíssima i succinta versió-comentari d'Eiximenis (VCE, VIII, c. 15)<sup>20</sup>.

Allà on sí que es detecta una natural coincidència entre ambdós frares és en l'art —que trobem arreu i que hom ha remarcat en altres textos medievals com ara la *General estoria* d'Alfons X el Savi (Rico, 1972: 89 i ss.) o sant Vicent Ferrer (Riquer, 1964: 241)— de posar al dia detalls i circumstàncies dels textos comentats. Com bé comentà Owst (1933: 114)<sup>21</sup>:

Un punt de major interès que cal observar és la manera com els predicadors sovint necessiten «feudalitzar» escenes i personatges del text sagrat [...] atorgant-los títols i categories, fent-los així més vius i familiars.

És un aspecte que mereix encara una mínima il·lustració.

Eiximenis sabia perfectament què era una dracma, i ell mateix ho explica bé d'acord amb la glossa: «diner d'argent qui s'appellava *dracma*» (VCE, VIII, c. 71). Tanmateix, quan narra la paràbola (Lc, 15, 8) de la doneta que ha perdut deu d'aquestes monedes: «*quae mulier habens dracmas decem*» («que té deu *dracmes*», BM), en comptes de posar al dia el tipus de moneda («E si alguna fembra a.X. *basants*», M) o de fer servir un comú denominador genèric («que té deu *monedes de plata*», S), s'estima més recórrer a una comparança molt més femenina i casolana, i ens sorprèn interpretant «la fembra qui *ha fillades i fusades*», substitució que implica, de retoc, la consegüent adaptació a l'hora d'explicar la joia per la recuperació del tresor perdut, que, d'aquesta manera, aconsegueix de relacionar amb la tasca casolana de moltes dones medievals: «*la fusada que havia filada* he trobada!» (VIII, c. 88).

Si sant Vicent Ferrer, tot referint la paràbola dels cinc talents (Mt, 25, 14-30), prefereix parlar anacrònicament de «florins» (*Sermó IV de Quaresma*, citat per Riquer, HLC, II, 240), Eiximenis convertirà les *minas* de Lc 19, 12-27 en «besants» (VCE, VIII, c. 21), versió que en realitat no dóna una idea gens exacta de la importància de la quantitat!

Les *hydrias* del miracle de Canà (Jo, 2, 1-12) en la VCE (VIII, c. 9) seran unes «grans piques de pedra quaix marbre, fetes a manera de grans olles de coure, de les quals yo n'és vista una a Santa Maria del Puig de França, hon se mostra públicament»; mentre que la dona samaritana de Jo 4, 28 va a cercar aigua al pou, com qualsevol dona catalana o valenciana, amb el popular «càntir» (VIII, c. 39)<sup>22</sup>.

20. «E trobà aquí la sogra de sent Pere, qui jahia ab gran febra. E pregat que la gorís, manà que la febra la jaquís, e tantost fon prestament gorida, axí que sol no apparech que hagués haüt mal, ans tantost los apparellà de menjar vigorosament e ab gran plaer.» Segueix una contemplació d'Àngela de Foligno en la línia de les preconitzades per les *Meditacions de la vida de Jesucrist* (MVC).

21. La meua versió de «A point of greater interest to be observed is the way in which the homilists are often wont to “feudalize” scenes and characters of the sacred text [...] giving them contemporary titles and ranks, thus making them vivid and familiar».

22. Cf. amb: «La fembra laxa *la gera*» (M); «La dona deixà llavors (om. S) la seva (om. S) *gerra*» (BM, S).



Explica també Owst (1933: 115) que els predicadors anglesos medievals denominaven *comitatus* («comte») al dimoni i *the byshop of the Jewes lawe* («el bisbe de la llei judaica») al summe sacerdot. De manera semblant, Eiximenis intitula «subiran bisbe» o «bisbe» a Annàs (VI, c 84) i «prevere»<sup>23</sup> i «diacha», respectivament, al sacerdot i levita de la paràbola del bon samarità (Lc, 10, 30-32).

La conseqüència moral que el franciscà gironí extreu de l'altra història del ric avariós (Lc, 12, 33) no és la de fer «un tresor indefectible en el cel, on no s'acosta cap lladre, ni cap *arna* no destrueix» (BM; «ni *les arnes* no destrossen», S), sinó «que no poden furta ladres, ni-l poden *mengar rates*» (VIII, c. 75). Eiximenis s'aparta, doncs, de la versió medieval («ladra no pot emblar ni *tinya* no pot coronpra», M), exagerant la nota, potser sota l'impacte de les plagues que patia l'Europa del seu temps. Devia pensar que la gent del poble té molt més clar què és una rata, que no la tinya o les arnes.

Comentant Mt, 13, 33 («al regne del cel li passa com al *llevat* que una dona va amagar dintre tres *mesures* de farina [*in farinae satis tribus*], fins que va fermentar tota», BM; S fa servir *rent* per *llevat*, però manté *mesures*), potser per evitar la solució confusa d'altres versions medievals («lauat, lo qual la fembra estoia en la farina mesclant .III. uegades e tantes entrò que tot es lauat», M), Eiximenis deixa de banda la glossa que encara ara fan servir els traductors moderns («*satis*, i. e. [...] mensuris», D), i troba més expedient substituir-la per *sacs*: «al *levat* qui prestament posat en *tres sachs* de farina per una fembra que pastava, soptosament se tirà a si tots los dits tres *sachs*, e fou tota fet *levat*» (VIII, c. 52).

*Et reliqua*, que dirien els frares medievals. Per a tancar, anotaré encara uns darrers exemples de la manera com el nostre autor tracta d'acostar el text evangèlic al poble 1) fent servir repeticions de sinònims escalonats o 2) mitjançant diminutius i augmentatius, 3) expressions pintoresques i 4) petits afegits o supressions que impliquen una forma d'interpretar el text:

- 1) *Et aliud cecidit in terram bonam* (Lc, 8, 8): «una altra part va caure en terra bona» (BM, S); «en terra bona [...] e ben pensada e solta» (VIII, c. 48).

*Pharisei [...] scandalizati sunt* (Mt, 15, 12): «els fariseus [...] s'han escandalitzat» (BM, S; «son escandelitzats», M); «com los fariseus eren *fort offesos e scandalizats e fellons*» (VIII, c. 56).

- 2) *et rogabant eum ut vel fimbriam vestimenti eius tangerent* (Mt, 14, 36): «que els deixés tocar [...] *la borla* del seu mantell» (BM, S; «l'orla», M); «e tots quants li tocaven la *fimbria*, ço és *la cordeta qui penjava en la ora del seu vestiment*, tots foren de continent guarits» (VIII, c. 65).

Parlant del ric Epuló que demanà al pare Abraham que li refresqués la llengua amb la punta mullada del dit (Lc, 16, 19-31), Eiximenis afegeix la següent reflexió: «quanta bonitat de vin se n'havia passada *per aquella sua languassa* qui lavores cremava poderosament!» (VIII, c. 92).

23. Sembla la versió generalitzada en totes les versions catalanes medievals de l'Evangeli que conec.

- 3) Si comparem la versió moderna de Montserrat del famós tros que contrasta les postures de Marta i de Maria («Martha autem satagebat circa frequens ministerium», Lc, 10, 40; «Marta, en canvi, estava absorbida preparant moltes coses per obsequiar-lo», BM)<sup>24</sup> amb la d'Eiximenis («E com Martha treballàs per casa e per cuyna, *volent dar bon recapte* del mengar e del jaure al Senyor e a sos dexeables», VIII, c. 44), crida l'atenció la forma tan catalana de «dar bon recapte». També resulta força pintoresca la manera d'interpretar l'amenaça representada per la contínua inoportunitat de la dona vídua de Lc, 18, 5 («Tamen quia molesta est michi haec vidua, vindicabo illam, ne in novissimo veniens sugillet me»): «Si no fas justícia en aquesta fembra perfetament, un dia me farà un *scàndol e vergonya denant tot lo món, que no volria ésser viu!*» (VIII, c. 117)<sup>25</sup>.
- 4) Vegeu com Eiximenis modifica adaptant-lo a un registre més directe i entenedor preguntes com ara: «Nonne duo passeret asse veneunt: et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro?» (Mt 10,29); «No es venen dos ocells per un as? I ni un d'ells caurà a terra sense que el vostre Pare ho permeti» (BM)<sup>26</sup>; «[...] car si dues pàssaras, qui no valen sinó *un diner*, no lexa Déu *caure en lo laç*, e no s lexa morir *sens special providència e sens gran rahó*» (VIII, c. 30). En el cas de Mt 13, 55-56 («Nonne hic est fabri filius? Nonne mater eius dicitur Maria; et fratres eius Jacobus, et Joseph, et Simon, et Iudas? Et sorores eius nonne omnes apud nos sunt?», que els monjos de Montserrat tradueixen de manera literal i sense omissions: «No és aquest el *fill del fuster?* ¿No és diu Maria la seva mare, i *els seus germans*, Jaume, Josep, Simó i Judes? I *les seves germanes*, ¿no viuen totes entre nosaltres?»), Eiximenis retoca l'al·lusió als *germans* en funció d'una clara censura: «E no és aquest fill de Josep, *lo ferrer de Natzalet?* E no és sa mara na Maria, *la texidora?* E no conexem nós *ses ties e sos cusins germans?*»<sup>27</sup>. Eiximenis manipula ací el text per evitar herètiques confusions que encara cuegen, com bé prova el voluntari exili d'un il·lustre autor portuguès contemporani, Saramago, que ha tractat amb tendresa i imaginació el vell tema de la vida de Jesús.

## 5. CONCLUSIÓ

Tot el que he dit, i molt més que he deixat de dir, crec que pot ajudar a veure com són de flexibles les fronteres entre el sermó oral i el sermó escrit, i que un coneixement previ del sentit, funció i estil de les glosses i del gloriós art de glossar que tant

24. Cf. amb: «Martha s'asforsa de aperalar e da ministrar» (M); «Marta, que estava molt afaenada per poder-lo obsequiar» (S).

25. «Con aquesta viuda mi exi emportuna, yo la uengare per so que ela no m sia anuyosa» (M); «Per la molèstia que em dóna aquesta viuda li faré justícia; si no, no parará de venir amoinar-me» (BM); «Aquesta viuda em molesta tant que li hauré de fer justícia; si no, anirà venint ací fins que no podré aguantar més» (S).

26. Cf. amb: «Els venen .ii. paseses per mayla e .i. d'els no les poria fer en terra meyns de deu lo uostro para» (M); «No es venen dos ocells per pocs diners? Doncs ni un no cau a terra si no ho permet el vostre Pare» (S).

27. Cf. amb: «¿no es fil de farer?» (M). *Fabrer* té el doble sentit de «ferrer» i de «fuster».

entusiasmava el famós personatge dels *Canterbury Tales*, és sovint la clau d'una bona comprensió de la literatura religiosa medieval.

Tant Eiximenis com sant Vicent Ferrer tracten d'acostar-se al poble amb un llenguatge planer i familiar, però mentre que els sermons del dominicà documenten ja sovint la plena irrupció de l'al·legoria a tots els nivells, i en més d'una ocasió ho fan d'una forma bastant forçada i agafada pels pèls, Eiximenis sembla fidel al criteri més conservador, ben representat per l'APP que hom li atribueix, on hom relacionava l'ús gradual dels quatre nivells d'interpretació exegetica amb el nivell d'evolució espiritual del públic al qual hom s'adreça.

Com bé documentà Smalley (1952/2: 242 i ss.), en un llibre excel·lent, fins al segle XIII hom recomanava als rectors que no anessin més enllà del nivell literal o històric. Fou a partir del XIV i del XV que l'ús i abús de *distinciones* va portar a una progressiva escalada, posada més tard en solfa per l'autor del *Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*. Molts encara hem patit els epigons d'aquella homilètica barroca durant l'època del nacionalcatolicisme. Estic segur que l'amic Josep Massot recorda encara ara algunes de les solemníssimes peces oratòries, declamades en un castellà antològic, que feien ressonar cada diumenge les voltes de la seu mallorquina. Per a molts de nosaltres aquelles prèdiques inefables encara tenen veu i nom. Però val més no parlar-ne. Superen de molt el tema que m'havia imposat ara i ací. Són, com diuen a Mallorca, figures d'un altre sostre o paner!

## BIBLIOGRAFIA

APP = *Ars praedicandi populo*. Vid. MARTÍ DE BARCELONA.

BASEVORN, R. DE (1936): *Forma praedicandi*, dins CHARLAND, 1936: pp. 231-233.

BÍBLIA, LA (1986): versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat, Andorra, Editorial Casal i Vall (=BM).

BÍBLIA, LA (1996): *Biblia valenciana*, traducció interconfessional, Castelló, Editorial Saó.

BÍBLIA SACRA (1977): *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga, O.P. et Laurentio Turrado), BAE, 14, Madrid, Editorial Católica.

BODENSTEDT, Sister Mary Immaculate (1944): *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*, Washington, D. C., «The Catholic University of America Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature», 16.

BONAVENTURA, SANT (1964): *Itinerarium mentis in Deum*, dins *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.R. E. Episc. Cardinalis Opera Theologica Selecta*, Cura PP. Collegii S. Bonaventurae Edita, Editio Minor, Firenze, Ad Claras Aquas, Quarachi, vol. 5.

— (1868) *Collatio de contemptu saeculi. De profectu religiosorum. Incendium amoris. Itinerarium mentis in Deum*, dins A. C. PELTIER, *Opera omnia*, 15 vols., París, vol. 12.

- CHARLAND, Th. M. (1936): *Artes praedicandi. Contribution à l'Histoire de la Rhétorique au Moyen Age*, Paris-Ottawa.
- CHAUCER. Vid. ROBINSON.
- CÁTEDRA, P. M. (1994): *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- DELCORNO, C. (1974): *La predicazione nell'età comunale*, Florència.
- DIONYSIUS CARTHUSIANUS [Dionís de Rikel =D] (1579 [1569]): *In Quatuor Evangelistas Enarrationes*, Lió.
- EIXIMENIS, fra Francesc: *Vita Christi*, mss. 459-60; 268; 299 de la Biblioteca de Catalunya i ms. 1160 de la Biblioteca Universitària de Barcelona. Vid. també HAUF i MARTÍ DE BARCELONA.
- FERRER, SANT VICENT (1927): *Quaresma de sant Vicent Ferrer, predicada a València*, ed. Josep SANCHIS SIVERA, Barcelona, Fundació Patxot.
- (1932-1988): *Sermons*, Josep SANCHIS SIVERA i Gret SCHIB (eds.), Barcelona, Barcino, «ENC A», 6 vols.
- FUSTER, J. (1975/2): «L'oratoría de sant Vicent Ferrer», dins *Obres completes*, I, Barcelona, Edicions 62, pp. 23-151.
- HAUF, A. G. (1976): *La Vita Christi de Fr. Francesc Eiximenis (1340?-1409) y la tradición de las VC medievales*, Universitat de Barcelona, tesi doctoral, Barcelona, 2 vols.
- (1979): «El *Ars praedicandi* de Fr. Alfonso d'Alprão, O.F.M. Aportación al estudio de la teoría de la predicación en la península Ibérica», *Archivum Franciscanum Historicum*, 72, pp. 233-329.
- (1990): *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena*, València, Barcelona, «Sanchis Guarner», 19.
- (1995): «Introducció» a ISABEL DE VILLENA: *Vita Christi*, Barcelona, Ed. 62 i la Caixa, «MOLC», núm. 115, pp. 5-60.
- (2001): «Fray Hernando de Talavera, O.S.H., y las traducciones castellanas de la *Vita Christi* de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.», dins T. MARTÍNEZ ROMERO i R. RECIO (eds.), *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*, Castelló, Universitat Jaume I i Creighton University, «Estudis sobre la Traducció», núm. 9, pp. 203-250.
- LANDULPHUS A SAXONIA (1878): *Vita Jesu Christi*, A. C. BOLARD, L.M. RIGOLLOT, J. CAMANDET (eds.), París, Roma.
- LANDULPHUS A SAXONIA (1865): *Vita Jesu Christi (Ex Evangeliiis et Approbatis ab Ecclesia Catholica Sedule Collecta)*, Editio Novissima, L. M. RIGOLLOT (ed.), París, Brussel·les, 4 vols.
- LIRA, NICOLAU DE (1528): *Textus Bibliae cum Glossa Ordinaria: Quarta pars huius operis in se continens Glossam Ordinarim cum expositionem literali et morali Reverendi patris Nicolai Lyrani, necnon additionibus ad replicis super libros Matthaei, Marci, Lucae, Iohannis*, Lió.

- MARTÍ DE BARCELONA (1936): «L'*Ars predicandi* de Francesc Eiximenis», dins *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*, II, 304-340 (= APP).
- MARTÍNEZ ROMERO, T. (2002): *Aproximació als sermons de sant Vicent Ferrer*, València, Denes.
- MASSÓ I TORRENTS, J. (1991): «Les obres de fra Francesc Eximeniç (1340?-1409?). Essai d'una bibliografia», dins *Studia Bibliographica. Estudis sobre Francesc Eiximenis*, Girona, Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, 41-172 (reimpressió de l'original del 1911).
- NOU TESTAMENT (2002): *Nou Testament (Ms. Marmoutiere, s. XIV)*. Introducció i transcripció de Joan Costa Català, S.I., València, Academia de Cultura Valenciana (= M).
- OWST, G. R. (1933): *Literature and Pulpit in Medieval England*, Cambridge.
- PEIRATS NAVARRO, A. (2003): «Lo Cartoixà. Taller mòbil o coincidència amena amb l'*Spill* de Jaume Roig», *Afers*, 45, pp. 463-476.
- RICO, F. (1972): *Alfonso el Sabio y la «General estoria»*, Barcelona, Ariel, «Letras e ideas. Minor», 3.
- RIQUER, M. DE (1964): *Història de la literatura catalana: Part antiga*, II, Barcelona, Ariel.
- ROBINSON, F. N. (ed.) (1957): *The Works of Geoffrey Chaucer*, Londres, Oxford University Press (2a ed.).
- SMALLEY, B. (1933 i 1952/2): *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford.
- WALEYS, T. (1936): *De modo componendi sermones cum documentis*, dins CHARLAND, 1936: 325-403.

## EL PSALTERIUM ALIAS LAUDATORIUM I LA VITA CHRISTI DE FRANCESC EIXIMENIS, OBRES COMPLEMENTÀRIES?

No serà aquesta la primera vegada que afirmo i, a més, tracto de mostrar que Eiximenis no exagerava en dir que havia renunciat als aplaudiments dels col·legues del gremi i sacrificat el seu *opus magnum* de teòleg empeltat de jurista a causa de la seva opció, tan franciscana, de fer servir la llengua del poble adaptant el seu discurs a un públic no avesat a les disputes magistrals. La renúncia li meresqué tanmateix allò que mai no fou privilegi de massa mestres «in Sacra Pagina»: la satisfacció d'arribar al carrer i de veure de quina manera un públic selecte de seglars s'interessava cada vegada més per les qüestions teològiques i consultava i feia servir la gran *Summa* en pla català on havia resumit, d'una manera pràctica i no massa envitricollada, la millor doctrina escolàstica.

Com que l'originalitat i l'art d'un escriptor medieval resulten molt difícils d'avaluar com s'escau sense abans tenir una idea mínimament acurada de l'ús o abús que fa de les fonts, en tots els estudis publicats fins ara sobre l'obra del frare gironí he cercat de confrontar els textos d'Eiximenis amb els dels seus possibles mestres o models, procurant també d'establir possibles contactes entre els pocs llibres llatins conservats deguts a la ploma del franciscà i la seva vasta producció en llengua catalana. Així, per exemple, en el cas de la *Summa theologiae* llatina d'Eiximenis hi ha evidents punts de contacte entre la compilació destinada als clergues, redactada en llatí, i la *Vita Christi* destinada als seglars, i és possible copsar els criteris i la manera com el frare seleccionava les matèries, i agrupava i simplificava el llenguatge i els arguments més tècnics dels especialistes. Es detecta una clara connexió, d'una banda entre la *Summa* llatina i els seus possibles models llatins i, d'altra, entre la versió catalana, aquests models i la *Summa* pensada com a text universitari. Malgrat que sigui força ponderós, no veig que hom pugui evitar el confrontament a doble columna<sup>1</sup>. En el cas de l'edició de textos es pot defugir aquest mètode massa indigest mitjançant una anotació com més completa millor a peu de pàgina que permeti una constant comparació, sense impedir, però, una lectura continuada. He triat aquesta confrontació menys directa però igual d'eficient en les edicions de la versió castellana del breu tractat de *Predestinació* i de les *Allegatio-*

1. Vegeu Albert G. HAUF, «La "Vita Christi", de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M. (13...?-1409), como tratado de cristología para seglares», AFH, LII (1959), pp. 178-203, pel que fa al vessant més estrictament teològic, i «La "Vita Christi" de sor Isabel de Villena y la tradición de las "Vitae Christi" medievales», dins *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, II, Barcelona, 1987, pp. 105-164, pel que fa a la combinació de l'especulació teològica més elevada amb la pietat de caire popular que adapta també textos originalment redactats en llatí.

nes sobre el poder del papa<sup>2</sup>. L'edició anotada de les *Allegationes* fou un exercici molt laboriós destinat a desvelar un fet al meu entendre molt important: Eiximenis, malgrat expressar-se en llatí en aquest opuscle tècnic, fent servir un registre altament especialitzat com ara el jurídic, es mostra molt fidel als seus temes preferits i és molt conseqüent amb les seves idees. Idees i temes que explica d'una forma força semblant en llatí i en català, traduint constantment de la seva pròpia obra, i calcant l'estil dels seus models amb competència i habilitat. No sempre resulta fàcil discernir si passava del llatí al català o viceversa. El que és innegable és que es movia naturalment de la llengua de cultura a la del carrer i que la seva obra llatina i catalana cal que sigui estudiada com un conjunt harmònic i ben integral. Tal i com funcionava la cultura medieval, els models i els estímuls els degué rebre preferentment en llatí, però això no vol dir que en cas d'exigir-ho les circumstàncies o el ritme del seu treball no pogués adaptar al llatí una argumentació ja formulada en català. En discutir la *Summa* en relació amb la *Vita Christi* vaig creure confirmada la hipòtesi que Eiximenis molt probablement anava treballant al mateix temps en una i altra llengua, a nivells diguem-ne paral·lels; o sigui, explicava i formulava en la seva llengua nativa i en versió diguem-ne popular i més fàcil materials que també anava compilant en llatí en versió estrictament acadèmica. La seva obra tenia dos vessants, que eren dues cares d'una mateixa moneda<sup>3</sup>.

A aqueixa conclusió van portar-m'hi, no solament els estudis suara esmentats, sinó una lectura força completa de tota l'obra d'Eiximenis, que és un llarg pelegrinar per paisatges conceptuals sovint gairebé idèntics, amb una vegetació feta de modismes i expressions que es repeteixen a cada tomb del camí, i frases característiques que havien quedat gravades amb foc en la ment del mestre franciscà, i que constitueixen la marca o empremta personal en una llengua i altra. Malgrat les dificultats inherents a la manca d'una edició moderna, l'estudi i anotació de la *Vita Christi* m'ha obligat a llegir com millor he pogut els opuscles religiosos d'Eiximenis, conjuntament amb els seus possibles models. Les meves notes, com he dit subordinades a l'edició de la VCE, semblen confirmar la hipòtesi apuntada més amunt sobre la manera de treballar d'Eiximenis i l'ús que feia d'una o d'altra llengua d'acord amb els destinataris dels seus llibres. El fet

2. Ho faig remarcar perquè molts no s'adonen d'aquesta intenció subjacent que tenen les notes. Vegeu Albert G. HAUF, «Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M., “De la predestinación de Jesucristo” y el consejo del Arcipreste de Talavera “a los que deólogos mucho fundados non son”», AFH, LXXVI (1983), pp. 239-295, i «Les “Allegationes” de fra Francesc Eiximenis, O.F.M., sobre la jurisdicció i el poder temporal de l'Església», dins *Estudis de literatura catalana en honor de Josep Romeu i Figueras*, II, Montserrat, 1986, pp. 5-33. És excel·lent i molt completa l'anotació de l'ed. de Josep HERNANDO I DELGADO, *El “Tractat d'Usura”, de Francesc Eiximenis*, Barcelona, 1985.

3. Fou de fet el P. LEÓN AMORÓS, O.F.M., «El problema de la “Summa theologica” del maestro Francisco Eiximenis», O.F.M., AFH, LII (1959), pp. 178-203, que, després de descobrir un petit fragment de la *Summa*, va afirmar que aquesta «fue comenzada antes de la *Vida de Jesucristo*, continuada sincrónicamente con ésta y terminada después de escrita la misma» (pp. 183; 187). El meu treball de 1978 era un homenatge al P. Amorós. Hi afirmava el mateix que diu ara aquí, o sigui, que «Eiximenis subordina de hecho sus posibilidades de especialista bien dotado al trabajo de divulgador. 2) Su obra de divulgación y su obra de teólogo son como dos caras de una misma moneda y, como demuestra el fragmento de la *Summa*, hay una obvia relación e interferencia de la una sobre la otra» (45), posant igualment l'èmfasi en la demostració més que no en l'afirmació.



que acabi de publicar-se una edició crítica del *Psalterium alias Laudatorium* (PS) en un dels centres d'estudis medievals més prestigiosos del món, cosa que gairebé converteix Eiximenis en un pare de l'Església, i l'avinentesa de dedicar aquest treball al mestre J. Bastardas, que ara ja fa anys m'ensinistrà en l'estudi del llatí medieval, m'han estimulat a continuar la tasca en un camp encara massa ple de brossa<sup>4</sup>. La meua intenció, a més de donar a conèixer la nova edició del PS i de complementar quan puc la seva anotació, és insistir, presentant suficient evidència, en la idea que malgrat el to marcadament elitista del PS, hem de relacionar bona part d'aquesta bella obreta llatina amb la *Vita Christi* d'Eiximenis (VCE). Segons C. Wittlin, «si hom no sabés que Eiximenis és l'autor del PS, no és probable que l'hi atribuïssim»<sup>5</sup>. Potser sí, observaria, si els manuscrits del PS es trobessin tots a Cracòvia o a Munic. ¿Ho podem sospitar, però, i fins i tot provar, combinant una mica de *venatica subodoratio* amb el suficient treball de recerca? Crec que sí, i caldrà demostrar-ho, palesant també que la VCE no està tan mal estudiada com és ara això, tot i que no s'han publicat encara totes les investigacions fetes sobre el tema.

En primer lloc i si comparem obres tan distintes com el PS i la VCE, haurem de referir-nos, al meu entendre, no a un diferent estat mental o *frame of mind* de part de l'autor, sinó més aviat a un *gènere* molt dissemblant<sup>6</sup>. Tractant-se de literatura la determinació del gènere és el factor clau a l'hora de triar possibles models i de seguir-ne l'estil. El gènere guarda també relació amb la funció del llibre, o sigui, amb els seus possibles destinataris i amb els objectius que l'autor es proposa aconseguir. Comparada amb el PS la VCE és com un immens macrocosmos, estructurat i bastit d'acord amb tècniques molt diverses, si bé a partir d'una intenció relacionable que no és altra que augmentar la devoció o *escalfament* en l'amor de Déu. Malgrat tots els possibles abrandaments i les clares concessions a l'esperit «contemplatiu», la VCE és un tractat de cristologia popular on predomina la informació. És clar que la informació ha de conduir necessàriament a l'amor si proclamem, com fa Eiximenis, el principi que el més mínim acte del Crist, si fos prou conegut, portaria l'home a l'arrapament<sup>7</sup>. Sense la base

4. Francesc EIXIMENIS, *Psalterium alias Laudatorium Papae Benedicto XIII dedicatum. Three cycles of contemplative prayers by a Valencian Franciscan: «De Laude Creatoris», «De Vita et excellentia Redemptoris», «De Vita et bona ordinatione hominis viatoris»*, editat per Curt Joseph WITTLIN, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1988.

5. «If we did not know the author of the *Psalterium*, it would be unlikely that we would attribute it to Eiximenis» i «Much further study of Eiximenis' devotional works, including the Catalan *Vita christi* (which the *Psalterium* complements, forming a unit of literary creation), is needed to determine the degree of his originality» (*ibid.*, p. 32).

6. «Eiximenis must have approached the writing of the *Psalterium* in a different frame of mind, making a clear distinction between moral or ascetic writings in the vernacular and prayers addressed to God» (*loc. cit.*).

7. «Car, com diu un gran doctor e molt contemplatiu, tanta és l'altea e la excel·lència del nostre Redemptor, e tan altes e tan perfetes foren tostemps les sues santes obres, que jamés ell no féu achte que, si era conegut ab totes les circumstàncies, que no sia bastant a tot l'om arrappar e poderosament fer lavar sobre tota la sua pensa» (VCE, Pròlech, c. 1). Cito sempre per l'edició provisional bastida a partir d'alguns mss. que vaig presentar com a apèndix de la meua tesi doctoral, *La "Vita Christi" de Fr. Eiximenis*, 2 vols., Universitat de Barcelona, 1976, II.

sòlida de la doctrina i el coneixement de la figura de Jesús, el poble restarà indiferent i distanciat. Eiximenis relaciona la indiferència i tebior de les masses amb la ignorància. El pròleg de la VCE ho deixa prou clar. Cal que les gents que «quaix totes són ara fredes en l'amor del dit Senyor, hoynt d'Ell coses altes e novelles s'escalfassen en la dita amor sua». Aquest no és precisament el punt flac per on coixejava l'alt clergat, més culte i sofisticat, al qual va dirigit el PS. El papa o els bisbes i «oratores» prebendats, possibles destinataris del llibret, no eren gent mancada d'informació teòrica. Si hem de jutjar per les invectives que Eiximenis deixà escampades contra els pastors que rapi-nyen com a llops el patrimoni de Jesucrist destinat als pobres, la manca de devoció del clergat no té com a arrel la ignorància de principis doctrinals prou coneguts i assimilats, convertits en rutina familiar. Cal, però, transformar aquesta doctrina en estímulo d'una pregària que mogui la ment a la contemplació i a l'amor. Eiximenis tria un dels mètodes de més volada, i per això de més compromís: el de la meditació-oració anselmiana en forma de soliloqui amorós o de diàleg íntim de l'ànima amb Déu. És, no cal dir-ho, un mètode d'encuny augustiniana practicat per sant Bernat i sant Bonaventura que va tenir vasta acceptació fins a convertir-se en un gènere ben determinat. La clau, jo diria que és la recerca a nivell subjectiu i d'experiència personal d'un pensament teològic quintaessenciat extret de les fonts més clares d'inspiració: la revelació i la litúrgia. Cada pregària és com un tapís teixit amb citacions bíbliques, al qual donen colors solemnes o festius els recursos retòrics apresos de la mateixa Bíblia i dels pares de l'Església. El que originalment fou un gir o metàfora brillant es repeteix una i altra vegada fins que esdevé pura fórmula fossilitzada per la tradició, talment com succeeix en poesia. Per això l'estudi d'aquesta classe de literatura religiosa, com el de certa poesia, no es pot fer si no es té en compte la tradició anterior. Les citacions bíbliques, tot i la seva importància, han passat ja sovint pel sedàs d'adaptacions litúrgiques, o són rellevants perquè eren arguments fonamentals que qualsevol teòleg una mica versat associava amb la doctrina dels grans mestres. Per això mateix que va destinada a un públic de *connaisseurs* que copsen de seguida tots els matisos i les implicacions (o així devia esperar-ho l'autor!), resulta tan important convertir les notes en un instrument prou refinat per a detectar les subtileses que el text amaga ara al lector modern. Això requereix quelcom més que el simple maneig perseverant d'unes concordances bíbliques, i és una feina que en bona part resta per fer.

El PS planteja, en efecte, nombroses qüestions. La majoria queden pendents, començant per la dels possibles models. ¿Fou sant Bonaventura la font on s'inspirà Eiximenis? ¿Quin sant Bonaventura? L'estructura trinitària del PS (creador, redemptor, viador) fa pensar tot d'una en el *De Triplici via alias Incendium amoris* pel que fa al contingut, si bé l'estil s'acosta molt més al *Soliloquium*. La mentalitat i l'enfocament recorden l'esperit franciscà d'Ubertí, i alguna oració i bastants conceptes s'acosten als que trobem al volumet de fra Jaume de Milà, molt divulgat i conegut entre els franciscans. La influència d'Ubertí, autor que havia aconseguit de transformar la més alta especulació teològica en fogueró místic, en un esforç maratoniana, és clara. No hi ha cap dubte que Eiximenis coneixia bé i simpatitzava amb l'Ubertí teòleg. Aquest és

un punt que crec que ha quedat ja prou demostrat<sup>8</sup>. ¿Es pot afirmar taxativament que el *Memoriale vitae Christi* que dona Eiximenis és una còpia textual del *Lignum vitae* bonaventurià, independent d'Ubertí? ¿D'on provenen els 45 o més títols o invocacions distints (d'un total de 76) i les nombroses variants? ¿No es tractava més aviat d'un sistema flexible que calcava, adaptant-lo, el model bonaventurià? ¿Tenen realment res a veure les oracions d'Eiximenis amb les de Landulf de Saxònia? ¿No confirma l'existència mateixa d'una obra tan esplèndida com el PS, equiparable a la del valencià Bernat Oliver, el que ja s'ha dit sobre la confluència de les formes tradicionals d'espiritualitat, i especialment de la franciscana, en el corrent de la *devotio moderna*?<sup>9</sup> No tinc l'arrogància de voler contestar, i molt menys ara de cop, tantes preguntes. Em limitaré a mostrar que malgrat pertànyer a gèneres estilísticament diferents, i que el PS no accepti les citacions de les autoritats tradicionals ni les pesades divisions per punts, etc., típiques d'altres llibres com la VCE, aquests elements no deixen d'estar presents en el PS. El PS forma, en efecte, una unitat de creació amb la VCE («quod erat demonstrandum»), i amb tota l'obra d'Eiximenis, i és un petit i perfecte microcosmos relacionable, si hom fa l'esforç, amb el vast macrocosmos que és la VCE i la producció global del franciscà català. Em limitaré, per raons d'espai, a provar el que vull dir mitjançant unes cales o estudi d'alguns capítols. He triat uns nuclis variats a fi de mostrar que no es tracta d'una pura casualitat en un capítol aïllat, alternant els fragments de caire més aviat teològic

8. Vegeu el c. 5 de l'esmentada tesi doctoral, I, pp. 79-114, i notes, pp. XVI-XXVIII, «El AVCI de Ubertino de Casale y la VCE». L'AVCI era un llibre força divulgat dins els convents franciscans, i crec probable que Eiximenis ja el llegís durant el noviciat tot i que en parli més en tractar el mateix assumpte. El degué llegir en llatí i no cal relacionar aquesta lectura amb la versió de fra Joan Eixemenó. Més sobre l'enfocament i la mentalitat que reflecteix aquest llibre a Albert G. HAUF I VALLS, «Fra Joan Eixemenó, O.F.M., i la seva "Quarantena de contemplació"». Aproximació a l'home i l'obra», *Randa*, XVII (1985), 15-63 (35-42). L'estudi de les fórmules emprades prenent com a base altres textos precedents, l'insinuava en l'edició d'un tractadet escrit en semblant registre. Vegeu «El "Tractat del molt espiritual" de fra Antoni Canals, O.P.», dins *Homenatge a Josep M. de Casacuberta*, II, Montserrat, 1981, pp. 185-215 (197-199), on s'esmenten algunes possibles fonts del PS. És curiós, per exemple, que la bella pregària que encapçala l'edició del PS, «Transfige», sigui precisament una de les menys originals. Figura en el *Soliloquium* c. 1, 18, atribuït a sant Bonaventura, i en el *Breviarium romanum*, entre les «Orationes pro opportunitate dicendae», n'hi ha una versió llarga sota el títol de «Oratio S. Bonaventurae». Serveix també de cloenda al «Prologus» del *Stimulus amoris* de fra Jaume de Milà (ed. del PP. del Col·legi de Sant Bonaventura, «Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi», 4, Quaracchi, 1949, pp. 3-5). És, doncs, una de les peces més divulgades de tot el recull. Per això confirma el que vull dir sobre l'assimilació de models. El gènere mateix comportava els calcs més directes i aquesta mena de préstecs.

9. WITTLIN, pp. 157-160, ens envia al *Lignum vitae*. Però basta donar una ullada a la llista completa de les invocacions corresponents a cada *fructus*, o fruit de l'arbre, per a detectar les diferències. Així, trobem tres invocacions distintes al primer fruit, tres al segon i una variant, cap d'igual al quart, etc. Cf. S. BONAVENTURA, *Lignum vitae*, dins *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia*, ed. PP. del Col·legi de Sant Bonaventura, Quaracchi 1965, pp. 137-180 (140-142). Pel que fa a la *devotio moderna*, Wittlin no cau en la temptació d'assimilar Eiximenis amb aquell moviment. L'edició del PS podria ser una pedra de toc per a veure si encara manté validesa el que apuntava sobre la modernitat d'una tradició recuperada, i la confluència de fonts i de temes entre «antics» i «moderns». ¿És el PS una obra moderna? Malauradament, l'erudit editor prefereix no pronunciar-se i ignora el plantejament que vaig fer a «L'espiritualitat catalana medieval i la *devotio moderna*», dins *Actes del Cinquè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Andorra, 1-6 d'octubre de 1979*, ed. de J. BRUGUERA I J. MASSOT I MUNTANER, Montserrat, 1980, pp. 84-121.

amb alguns de tema més popular i sentimental. El sistema consistirà a oferir el text llatí com a punt de referència d'una anotació sistemàtica, centrada en les premisses assenyalades ací.

[7] *De dignitate operis incarnationis*<sup>10</sup>

*In rebus per tempus ortis haec summa gratia est quod Dei filius naturalis nostrae sit naturae unitus in unitate personae. Tunc enim verbum caro factum est, tunc Deus homo factus est, qui post in terris visus est et cum*  
 5 *hominibus conversatus est. Tunc venit desideratus cunctis gentibus, et repleta tota terra caelesti gloria. Tunc mulier circumdedit virum, et lactavit et nutritivum a quo creata est. Quis umquam ista audivit, quis ista vidit vel legit? Certe, non fuit factum tale opus in universis regnis! Facto enim consensu per virginem statim a Spiritu sancto de eius*  
 10 *mundissimis sanguinibus formatum est corpus Christi, perfectissimum, parvissimum, personae verbi unitum. Cui infusa est anima similiter Deo unita. Cuius intelligentia semper videbat Deum clarissime sicut modo; in illa sunt absconditi omnes thesauri sapientiae et scientiae summi Dei. Cuius voluntas dotata fuit summa gratia et omni virtute et dono Spiritus*  
 15 *sancti. Non enim est ei datus spiritus ad mensuram, ex quibus procedebat, plenitudo meriti nobis et sibi. Nam sibi meruit cito resurgere, et gloriam corporis et animae, exaltationem sui nominis, honorem indiciaque potestatis, gradum etiam capitis in Ecclesia militanti et etiam triumphanti. Nobis etiam meruit veniam de peccatis et gratiam reconciliationis, prostrationem hostis, aperitionem ianuae caelestis, glorificationem animae et corporis, et meliorationem totius orbis. Unde non est qui se abscondat a calore eius. Complacuit enim patri caelesti omnia instaurare per ipsum et quae in caelis et quae in terris, unde de eius plenitudine capiunt universi. Considera igitur, homo, dignitatem tuam, quia Deus omnipotens non*  
 25 *angelos apprehendit, sed semen Abrahae, et qui exul a paradiso fueras, et qui in carne maledictus fueras. Modo totum regnum superius sit de carne, nam rex ibi verbum caro factum est, et eius regina etiam est de carne, et qui maiores ibi sunt, etiam sunt de carne. Carnem igitur tuam ab omni custodi macula propter reverentiam carnis a verbo assumptae,*  
 30 *et ut in tua carne ei merearis servire beatifice in gloria sempiterna. Hoc igitur nobis concede, Verbum incarnatum, per illam carnem mirificam quam de nostra assumpsisti.*

7.3 caro factum, Io 1:147 quis audivit Isa, 66: 8 13 thesauri, Col 2: 3

1-5: *In rebus.* És una de les citacions preferides d'Eiximenis. La fa servir sempre que vol posar en relleu l'extraordinària importància de l'Encarnació. La retrobem al PS, 5, 9-10, i arreu de l'obra en català. Bastin uns exemples: «de la dita eternal predestinació de Jhesucrist és, primerament, davallada aquella benahuyrada e a nós en la sua

10. El text i les notes són de l'ed. cit., si bé he omès ací les variants i he destacat tot allò comentat en les meves notes.

altea (?) fort amaguada, la Incarnació del Fill de Déu e la unió subirana d'aquelles dues sagrades natures divinal e humana, que és obra sobre tot enteniment en la qual Déu singularment ensenya la sua saviesa, potència, bonea, clemència a justícia segons en lo terç libre avem largament a declarar. Per la qual Incarnació nostre Senyor féu a nós la major honor e gràcia que jamés nos féu en esta vida ne encara reebés generalment lo món, segons que posa sencent Agostí en lo tretzè libre *De la Sancta Trinitat*, dient: *In rebus per tempus ortis*, etc.» (VCE, I, c. 14).

«Com, donchs, la pus alta obra que anch Déu féu sí és la Incarnació del seu Fill, segons que possa sencent Agostí, XIII<sup>o</sup>, *De Trinitate*, dient: *In rebus per tempus ortis*, etc.» (*ibid.*, II, c. 62).

«Nota ací, per mills veure ço que dit és [...], que los sancts doctors han posades en lo Salvador tres maneres e espècies de gràcia. La primera apellen la gràcia de la unió, la segona nomenen gràcia de singular persona, la terça apellen gràcia del nostre cap. La primera gràcia és aquella de la qual diu sencent Agostí, XIII<sup>o</sup>, *De Trinitate*: *Quod in rebus per tempus ortisque, hec suma gracia est quando Dei Filius nostre naturae unitus in unitate personae*. E vol dir que entre totes les gràcies que Déu jamés féu a natura humana, sí és quant se volch encarnar e unir ab la nostra natura. Axí que aquesta gràcia no és sinó especial do de Déu e excel·lència que ha donada a la umana natura e no a altra» (VCE, II, c. 72).

La citació prové, en efecte del *De Trinitate*, XIII, 19, 24, però era una autoritat escolàstica adduïda per Pere Llombard, *III Sent.*, dist. 12, c. 2 (35) (ed. dels PP. del Col·legi de Sant Bonaventura, Grottaferrata, 1981, II, p. 81), i pels seus comentaristes.

4-5: *in terris visus est et cum hominibus conversatus est*.

Cf. amb VCE, II, c. 1: «segueix-se que vejam com és estat al món nat e vist en si, e com és estat infant e jove, e hon ha personalment habitat, e com és estat entre los hòmens nodrit e ha entre ells conversat».

5-6: *Tunc venit [...] gloria*.

Bon exemple del que he dit sobre el lligam entre el text del PS i la litúrgia. Es tracta d'una antífona de l'Advent, resada a les vespres i laudes. Vegeu *Sabatto quatuor temporum Adventus* i *Dominica IV Adventus*, Ant. 2: «*Ecce, veniet desideratus cunctis gentibus: et replebitur gloria domus Domini, alleluja*». A més d'aquesta connexió que els clergues no podien deixar de captar, cal fer-ne remarcar una altra amb la VCE, III, c. 5, on Eiximenis posa el mateix text litúrgic en boca dels àngels, el dia de Nadal: «Fou aquí l'àngel príncep de Síria [...], lo príncep d'Aràbia e lo príncep d'Egipte, e tots ab lurs angelicals companyes, acostant-se e faent alta reverència a la Gloriosa, e adoraren Jesucrist, Déu e hom, estant encara dins ella. E diu que tots, sense que l'altra gent res d'aço no percebia, començaren ab sobirana dolçor a cantar: "*Ecce veniet desideratus cunctis gentibus, et replebitur totus mundus gloria*", és a dir: "Vet món que ara vendrà lo desijat per totes gents, e serà tot complit de glòria"».

6: *Tunc mulier circumdedit virum*.

Adaptació de Jr, 31, 22 que trobem també al PS 13, 4; 23, 5, etc., i que cal anotar no solament com a lloc bíblic, sinó molt especialment com a lloc teològic conegudís-sim. Vegeu Pere Llombard, *III Sent.*, dist. 13, c. unicum (38) (ed. cit., pp. 84-85): «Puer

ergo ille *plenus sapientia et gratia* fuit ab ipsa conceptione. Unde Ieremias recte dicit: *Novum faciet Dominus super terram: mulier circumdavit virum*, quia in utero Virginis perfectus vir existitit, non solum propter animam et carnem, sed etiam propter sapientiam et gratiam qua plenus erat». Eiximenis, VCE, III, c. 101, posa aquesta citació en boca dels àngels, meravellats davant el misteri de l'Encarnació: «E diu aquest que deyen: —Ara veem vera la propheta de Jeremies, *capitolo XXXI*, quant dix: *Mulier circumdabit virum*, ço és que fembra tancarà dins si lo gran baró, Jesucrist».

*10-11: de eius mundissimis sanguinibus [...] verbi unitum.*

Cf. amb PS, 21, 12-14: «Nam ex tuis purissimis sanguinibus factum est Christi corpus perfectum instanti, et corpori illi parvissimo infusa est anima transcendenter perfecta...». El mestre en teologia torna a recordar als col·legues una altra autoritat del Mestre de les Sentències citada per la majoria de comentaristes. Vegeu Pere Llombard, III *Sent*, dist. 3, c. 2 (*loc. cit.*, pp. 33-34): «Ioannes Damascenus. Quod exponens Ioannes ait: [...] et copulavit sibi ipsi ex sanctissimis et purissimis ipsius Virginis sanguinibus carnem animatam anima rationali». Cf. amb sant Bonaventura, III *Sent.*, dist. 3 p. 2 art. 2 q. 1: «Damascenus dicit quod 'de purissimis Virginis sanguinibus fuerit formata'». Els editors confirmen que, en efecte, el fonament teològic és pres de sant Joan Damascè, *De fide orthodoxa*, III, c. 2 (PG, col. 983 C-D i 986 A). Eiximenis coneix prou la qüestió i fins i tot es mostra disposat a discutir-ne els detalls, tot i que no ho fa perquè ho considera massa complicat. Compareu amb VCE, II, c. 69: «la Gloriosa [...] presentà al seu Creador [...] aquell seu sagrat consentiment, ab tanta virtut e ab tanta caritat [...] que lo dit consentiment tantost pujà a nostre senyor Déu lo Pare [...] que aytantost li tramès lo seu Fill eternal dins les sues entràmenes, e-l vestí aquí mateix tantost d'un preciós vestiment fet soptosament dins lo ventre virginal *de la pus neta carn e sanch* d'aquella sobres honorable verge, madona sancta Maria [...]. És ver que prova Damacenus, per moltes rahons les quals leix de present, *que lo preciós cors* de Jesucrist no *estech format* de la carn de la Gloriosa, mas *solament de la sua preciosa sanch*».

*11: perfectissimum, parvissimum, personae verbi unitum* (Cf. amb Ps 21, 13: *et corpori illi parvissimo*).

És un altre tòpic escolàstic discutit al III *Sent*, dist. 3, c. 1 (7) (ed. cit., II, p. 31 ss.) de Pere Llombard, i per la majoria dels comentaristes. Vegeu Bonaventura, III *Sent.*, pars 2, art. 3, q. 1. Eiximenis ho repeteix a la VCE, III, c. 70: «lo dit cors preciós del Salvador era axí posat en excés grau d'alta composició que anch jamés Déus creà carn pus vivificable, ne pus pura, ne tant sensible, car diu que axí-s sentia en lo cors e en sos membres com se sent lo nostre huyll [...] lo damunt dit cors preciós *estech lavors*, quant l'ach Déus novellament creat, *lo pus petit cors humanal que jamés fos ne serà*, segons que posa lo Mestre de les Sentències en lo *Tercer libre*».

*13: Cui infusa [...] et scientiae summi Dei* (i PS 9, 6: In eius sacratissima anima sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae).

El text paulí de Col 2, 3 és de cabdal importància, i és l'autoritat al·legada en el III *Sent.*, dist. 14, c. 1 (39), que tracta de la saviesa de l'ànima de Jesucrist: «Fulgentius etiam in sermone quodam multa inducit, quibus asserit animam illam rerum omnium scientiam habere, utens auctoritate Apostoli dicentis: *In quo sunt omnes thesauri sa-*



*pietiae absconditi*). És un tema obligat dels teòlegs i també d'Eiximenis. Cf. amb la VCE, III, c. 71: «Com l'ànima del Fill de Déu estech creada e dotada de sobirana excel·lència». Capítol on es llegeix entre altres coses: «tantost après del dit consentiment, estech creada ànima de gran excel·lència [...] la dita ànima de continent que estech creada e en lo dit cors infusa, véu Déu perfetament [...]. Axí mateix se deu entendre ço que diu senct Pau, *Ad Colocensses* IIº: *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei*».

14: *Cuius voluntas dotata fuit summa gratia.*

«Quintament, la sua volentat era confermada en gràcia [...]. E ací atén que la dita voluntat sua e franch àrbitre era ornat e dotat de la major gràcia creada que anch Déus creà ni crearà, e après, era dotat de tota virtut [...]. Era, encara, ornat dins de tots los dons del Sanct Sperit» (VCE, III, c. 71).

15: *Non enim est ei datus spiritus ad mensuram* (Ps, 9, 7; 22, 14).

La citació, presa de Jo 3, 34, també s'ha de situar en el context cristològic del III de les *Sent.*, dist. 14, c. 1 (39): «Sed anima illa prae omnibus Spiritum Dei habuit, cui *Spiritus non est datus ad mensuram*, ut ait Ioannes Evangelista» (ed. cit., p. 90). Vegeu també sant Bonaventura, III, d. 13, art. 1, q. 2, i el mateix Eiximenis, VCE, III, c. 71: «E si dius que posa senct Johan, *Johannis tercio: Quod non est ei datus spiritus ad mensuram*, ço és “que no li és estat dat l'esperit a mesura”, donchs son esperit és ultra tota mesura finita [...] dich-te que [...] la dita paraula [...] se deu entendre axí, ço és, que l'esperit de Jesucrist és ultra tota mesura creada [...] de què no's segueix que sia equal a Déu».

15-18: *ex quibus procedebat plenitudo meritis [...] triumphanti.*

El tema dels mèrits de Crist formava part del programa escolàstic i es troba al III *Sent.*, dist. 18, c. 1 (50) (pp. 111-112).

Cf. amb sant Bonaventura, III *Sent.*, dist. 18, art. 2, q. 1. Eiximenis el desenvolupa extensament i el relaciona també amb el punt anotat més amunt: «de la dita plenitut fontal de gràcie e de caritat, e de les altres virtuts e dons del Sanct Spirit, naxia en ell plenitut de mèrits» (VCE, III, c. 71). Dedicada després tot un capítol a explicar per punts «Què meresch (Crist) a si mateix», i la coincidència amb el PS és ben remarcable: «Jesucrist meresqué en especial a si mateix, moltes grans gràcies. La primera que lo seu cors preciós no's corrompés en la terra, ans *fos gloriosament resuscitat* lo terç jorn [...] La segona gràcia sí fo acabada benauyrança a la sua sancta ànima [...]. La terça és que lo seu cors *fos glorificat* de dots de glòria [...]. La quarta és *exultació del seu nom* [...]. La quinta és que [...] *ell sia constituït cap, regidor e governador* [...] de e sobre l'Església cristiana, axí sobre la sobirana de paradís com sobre la jusana qui és en la terra. La sisena que ell [...] aparent en glòria en potestat e majestat jutge als hòmens e als mals àngels» (VCE, III, c. 75).

19-23: *Nobis etiam meruit.*

És la matèria de l'altre capítol (VCE, III, c. 76: Què meresch a nós lo nostre Redemptor), que enclou els punts següents: «nos meresch remissió de peccats [...] reparació après nostre decaïment [...] que après que som cayguts nos podem *reparar e consiliar* ab Déu [...] *que ns sia uberta la porta de Paradís*». Ho repeteix al c. 73:



«gràcia de *reconsiliar-nos ab ell [...] que-ns sia huberta la porta del Regne de Déu*». En el c. 77 afegirà encara: «Novenament, meresch a nós *dejecció del nostre enemich [...]*. Deenament, nos ha merescut que no solament nostra ànima, ans encara lo nostro cors sia glorificat en el seu». Remarquem que el PS 18, 7 s'ha de llegir conjuntament amb *Meliorationem totius orbis*, puix que és el fonament doctrinal d'aquest mereixement de Jesucrist. Així ho deixa documentat també la VCE, III, c. 74: «Quants ne de quanta excel·lència són los mèrits del nostre Redemptor»; on llegim: «Sulspicius, exponent aquella paraula del psalmista: *Non est qui se abscondat a calore ejus*, diu axí: Tanta és l'altesa e còpia e noblea dels mèrits del nostre Salvador, que *no és creatura que qualque millorament no aja* o més de bé, o menys de mal, o perseverar en bé, per los seus sagrats mèrits. Ítem, Theophilus en la glosa d'aquella paraula qui és *Johannis primo*, qui diu: *Omnes de plenitudine eius accepimus*, diu axí: Tot quant Déu ha creat tot ha algun bé aconseguit per los mèrits del Redemptor...». Afegiré encara que l'al·lusió a sant Pau, *Ad Ephesios*, 1, 9: *Proposuit omnia instaurare in Christo, que in caelis et quae in terris sunt*, també la fa servir Eiximenis en el mateix sentit (VCE, III, c. 73), tal com fa sant Bonaventura, III *Sent*, dist. 13, art. 2, q. 3 a, de manera que el capítol del PS es revela d'una gran densitat teològica i es pot explicar punt per punt sense sortir de l'obra d'Eiximenis.

Pel que fa a les ratlles restants, 24-32, ens brinden una avinentesa de fer remarcar com Eiximenis presenta una mateixa idea de diverses maneres. De forma anecdòtica, emprant un *exemplum* més o menys pintoresc en la VCE, i centrant-se en la idea prescindint de contarelles de to massa popular. És innegable que la característica essencial del fragment en qüestió és la repetició del mot *carn* (*carne, caro, carnem, carnis*), sublimat per l'encarnació del Crist. Cal conservar munda la nostra carn per reverència a tan gran misteri n'és el missatge.

Tot això recorda la divertida narració que trobem en la VCE, I, c. 5, on Eiximenis, a fi d'ensenyar «quanta virtut ha Déus posada en aquesta sancta Incarnació», indica que el monjo temptat carnalment pot comminar així al diable: «per virtut de *aquell qui no pres ni uní ab si los àngells, mas la carn que devallà d'Abram*, te man que te'n vages» (*cf.* amb: *Deus omnipotens non angelos apprehendit, sed semen Abrahæ*), i apunta el divertit diàleg entre l'abat Simenon i un dimoni empenedor «qui per malícia menjava la terra e se'n cobria tot». Interrogat per què feia tal bajanada, «lo dimoni li respòs: —Vull provar si trobaria nengun guany ho profit ab la terra, pus que Déus s'és abrigat, vestit, cinyit e quax embriagat de la terra, ço és per amor de la carn, qui és feta de terra [...]. ¿Què és açò que ara no està, ne's reposa ne troba plaer sinó ab *carn*, car son Fill ha feta pendre *carn*, e ha volgut haver mare de *carn*, e Apòstols, jutges e assessors finals e companyons de *carn*, en tant que tot paradís e tot lo món se governa per *carn*?»

Si prescindim de l'anècdota, aquesta queda reduïda al més essencial, resumit en el PS, 7, 26-28: *Modo totum regnum superius sit de carne, nam rex ibi verbum caro factum, est, et eius regina etiam est de carne, et qui maiores ibi sunt, etiam sunt de carne*.

Tot plegat, les coincidències semblen força remarcables i crec que permeten defensar la hipòtesi d'una redacció a dos nivells adequada al gènere i a la llengua emprats, i a una sàvia economia dels materials. Com que no voldria que hom pensés que he triat

expressament un capítol que es prestava molt més que no els altres a aquesta mena d'exercici, crec oportú de completar la demostració aplicant el mateix sistema a alguns capítols més, continuant primer amb el capítol següent, o sigui, el capítol 8.

[8] *Quod anima Christi hic viatrix fuit plena summis doloribus*

Non aestimes animam illam sacratissimam sic uniri verbo beatifice  
quin semper propter te, *quamdiu viatrix* exstitit, fuit *summis doloribus*  
plena? Unde, quia perfectus erat redemptor, oportuit eum pro nostris  
5 peccatis patri offerre *pretium redemptivum*? *Summum autem quod offerre*  
*eum decuit fuit pro nostris Deo debitis poenis, pro culpis tamen offerre*  
*altissimo summas poenas. Et quia summe Deum dilexit, consequenter*  
*oportuit quod de omni eius offensa doleret quantum ipsum Deum dilexit*  
*et malitia peccati quaerebat. Cum ergo esset perfectus redemptor, solvit*  
10 *patri pro nostris criminibus summos cordiales dolores. Et quia peccata*  
*omnium electorum habuit solvere, ideo vidit illa omnia in divina essentia*  
*et pro illis dolores obtulit suos.*  
Ideo dixit in eius persona propheta: *Quae non rapui tunc exsolvebam.*  
Et Isaias: *Vere, languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse por-*  
15 *tavit.* Ideo totus erat siccus et pallidus et in summa paenitentia constitutus.

8.13 exsolvebam, Ps, 68:5 14 languores Isa, 53:4

Condensant el més essencial, destacaria en primer lloc el «*quamdiu viatrix*». Segons Eiximenis, Crist «era viador, ço és, en estament de merèixer» (VCE, III, c. 74). I per tal com «Ell és estat nostre Redemptor [...] per rahó de la redempció nostra ell *acha satisfacer* a Déu perfetament per tots los pecats [...] havia a pagar los deutes e penes» (*ibid.*, c. 62). Aquestes penes reben la denominació de «sobiranes penes e dolors» en la VCE (*ib.*), i són «*summas poenas*» en el PS, que, si no vaig errat, sintetitza punts teològics glossats extensament en el c. 84 de la VCE: «e sobre lo gran pas de les terribles e *inestimables* penes que havia a sofrir per la dita redempció, estech-li proposat per Nostre Senyor ella [l'ànima de Crist] si volia liberalment sostenir totes aquelles *penes apellades redemptives*, per satisfacer per tots los peccats dels elets». Les causes que augmentaven el dolor causat per aquest «*pretium redemptivum*» són, sempre d'acord amb la VCE, III, c. 85: «axí com aquell qui *sobiranament amava Déu*. Ara, és així que aytant com hom ama més alguna persona, aytant se dol hom més de tota injúria que aquell aja; e com ell amàs Déu sobiranament, segueix-se que, per aquesta rahó, ell se dolia sobiranament de cascun peccat mortal» (*cf.* amb PS, 8, 7-10). Un altre motiu «sí és: car *veya* clarament la moltitud e malícia de *tots los peccats dels elets* qui [...] li eren distinctament presentats, en altra manera, si ell no·ls veés no·n poguera haver desplaer ne dolor e, per consegüent, no satisfuera plenament per aquells» (*cf.* amb PS, 8, 10-12). Que aquesta visió era en la «divinal essència» (*vidit illa omnia in divina essentia*, PS, 8, 11), ho explica també la VCE, III, c. 89: «Jatsia que ell inmolement fos fermat en la visió e amor e possessió gloriosa de la divinal essència».

El fonament teològic el proporcionen dues citacions bíbliques. La d'Isaïes 53, 4 és de les més emprades, i Eiximenis la fa servir sovint. Així, en el capítol 82 (VCE,

III): «E açò conferma Ysaïes, capitulo 53, dient axí: *Vere langores* [...]. E vol dir que lo Salvador à portades sobre si totes les nostres malalties e dolors, ço és les penes qui satisfieren a Déu lo Pare per nostres peccats». L'altra, PS, 68, 5, la presenta Pere Llom-bard, III *Sent.*, dist. 19, c. 1 (55) (p. 119) tot discutint la Redempció. No m'allargaré més discutint la possible influència d'Ubertí, ben òbvia en la VCE, i crec que més evident en el capítol 9, que també abordaré *passim*.

[9] *Laudat Jesum incarnatum*

- O quantus splendor sublimitatis caelestis refulget in Jesu ineffabiliter incarnato! Quia conceptus et natus est de semper immaculata virgine et in supremo gradu innocentiae et puritatis. Per Spiritum sanctum sine  
 5 carnali auxilio et concursu fit Deus *homo perfectus*. In eius *sacratissima anima sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae et gratiae* absconditi cum omni virtute in summo. *Non est ei datus spiritus ad mensuram*, qui omni angelico spiritui antefertur, *plenus mentis, qui sibi multa meruit atque nobis*.
- 10 *Per ipsum totum universum fit melius, et de eius plenitudine suscipiunt universi. Qui cum esset perfectus redemptor, per eius summos dolores pro nobis satisfecit latissime Deo patri*. Et quia *mediator* fuit Dei et hominum, *per eius fletus, preces et supplicationes immensas pacificavit nobis eius patrem iratum*. Et quia *sponsus* fuit etiam animatum, ideo nos  
 15 usque ad mortem dilexit. Et quia erat reparator et restitutor regni, gratiae et gloriae, ideo nos in se gratificavit et regnum nobis aperuit ante clausum. Huic data est omnis potestas in caelo et in terra, et *advocatus* est noster in caelo, qui futurus est rex et iudex omnium generalis. Hic nos diligit amore immenso, qui usque in finem saeculi est nobiscum. O quam gravi  
 20 iudicio est plectendus qui istum non timet nec diligit nec honorat! Tu igitur, bone Jesu, qui summae reverentiae es, me compelle te ferventer semper amare et tibi fideliter deservire. Numquam me permittas separari a te, sed me frui facias semper tuo amore: quia vita es omnium viventium et aeterni gaudii vita recta.

9.6 thesauri, Col 2:3 7 spiritus, Io 3:34 12 mediator 1Tm 2: 5

16 aperuit Ps 77: 23 18 in coelo, Mat 6:10, 23 vita es Io 14: 6

Basta un cop d'ull per a veure que aquesta meditació aprofita autoritats ja emprades abans (PS, 7, 13 i 15) insistint en el tema dels mereixements del Crist, als quals ja hem fet al·lusió. Si passem, doncs, a les línies 10 ss. hi retrobem en llatí una llista-resum dels oficis que «ha comanat Déu lo Pare al seu fill Jesucrist» (VCE, III, c. 82), que són: de *Redemptor*, de *mijancer*, de *cap e pastor*, de *legista*, de *doctor*, d'*advocat*, e de *reparador* e d'*espòs de les ànimes*. Cada un d'aquests oficis és detingudament glossat en els c. 82-86 de la VCE, i em limitaré a donar un fragment de l'ofici de mitjancer: «E com ell veés Déu contra nós *fort irat*, e veés d'altre part l'om rebel·le e irreverent a Déu, que, donchs, ell agués aquests dos estremps axí lunyats de si mateix ajustar fins a *bessament de pau final*, ací ach mester treball infinit [...] e tot aquest ajustament s'ach a fer *per sobiranes soplicacions e prechs e dolors*» (*ibid.*, c. 86). Són, si no vaig errat,

conceptes molt semblants als de PS, 9, 12-14: *Per eius, fletus, preces et supplicationes immensas pacificavit nobis eius patrem iratum.*

Eiximenis redueix ací els set oficis de la VCE (veg. però el PS, 42, p. 133), possiblement presos d'una de les nombroses divisions d'Ubertí i que copio directament de l'*Arbor vitae crucifixae Iesu*, IV, c. 9: *Iesus futura providens, Iesus orans prostratus: Fuit enim:*

*Dei filius  
Pacis mediator  
Animarum sponsus  
Regni gratie restaurator  
Saluandorum redemptor.*

Això fa pensar que la influència del gran teòleg espiritual, crec que prou demostrada en la VCE, s'estén igualment al PS.

Enclouré en aquestes notes, de manera més succinta, alguns capítols de tema marià i un de dedicat a sant Josep que completaran aquestes cales. No puc encabir ara tot el text comentat, sinó només les referències més necessàries.

L'esquema de la vida de Maria que Eiximenis dóna en el c. 10 (PS, p. 113) és un *ordo* rimat (*Praedestinata, figurata, praemonstrata*) que recorda l'esquelet orgànic del tractat de mariologia contingut en el llibre III de la VCE i la pregària franciscana de la Corona<sup>11</sup>. Al c. 11, 4-5: *Nondum erant abyssi* (Prov, 8, 24), és de clara procedència litúrgica, ja que és pres de l'epístola de les misses marianes. Al mateix capítol 11, 18, hi ha incorporat un verset de l'himne marià *Ave maris stella (Monstra te esse Matrem)* i es repeteixen nombroses *figurae* de Maria que també explica la VCE, II, c. 8, i d'altres.

El capítol 12 és una lloança de la Verge centrada en el nom de Maria: *Maria enim voluisti eam vocari, quia illuminatissima exstitit ac illuminatrix saeculi; et mare amarum, quia summis et altissimis doloribus fuit plena* (4-6), i sembla exigir un comentari que cridi l'atenció sobre la coincidència amb la VCE, II, c. 24: «Com la Gloriosa estech per Déu diversament nomenada», on llegim: «nostre Senyor manà a l'àngel qui la denuncià al pare et a la mare, que·ls digués que li posasen nom Maria, e açò per tres misteris tancats sots aquest sanct nom, qui altament convenien a la Gloriosa. E los dits misteris pots veure si atens a tres interpretacions que ha aquest sanct nom Maria, car ell vol dir il·luminada, il·luminant e mar amargosa». El llarg comentari d'aquestes tres denominacions marianes omple els c. 24-32 de la VCE, aquest darrer destinat a raonar de quina manera l'ànima de Maria era «mar de grans dolors».

Afegiria encara que als lectors cultes del PS no els devia passar per alt l'aprofitament, molt pertinent, d'un verset del *Te Deum* al·lusiú al misteri de l'Encarnació (PS, 12, 11), també relacionable amb els comentaris de la VCE, III, c. 107, que glossa l'arapament de Maria, meravellada «de aquella tanta dignació de la sobirana clemència [...] qui axí avia exaltada aquella creatura ab si unida [...] e tot açò havia tancat dins

11. Vegeu *Studia Riquer*, II, pp. 113-114.

lo ventre d'una fembra. Per què lavòs dava una exclamació a Déu, la qual la sancta Església canta, qui diu axí: *Tu ad liberandum suscepturum hominem, non horuisti Virginis uterum*. E volia dir axí la Gloriosa: O senyor! E qui pot estimar la tua tanta pietat e bonea, que tu, perquè reemeses l'om no has avorrit d'estar tancat nou mesos dins lo ventre d'una simple e pobra fembra!»

[20] *De consensu matris Christi in opus incarnationis*

- Ecce ancilla domini, quae mater est domini et sponsa domini et socia domini pretiosa; cuius consensus in dominum *fuit totae aeternitati acceptior quam omnia merita praecedentium et sequentium patrum*. Movit enim ad consentiendum hinc sacratissimo operi immensa influentia trinitatis, propria plenitudo gratiae ac sapientiae eius, cum tota virtuali multitudine suae animae pretiosae tendente in salutem nostram, merita et clamores angelorum et patrum vivorum et in limbo, quorum voces gerebat Gabriel paranympus.
- 5
- 10 O si vidisses reginam gratiae post conceptum et illam scires, stuperes transcender. Nam licet prius esset sanctissima, tamen Christo concepto ascendit ad incomparabiliter maiorem et quasi ad inaestimabilem gratiam sanctitatis. Nam in eius sacratissima anima est dilatatio facta omnium donorum caelitus acceptorum. Scientia etiam divinorum cum augmento
- 15 caritatis et gratiae est notabiliter dilatata. *Datur etiam ei princeps caelestis ad reverentialem tanti thesauri custodiam associatus per angelos mille, quia praedictum fuerat: Mille clipei pendent ex ea omni armatura fortium*. Omnes virtutes erant in ea, in actu facientes illi novum et continuum convivium.
- 20 *Amor tamen prae ceteris sic incanduerat illam ut videretur tota ignis, non urens, sed in Deum eam inaestimabiliter levans; numquam propter opus exterius, imo nec propter dormire, a contemplatione cessans*. Quid igitur nos tantilli, quid amore pusilli, de gloriosa virgine non magna sentimus, cum eam maximus filius maximam fecerit in caelo et in terra?

20.17 clipei, Ct 4:4 armatura Ct, 4:1, 24 in coelo Mat, 6:10

Si fem un salt una mica «ad libitum» al c. 20, *De consensu Matris Christi in opus incarnationis* (PS, pp. 118-119), no per això desapareixen les coincidències. Així: *Cuius consensus in dominum fuit totae aeternitati acceptior quam omnia merita praecedentium et sequentium patrum* (PS, 20, 2-3) és equivalent a: «lo dit consentiment de la Gloriosa en aquesta sancta Incarnació del Fill de Déu estech a Déu acceptable e plasent que més meresch ella en lo dit consentiment que tots los màrtirs, confessos e vèrgens meresqueren jamés» (VCE, III, c. 69). Les raons adduïdes són les mateixes: *Movit enim ad consentiendum [...] operi immensa influentia trinitatis, propria plenitudo gratiae ac sapientiae eius, cum tota virtuali multitudine [...] merita et clamores angelorum et patrum vivorum et in limbo, quorum voces gerebat Gabriel paranympus* (PS, 20, 4-9). O com diu Eiximenis en pla català: «Al dit consentiment la movia e la inclinava infinita influència de la divinal caritat [...]. Segonament, car lo dit consentiment exia de la sua alta voluntat, ornada de plenitut de gràcia, e de tota virtut [...]».

Terçament, la moch a consentir les sol·picacions de totes les jerarchies celestials [...] e suplicacions dels sancts Pares, e encara, los crits d'aquells qui eren en lo lim d'infern [...]. Quartament, la movia lo dit àngel Grabriel» (*loc. cit.*).

A partir de la ratlla 10 fins a la 15, Eiximenis resumeix alguns punts del c. 102 de la VCE, III, i més avall, on diu: *Datur etiam ei princeps caelestis ad reverentialem tanti thesauri custodiam associatus per angelos mille, quia praedictum fuerat: Mille clipei pendent ex ea omni armatura fortium* (15-17), descobrim que repeteix una autoritat aprofitada també en el c. 108 de la VCE, III: «Com a la Gloriosa estech dada lavors e dilatada la companyia angelical: Per reverència encara del dit sagrat prenyat, li és estada donada excelent custòdia d'àngels, car diu senct Bernat, exponén en un sermó aquella paraula dels *Cantichs*, *Mille clipei pendent ex ea*, que li foren donats mill àngels en sa guarda, e açò *per reverència* d'aquell gloriós Senyor que ella portava».

Destacaria encara la imatge del foc ardent: *Amor tamen prae ceteris sic incanduerat illam ut videretur tota ignis [...] sed in Deum eam inaestimabiliter levans* (PS, 20, 20-121), que sembla correspondre a: «s'inflamava per ardor d'ineestimable foch d'amor [...] tota ardent loava lo seu Fill [...] qui tot l'esperit li levava en alt» (VCE, III, c. 107). S'insinua de bell nou la influència d'Ubertí a les línies referents al dormir de Maria: *numquam propter opus, imo nec propter dormire, a contemplatione cessans* (*ibid.*, 21-22), que val tant com dir: «que Ella per son dormir jamés no perdé ús de rahó ne de franch arbitre, ni per consegüent jamés no perdé ús ne acte ne obra de merèixer» (VCE, I, c. 26. Cf. amb AVCI, I, c. 8, 32a).

El capítol 21 (p. 119) és ple de citacions ja discutides, però no hauria de passar desapercibuda la velada al·lusió a la litúrgia que crec que hi ha a la r. 5: «Deo semper acceptissima *sine omni exemplo*», on Eiximenis es fa ressò de l'antífona «sola *sine exemplo* placuisti Domino» de l'ofici de la Verge, que «canta la sancta mara Església a la sua glòria [...] e vol dir que tant plagué la Gloriosa al Senyor, e açò per la sua sobirana sanctedat e gràcia, que jamés altra pura creatura no li plach tant» (VCE, III, c. 102).

Si dels capítols amb més substància teològica passem als aparentment més descriptius o amb elements presos de la tradició iconogràfica o que criden més l'atenció pel to intimista i de participació, típicament franciscans, insistiria en els dos dedicats al part de la Verge (PS, 25 i 26, pp. 121-122). En el primer, Eiximenis demana a Maria que li indiqui les meravelloses circumstàncies d'aquell gran esdeveniment (*Quae, qualia et quod fuerunt illa mirabilia*), però allò que anota seguidament sembla que prova la persistència d'unes determinades constants ben assimilades:

1. Maria, abans d'arribar el part adora Déu agenollada i embolcallada d'una llum celestial: *genuflexisti et adorasti [...] O quam mirabilis fuit illa lux elevatis sursum oculis et manibus, coepisti coelestia dona sentire* (PS, 25, 7-11): «S'agenollà en terra, levant les mans e los hulls al cell, e lavors la sua sancta ànima entrà per l'abis de les celestials consolacions [...] Ella estech circuïda entorn de lum gran» (VCE, IV, c. 5).

2. Maria va restar materialment intacta. Crist va sortir com un raig de sol travessa una vidriera, i fou col·locat pels àngels en mans de la Verge: *Exivit igitur de te divinis-simus dominus, tamquam radius solis per crystallum sine omni laesura transiens... et in tuis manibus angelico mysterio collocatus* (*ibid.*, 15-17 i 26, 9-10): «lo Fill de Déu,



passant e ixent d'Ella ensenyà hús de la dot de glòria qui s'apella impassibilitat, car *axí passà per Ella axí com la lum passa per lo crestall [...]*; los dits prínceps angelicals prengueren lo Salvador [...] e l possaren en les mans de la Gloriosa» (VCE, IV, c. 6)<sup>12</sup>.

3. Plena d'un goig inefable Maria rentà l'infant amb la pròpia llet i l'embolcallà, ajudada pels àngels: *spiritus tuus exultavit inaestimabiliter [...] et tuo sacratissimo lacte eum diligentissime abluisti [...] illum adiuvantibus et cantantibus angelis reclinasti (ibid., 17-20 i 26, 17-20)*: «ach lo major goig que jamés d'abans havia agut [...] e lavà'l ab la sua let, e lavat e exugat, los àngels li donaren los drapallets [...] e lavors la Gloriosa enbolcà'l [...] e [...] la Gloriosa reclinà lo Senyor» (VCE, IV, c. 6).

El capítol 26 del PS repeteix aquests punts essencials, però afegint que Maria havia advertit Josep del que passaria (1-2 i VCE, IV, c. 3), i que no hi hagué comares (*omni obstetrice sublata*, 9 i VCE, IV, c. 6: «com aquí no agués madrina ne·y fos mester»). Especifica que l'hora fou la de mitjanit amb una coneguda antifona de les matines de Nadal: «*Dum medium silentium tenerent omnia, et nox in suo cursu medium iter perageret, omnipotens sermo tuus, Dominus, a regalibus sedibus venit*» (PS, 26, 7: *Et dum medium silentium tenerent omnia*: «com vench al punt de la mitja nit», VCE, IV, c. 5).

Mereix especial esment el tractament que rep el patriarca sant Josep en el PS, tractament que no pot sorprendre gens el lector de la VCE. Ubertí ja havia dedicat un petit tractat a glorificar la figura del patriarca, al qual Joan Olieu, cap dels espirituals, tenia especial devoció. Aleshores el culte josefí no era gaire estès, i fins al 1399 el capítol general d'Assís no va aprovar la missa i ofici del sant<sup>13</sup>. Per això és evident que Eiximenis fou un dels primers divulgadors d'aquesta devoció franciscana en el nostre país, influït, crec, per la lectura de l'AVCI d'Ubertí (II, c. 6, 123-124). El millor sistema de fer remarcar els punts de contacte és, potser, copiar ací un fragment inèdit de la VCE, IV, c. 12, intercalant-hi una numeració que subratlli els punts més importants:

Sàpies que la sanctetat d'aquest sanct Josep estech fort gran, (1) qui *per Déu fon elegit ésser nodriç* (2) *e especial servidor*, mentre visqué, *del seu benauyrat Fill*. E com altre testimoni no aguéssem de la sua sanctetat sinó (3) *com tant de temps estech ensemps ab lo Senyor e ab la sua sancta Mare en una casa matexa*, açò és suficient rahó a nós de creure fermament que ell fou hom d'excel·lent santedat e de gran perfecció. (4) No res menys nos deu provocar a tots a aver a ell gran amor e afecció e reverència, quant sabem que ell *lo portà sovint e·l deportà* e lo nodrí longuament, (5) *e meresch ésser estimat* comunament per les gents ésser pare del Salvador; qui per ell soferí prou afany en esta vida (6) e és per lo Senyor posat en paradís entre los majors patriarches, axí com estech en aquest món admès e appellat als seus grans secrets e de la sua gloriosa Mare.

12. Comparança molt difosa gràcies als famosos *lucidaris*. Vegeu Richard P. KINKADE (ed.), *Los lucidarios españoles*, Madrid, 1968, c. 13, p. 113: «Como pudo santa María fincar virgen en después del parto».

13. Consulteu A. EMMEN, «La doctrine joséphologique de P. J. Olieu», *Cahiers de Joséphologie*, XIV (1966), 209-270, i Pedro DE ALCÁNTARA MARTÍNEZ, O.F.M., «La josefologia de Ubertino de Casale, O.F.M.», dins *S. José en los XV primeros siglos de la Iglesia. Actas del Simposio Internacional de Roma 1970*, Valladolid, 1971, pp. 336-359. També *Studia Riquer*, II, p. 129 i nota 40.



És, poc més o menys, el mateix que Eiximenis va recollir en el text llatí del PS, i ho faig remarcar alterant una mica l'ordre dels punts a fi d'adaptar-lo al text precedent:

1. Ipse enim *electus fuit a domino ut esset nutricius eius* (PS, 27, 2-3).
2. *Servitia familiaria et infantilia Christi ipse cum summa reverentia [...] peregit* (*ibid.*, 11 i VCE, III, c. 59).
3. *O quanta fuit puritatis et sanctitatis, qui tanto tempore in domo pauperula cum tali filio et matre convixit!* (*ibid.*, 15-17 i VCE, III, c. 60).
4. *Portabat ipsum dominum laetantissime, et ei ut puero in summa laetitia colludebat* (*ibid.*, 9-10 i VCE, III, c. 60).
5. *Ille enim titulum paternitatis putativae habuit super dominum Jesum [...] Ipsi verebatur Christus in publicum ut patri, et eum patrem vocabat* (*ibid.*, 4-7 i VCE, III, c. 59).
6. *Merito igitur creditur a domino factus eximius patriarcha [...] qui in patria pie creditur stare iuxta Christum et habere a domino honorem specialem* (*ibid.*, 13-20 i VCE, III, c. 60).

El PS afegeix encara un parell més de punts, també corroborats pel text català de la VCE:

7. *Ipse enim virgo semper exstitit et verus maritus virginis* (*ibid.*, 13-20): «Qui estech ver marit de la Gloriosa [...] era verge elet» (VCE, IV, c. 86, i III, c. 59).
8. *Saepe adorabat in secreto Christum et eum flexis genibus exorabat [...] sciebat esse verum Deum* (*ibid.*, 12-14): «dintre casa, certes hores la Gloriosa e Josep l'adoraven agenollats en terra, axí com a ver Déu» (VCE, IV, c. 95).
9. *Qui totam genealogiam Christi ultimo terminavit, ut refertur Matthaeus* (*ibid.*, 18-19): «que la patriarcal e conjugal dignitat foren acabades en aquest sanct Josep. E per rahó d'açò *senct Matheu* en lo primer capítol de son Evangeli *la linyia e genalogia de Jesucrist termena en aquest sanct Josep*» (VCE, III, c. 60).

No acaben ací ni de molt els punts de contacte, però m'agradaria imaginar que les cales fetes suara demostren que, en efecte, cal considerar l'obra llatina i la catalana d'Eiximenis com dues cares complementàries d'una mateixa moneda, i que l'estudi de cada una d'aquestes cares es beneficiaria considerablement d'un bon coneixement i domini de l'altra.



## LA PREDICACIÓ VICENTINA: TÈCNiques NARRATIVES DRAMÀTIQUES RELACIONABLES AMB L'ART DE MEDITAR

La limitació d'espai i/o del temps d'exposició disponible té l'avantatge de fomentar la concentració temàtica. I encara que són molts, com és obvi, els aspectes interessants de la predicació vicentina, he considerat convenient de fixar l'atenció, amb unes pinzellades ràpides, en un tema que em sembla mereixedor d'un estudi més detingut, ja que obliga a replantejar-se, o almenys a matisar, una idea força estesa sobre el caràcter més aviat rígid i poc amable de sant Vicent Ferrer. Un sant que se sol presentar com a predicador de la por, amb una fixació monotemàtica en la fi del món, l'Anticrist i els anomenats novíssims, en especial els tres de caire més negatiu, com ara la mort, el judici i l'infern.

Encara que és ben cert que durant la darrera etapa de la seua vida, sant Vicent va assumir el paper de nunci del final apocalíptic que creia imminent, no ho és menys que el nucli principal del conjunt dels sermons conservats és essencialment evangèlic, o siga cristocèntric, i que allò que essencialment es proposava, era presentar al poble creient el gran model de vida cristiana que és el mateix Crist<sup>1</sup>.

La predicació vicentina, incidix per regla general en l'explanació moral, topològica i anagògica, és a dir eminentment doctrinal, dels texts litúrgics de la missa o festivitat del dia, en especial de l'evangeli (i també, amb menys freqüència de l'epístola o de la vida del sant que hom commemora)<sup>2</sup>.

1. El present treball s'ha enllestit en el marc del Projecte HUM2005-06110-C02 de la DGICYT, del MEC, centrat en l'IIFV i el Departament de Filologia Catalana de la Universitat de València. Vegeu el bell volum *A Christology from the Sermons of S. Vicent Ferrer of the Order of Preachers, Selected and translated by S.M.C.*, Londres, Blackfriars Publications, 1954, preparat a partir de l'edició llatina de Rocaberti. És ben memorable la coneguda manera com S. Vicent posa èmfasi en esta preferència, en el sermó dedicat a Sant Pau que porta precisament el tema paulí: «*Notum uobis facio Euangelium*» (Ad Gal, 1), on llegim: *La 2<sup>a</sup> clàusula: «predicare Euangelium»; no diu «Virgilium», ne «Ouidium», set «Euangelium», car les doctrines poeticals no salven les ànimes... XXXI. De Sancto Pavlo; II, 55. Faig servir d'ara endavant l'edició de SANCHIS SIVERA, J. i SCHIB, G. (eds.), *Sermons de Sant Vicent Ferrer*; 6 vols., «ENC B», Barcelona, 1932-1988; II, 1934, p. 56.*

2. «Bona gent: huy vos preycaré del **sant Evangeli de aquesta dominica present**, si plau a Déu; haurem moltes bones doctrines» (XXIX Dominica II post Trinitatem; II, p. 33); «Bona gent: tots los preychs que yo he fets en aquests setmana **són stats de l'evangeli, e aquest serà de la epístola**, matèria molt moral» (LVII, Fferia Va. Post Dominicam VII Post Trinitatem; III, 1975, p. 15). «Lo sermó de huy **serà de la santa Epístola**, majorment que conté moltes bones doctrines» (XXXV Sabbato [post Dominica m II post Trinitatem; II, p. 87). «**Aquesta festa present** és appellada la festa de sent Pere e de sent Pau» (XXX, Beati Petri Apostoli; II, p. 45). «La sancta mare Sglésia **huy per tot lo món fa offici** de mossènyer sent Pau, e **yo, conformant-me ab la Església, preycar-vos he de sent Pau**, e haurem molt bones rahons speculatives e morals. Ara veus a la letra què vol dir aquesta paraula proposada» (XXXI De Sancto Pavlo; II, p. 55); «Ara veus aci a la letra. Mas, yo la us vull declarar anagògice. Què vol dir? Ab «ana» quod est «sursum» et «goge» quod est «ductio»: quasi

La majoria de sermons paguen tribut als esquemes aleshores tradicionals, exigits per la tradició de les anomenades *Artes praedicandi*. Això subordina la semàntica del discurs i el nivell literal a una estructura artificiosa, derivada de la divisió i subdivisió del tema. Tal estructura sembla més aviat restringir el natural desenvolupament de l'argumentació. Tanmateix, tot i aquestes limitacions formals, en alguns dels sermons conservats la predicació presenta una característica força interessant: es constituïx, de manera ben premeditada, en una interessant narrativa oral, sovint dramatitzada, sobre la vida i la mort de Jesucrist, on la verge Maria i els apòstols tenen també un paper molt important.

El sant, que podia predicar diversos sermons per dia durant diversos dies en una mateixa localitat, organitza a vegades la seua predicació de manera que cada sermó s'estructure com una unitat narrativa independent però al mateix temps perfectament connectada amb la precedent i amb la següent. Aprofita l'episodi referit a l'evangeli del dia, però presentant-lo també com a part d'un *continuum* o història continuada molt més llarga i complexa que va així distribuïnt o repartint en porcions, com si foren els episodis o capítols d'una sublimada èpica o novel·la d'aventures. D'aquesta manera crea en el seu auditori una deliberada tensió emotiva i una forta curiositat basada en una vertadera exigència de continuïtat. Satisfèia així i tenia molt present les naturals expectatives i la psicologia d'un públic que en el fons reaccionava, més o menys com solia fer-ho quan escoltava la *performance* o actuació interrompuda d'un joglar o recomptador de noves o de cançons de gesta, o quan seguia, en els carrers i places de les ciutats medievals, les representacions públiques del teatre religiós, que desplegaven cíclicament i en escenaris múltiples els episodis més importants de la història sagrada, o com fan encara ara els lectors de les novel·les per entregues i els *fans* de sèries televisives esperades amb curiosa anticipació<sup>3</sup>.

---

«sursum ductio», ço és: que quan hom diu o parla espiritualment, spon hom de la glòria del paradís. Veus aci anagogia què vol dir» (XVI. Feria V [post Pentecostes]; I, p. 184. Repetit al sermó CV Fferia IIa; IV, 1977, p. 103. També XXVIII Sabbato [Post Dominicam i post Trinitatem]. II, p. 29: «La.III. a mes és sapiencial; açò és la santa Scriptura. E són tres viandes. La primera és anagogia, que vol dir o espon allò que hom ha a creure; la 2ª vianda és al·legoria, que vol dir quan hom diu o parle de allò que hom a fer; la 3ª vianda és tropologia, quant l'om diu e parle de allò que hom ha a viure. Mas vosaltres, llechs, no podeu mengar de aquesta vianda, sinó los mestres en theologia e los grans clergues e bachellers, e vosaltres no, per ço com no sabeu entendre la Scriptura [...] mas vosaltres, llechs, qui no sabeu legir, menjau de les miques que cahen de aquesta mesa sapiencial.») El sant explica els «secrets» «enteniments» o «interpretacions», que hi ha en cada pas evangèlic o bíblic, que glossa o explica a aquests nivells superiors de lectura espiritual intel·ligible als llecs. La fórmula sol ser: «Ha-y molts secrets» (II, p. 39); «Ha-y secret moral» (II, p. 89); «Ací hi ha secrets» (III, 15). «Faciamus hinc punctum et **intremus secretum moralem**; Et hic faciamus punctum, et **veniamus ad secreta**; et **modo veniamus ad secretum**» (In loco de Cessa, feria Va, *Sermonario de San Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia* (SAVF), estudi i transcripció de F. GIMENO BLAI i M. L. MANDINGORRA LLAVATA, traducció de F. CALERO CALERO, València, Ajuntament de València, 2002, núm. 35, pp. 151-153). «Aquesta paraula [...] ha dos enteniments: lo primer és literal [...]; lo segon serà moral [...] Ara moralment» (XXX. Beati Petri Aposto; II, pp. 45; 47).

3. «Eri vobis predicavi de passione et morte sacramenta Christi quam sustinuit eri, sed hodie predicabo quomodo eius anima quando recesit a corpore ubi accessit» (SAVF, núm. 30, p. 132). Establert el lligam entre la mort i la baixada als Infèrns o *Harrowing of Hell*, el sermó següent, núm. 31 és sobre la Resurrecció (*ibid.*, pp.136-39), a este en seguiran d'altres (núm. 32-33-34-35-36, etc.) sobre les aparicions de Crist re-

Hi ha així en aquests sermons un nucli narratiu evangèlic, o *història* de gran densitat humana i emotiva, de manera que tals materials, seriatos i complementaris sobre la vida i passió de Jesucrist, resulten ser un obligat complement oral d'un important tipus de literatura escrita: les anomenades *Vitae Christi* (VC) o vides de Jesucrist, el gènere que millor resumia a tots els nivells la història del fill de Déu encarnat. Allò essencial de tal tipus de literatura religiosa era el fil o nucli narratiu, establert tot partint d'una concordança o versió sintètica dels quatre evangelis, amb el sistemàtic aprofitament afegit d'una glosa contínua bastida a partir dels quatre nivells d'interpretació exegetica aleshores en ús (literal, al·legòric, moral o tropològic i anagògic), que assimilava els comentaris patristics més oportuns. El model més extens el trobem molt ben representat en la VC de l'anomenat *Cartoixà*, traduïda al valencià per Joan Roís de Corella<sup>4</sup>.

A aquests ingredients bàsics s'hi afegien encara alguns altres de ben saborosos, destinats a endolcir i fer més agradable als oients la història narrada i que eren, potser, els que més cridaven l'atenció i commovien el poble senzill. Em referisc a un tipus de temes i motius de caràcter més aviat pintoresc i emotiu que es basen en una literatura piadosa destinada a fomentar una meditació contemplativa, preconitzada per algunes de les obretes apòcrifes més divulgades de l'edat mitjana, i en llibres de devoció com ara les *Meditationes vitae Christi* (MVC) i les *Meditationes passionis Christi* (MPC)<sup>5</sup>.

---

suscitat als deixebles i a Maria Magdalena, i els fets posteriors que culminen, d'acord amb el mateix cicle litúrgic, en la gloriosa Ascensió, l'Assumpció de Maria i la vinguda de l'Esperit sant (*ibid.*, pp. 140, 147, 151, 156, etc.).

4. Vegeu A. G. HAUF, «La *vita Christi* de Fr. Francesc Eiximenis com a Glossa Evangèlica», dins G. COLÓN, et alii (eds.), *La Cultura Catalana en projecció de futur. Homenatge a Josep Massot i Muntaner*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2004, pp. 253-289 (amb més bibliografia sobre el tema). També A. G. HAUF, *La Vita Christi de Sor Isabel de Villena como arte de meditar. Introducció a una lectura contextualitzada*, València, Biblioteca Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Esport, 2006, llibre que acompanya la *Vita Christi*, edició facsímil, València, Biblioteca Valenciana, Generalitat Valenciana, 2006. Fa vergonya haver d'anotar que no tenim cap edició moderna del text del *Cartoixà*, una mancança a la qual l'AVL tracta afortunadament de donar solució. Només puc remetre ací a un útil facsímil del quart volum, al qual hom ha donat un títol en realitat confusionari: LUDOLPHUS DE SAXONIA, *Meditationes vitae Christi* (en valencià). *Lo quart del Cartoixa armançat per Johan Roic de Corella*, València, Lope de la Roca, 6 novembre 1406, València, Ajuntament de València, col·lecció «els clàssics valencians», 1998. El facsímil va acompanyat d'una introducció de J. J. CHINER, més aviat centrada en la biografia de l'autor, i que per consegüent no toca cap dels temes fonamentals que planteja esta importantíssima traducció, tant a nivell de llengua com, especialment, de contingut.

5. No hi ha encara cap edició crítica de les MVC, cosa no gens d'admirar degut a l'elevadíssim nombre de manuscrits i de la complexitat de la tradició, que ens ha arribat en diverses versions de desigual llargària. S'ha de llegir encara el text llatí en la transcripció d'A. C. PELTIER (ed.), *Bonaventurae Opera Omnia*, París, 1868, vol. 12, pp. 509-630, encara que fa temps que aquest llibre no es considera eixit de la ploma del Doctor Seràfic. Es pot llegir també en la versió anglesa d'I. RAGUSA, en l'edició d'I. RAGUSA i R. G. GREEN, *Meditations on the Life of Christ. An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century Paris*, Bibliothèque Nationale Ms. Ital. 115, Princeton, New Jersey, Princeton University Press. El llibre no s'ha de confondre, de cap manera, amb la VC del Cartoixà (VCC), calaix de sastre que aprofita de manera sistemàtica fragments sencers de les MVC i de molts altres autors! La part de les MVC que tracta de la passió i mort de Crist, va circular de manera independent amb el títol de *Meditationes passionis Christi*. Hi ha qui defensa que es tracta del nucli original de les MVC. D'altres mantenen la tesi contrària, o siga, que és una part extreta del conjunt de les MVC que va circular de manera independent degut a l'especial interès de la temàtica. Hom

Aquests llibres, vertaders *bestsellers* de l'edat mitjana, fomentaren i divulgaren la pràctica d'omplir els buits que deixen els texts canònics, a força de crear una sèrie de relats complementaris procedents, bé de l'àmbit de les nombroses revelacions o contemplacions que circulaven arreu i que hom atribuïa a persones de reconeguda devoció, o bé d'una pietat popular de feia temps creadora d'un considerable fons llegendari, com ara el procedent dels anomenats evangelis apòcrifs i similars.

Les VC, a més d'aprofitar al màxim tots aquests recursos, també havien assimilat els registres d'una litúrgia amb la qual la gent ja estava ben familiaritzada, de manera que tant els himnes de les festes com els text del psalteri podien ser utilitzats per a la creació d'una fascinant escenografia imaginària que projectava a l'àmbit religiós els elements d'una fastuosa teatralitat.

No oblidem que existia de fet un teatre religiós destinat a plasmar en la realitat quotidiana del carrer, i en escenaris múltiples tota la *història de Déu*, des del disseny diví de crear un home destinat a ser redimit, fins al *gran finale* escatològic del judici universal. El poble s'agradava del teatre, i aquesta teatralitat no solament era assumida, com ja s'ha assenyalat, en la rica gesticulació i entonació que acompanyaven l'enunciat del missatge oral de la predicació, sinó també en fragments antològics dels sermons on els personatges de la història presentada a l'auditori són descrits pel predicador a partir d'un esquema dialògic on ell mateix arriba a assimilar diverses veus i entonacions de forma alternant.

Heus ací un tret importantíssim dels sermons, coincident amb una de les característiques més interessants de la narrativa escrita per autors com Eiximenis o sor Isabel de Villena, però que ja trobem en *l'Arbor vitae crucifixae Jesu Christi* (AVCI) d'Ubertí de Casale<sup>6</sup>, i que molt sovint ja depenia al seu torn, de sermons ja integrats en la litúrgia, de manera que resulta evident tot un sistema interactiu d'influències mútues, sense que resulte fàcil discernir què fou abans, si el sermó oral o la imaginària teatralitat de la meditació escrita.

Siga com siga, allò que cal destacar és que aquest tipus de meditacions i aquesta manera d'entendre la pietat, eminentment popular, ja que va dirigida a l'esfera emotiva, o afecte, més que no al concepte, és generalment associada amb el carisma franciscà més que no amb el dominicà, i ja he al·ludit, *passim*, a algunes de les obres més característiques, com ara les MVC/MPC tradicionalment relacionades amb el gran teòleg de l'escola franciscana, sant Bonaventura. Les dos grans VC del nostre àmbit literari, són

---

pot consultar M. J. STALLINGS (ed.), *Meditationes de passione Christi, olim S. Bonaaventurae attributae*, Washington, 1965; L. AMORÓS, *et alii* (eds.), *Meditationes de passione Jesu Christi*, dins *Obras de San Buenaventura*, vol. 2, edició bilingüe, Madrid, BAC, 9, 1957, pp. 738-821; A. G. HAUF (ed.), *Contemplació de la passió de Nostre Senyor Jesucrist*, text religiós del segle XVI, Biblioteca Escriny de textos medievals breus, 6, Barcelona, Edicions del Mall, 1982. Hi ha, en avançat estat de preparació, una edició del text complet de les MVC publicat a Montserrat al principi del s. XVI, que porta el títol de *Vita Christi del Seraphic Doctor Sancti Joan Bonaventura*, traduït de llatí en romanç, a gran utilitat dels devots qui en la vida y passió de nostre Redemptor contemplar desigen, per un devot religiós de Montserrat de la orde de sanct Benet, s. d. (VCSD).

6. Ubertinus de CASALE, *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*, Venècia, Andrea de Bonetis de Papia, 1485. Reproducció fotostàtica amb introducció de Ch. T. DAVIERS, «Monumenta politica et philosophica rariora», serie I, numerus 4, Tori.

també degudes a membres del primer i del segon orde franciscà: Fra Francesc Eiximenis, i Sor Isabel de Villena<sup>7</sup>. Per això és ben de remarcar la tonalitat d'alguns sermons vicentins, on el sant sembla deixar-se portar per este *penchant* afectiu.

Crec que la millor manera d'explicar allò que tracte de dir és en primer lloc: a) la de brindar algun exemple més representatiu d'aquest tipus de discurs d'evident teatralitat, allistant també després b) alguns exemples més aïllats on, encara que siga d'una forma més ocasional, el sant predicador ens sorprén amb fragments antològics, d'una paleta tan intensa i colorista que recorda clarament el registre *naïve* emotiu de la millor tradició franciscana de les MVC.

## 1. ELS SERMONS COM EPISODIS NARRATIUS I COM A REPRESENTACIÓ TEATRAL

### 1.1. Teatralitat narrativa compartida amb els text de Les Meditacions

Si ens fixem en els sermons sobre l'Ascensió del Senyor (S, II; 1, pp. 27-34 i ss.), comprovem que el primer pren fonament a nivell literal en el mateix evangeli (*segons recompta sent Luch*, 24, 33ss. e *los evangelistes*, Mc, Io 7), condimentat amb uns tocs personals i un diàleg en estil indirecte que no trobem en els texts canònics adduïts, perquè és fruit d'una devota imaginació. És el cas, per exemple, de la consulta que fan els apòstols a la verge Maria:

e los apòstols anaren a la verge Maria e a les altres santes dones que eren ab ella, pensat, tots plorosos. E quan la verge Maria veu que axí venien tots plorosos e trists, dix-los: «Oo, mos fills! **E per què plorau, que ara mon fill ja és resuscitat?»** E ells digueren-li: «Verge Maria, doldre-y ha, que ara vostre fill nos és aparegut, e ha'ns dit que se'n vol muntar alt al cel». **E la Verge respòs: «E no'l veurem pus?» Sí, beneyta, que al mont de Olivet nos apparrà. E anaren a mont Olivet la verge Maria ab los apòstols, e altres santes dones, e dexeables, a manera de professó, invisible als de la ciutat, e ascí se ordenaren.** E Jesuchrist vench en mig d'ells, ab tots los sants pares e tots los àngels, saludant primer a la verge Maria: «Mare mia, pax uobis»: e après als apòstols, etc. **E veus que la verge Maria dix a son fill, quan se'n volie partir: «Hee, mon fill! E feu-me tanta de gràcia que me'n vaja yo ab vós, alt al cel». «O, mare mia, encara haveu vós a romandre en aquest món per reformar la fe en los corages de les gents!»**. E per ço, quan los apòstols preycaven e algú se llevave contra

7. Hi ha una edició provisional de cinc dels deu llibres d'aquesta obra monumental en A. G. HAUF, *La Vila Christi de Fr. Francesc Eiximenis (1340?-1409), y la tradició de las vitae Christi medievals*, Universitat de Barcelona, tesi doctoral, 1976, 2 vols. Vegeu també Isabel de VILLENA, *vita Christi*, ed. i selecció A. HAUF, Barcelona, «MOLC», núm. 115, Ed. 62 i La Caixa; Isabel de VILLENA, *Vita Christi*, ed. R. MIQUEL I PLANAS, Barcelona, Biblioteca Catalana, 1916, 3 vols. També Isabel de VILLENA, *Vita Christi*, ed. facsímil, València, Del Sènia al Segura, 1980; Isabel de VILLENA, *Vita Christi*, ed. J. ALMIÑANA VALLÉS, València, Ajuntament de València, 1992, 2 vols. D'ambdues obres hi ha edicions crítiques anotades en avançat estat de preparació.



ells, venien a ella, e ella los responia contra aquelles errors que tenien [...]. Aprés santa Maria Magdalena dix: «Hee, senyor! E vaja-me'n yo a vós, **que he venut tot ço que havia per amor de vós**». Dix Jesuchrist: «No encara, que no és hora»

El nucli dialogal i la idea eix es corresponen en bona part, encara que no de manera literal, amb l'estil i el contingut de les MVC<sup>8</sup>:

*Unde suspirans cum lacrymis rogabat, dicens: Fili mi, si discedere vis, ducas me tecum. Dominus autem consolatus eam, dicebat: Rogo, mater charissimam ne feras moleste discessum meum, quia vado ad Patrem. Te autem remanere hic expedit ad tempus, propter confirmandos credentes; postea veniam ad te, et assumam te ad gloriam meam [...].* Dominus autem eam et Magdalenam, et alias consolabatur [...] Tandem dicit eis, quod exeant in montem Oliveti, quia inde volebat ascendere, et tunc disparuit ab eis. *Mater ergo et omnes alii sine mora iverunt ad dictum montem [...]* et ibidem iterum apparuit eis Dominus, [...] Similiter et discipuli ejus dicebant: *Domine, pro te dimisimus omnia, esto memor nostri.*

*Cfr.* amb: sa mare gloriosa [...] dix a son fill semblants paraules: **O Senyor, fill meu Jesús, si de ací vos haveu de partir, suplique-us que-m consentiau que ab Vós vaja. A la qual responen lo Senyor, aconsolava-la ab semblants paraules: Suplique-us, mare caríssima, no vulau pendre tristor de ma partida, car jo me'n torne al meu pare. Vós, senyora, cové que resteu ací algun temps, per a confirmar als creents [...].** Finalment digué'ls que hisquessen al mont Olivet, perquè de allí se n'havia de pujar, [...]. **Lavors la Mare de Déu e los altres deixebles anaren al mont Olivet en continent** (VCSD, ff. 194v-195<sup>r</sup>).

No trobareu ni aquesta situació ni cap d'aquests diàlegs en els texts canònics, i és evident que el predicador fa ací i en molts d'altres llocs similars, ús d'una tradició imaginària ja ben establerta i que ho fa amb un registre populista, que marca la situació extrema de tensió afectiva en el comiat entre persones, en especial la Mare i Maria Magdalena, que ocupaven un lloc d'especial prelació amb Crist.

Ara bé, uns sermons més avall, en el corresponent al dissabte després de l'Ascensió (I, pp. 55-56), S. Vicent reprén el tema de la pujada de Crist al cel. La tècnica emprada és la d'extraure de la història evangèlica quatre idees nuclears sobre aquest portentós ascens, a fi de bastir una divisió d'un tema basat en el sentit moral i anagògic dels mots clau *ciutat celestial*. El cinqué punt d'aquesta divisió tracta de la *glòria solemniat*:

8. L'anònim autor de les MVC (c. 97, p. 624), reclama una especial concentració en els fets d'esta festa: «*Circa dominicam ascensionem te vigilem esse oportet, ut si unquam tot mentis conatu te praesentem exhibuisti verbis et factis ejus, nunc facias multo magis [...]. Unde verba et facta ipsius sunt attentius consideranda [...]. Conspecte nun eos bene, et cuncta que fiunt.*» Reclama la presència mental en l'escena evocada i imagina un sopar de comiat entre Crist i els seus, al final del qual té lloc un diàleg entre Jesús, Maria i Maria Magdalena. Este esquema és llargament amplifcat per sor Isabel de Villena en el seu *Vita Christi*, c. 250-258, ed. R. MIQUEL Y PLANAS, III, pp. 218-244.

La quinta semblança, etc., fou glòria solemnia. ¡O, quina honor fo feyta a Jesuchrist, [...]! Veus que Jesuchrist se agenollà davant Déu lo Pare, adorant-lo, dient-li: *Pater, manifestau nomen tuum* [...] (Io., ·XVII<sup>o</sup>· ca<sup>o</sup>). E respòs-li Déu lo Pare: *Tu, fili, mecum es* [...] (Luc., ·III<sup>o</sup>·ca<sup>o</sup>). «*Spiritus Domini super me*, [...] (Ysa., ·LXI<sup>o</sup> ca). Aprés al sant Sperit, e respòs-li: «*Speciosus forma pre filiis* [...] (David, psal 44<sup>o</sup> *Erucauit*). Aprés, los àngels digueren: «E nosaltres no farem reverència a Jesuchrist, senyor nostre? Certes sí». Veus que ells vingueren tot davant Jesuchrist, dient: «*Benedicció et claritas* [...] (Apo., ·VII<sup>o</sup> ca). E Jesuchrist los respòs, per manera de fer-los gràcies: «*Vos estis administratores spiritus* [...]» (Ad Ebre., ca<sup>o</sup> ·I<sup>o</sup>·). Aprés sent Johan Babbista, ab tots los del Vell Testament, dix: «E nosaltres anem a fer reverència al Senyor nostre», e digueren: «*Dignus es Domine* [...] (Apoc., 5<sup>o</sup> ca<sup>o</sup>). E Jesuchrist los respòs: «*Vos estis genus electum* [...]» (Prima Petri, ca<sup>o</sup> 2<sup>o</sup>).

Si ens hi fixem un poquet, descobrim que el text és de fet una descripció no menys imaginària que la del fragment precedent, però que contrasta amb aquell pel registre molt més elevat que s'hi fa servir. Com resulta fàcil de comprovar a simple vista, es tracta de presentar a l'auditori el solemníssim ritual de l'entrada triomfal de Crist glorificat en el cel i la seua exaltació. L'autor, partint d'una molt tènue línia narrativa, va creant una fastuosa escenografia teatral tot valent-se com a element bàsic d'una alternança de diferents veus, que expressen el sentir dels estaments que representen, i que són necessàriament imaginàries, ja que tots sabem que l'escena té lloc en un àmbit espiritual on la paraula humana seria en realitat del tot innecessària. La magnificència i grandiositat de la situació ve subratllada precisament per la circumstància que els dits personatges no s'expressen amb paraules pròpies, sinó fent servir expressions manllevades de texts bíblics, citats, a més, en una llengua, el llatí, inassequible a bona part de l'auditori, i per consegüent, creadora d'un misteriós i impressionant espai màgic. Es tracta de trossos molt ben triats, ja que alguns, com els dos primers fragments nuclears provenen de l'evangeli de la mateixa festa del dia (Io, 17, 1-11).

Sant Vicent fa servir ací una tècnica prou coneguda i molt ben utilitzada en l'AVCI del franciscà espiritual Ubertí de Casale, el qual després de posar tot un mostrari de texts litúrgics en boca dels Pares dels Llimbs que esperaven la vinguda de Crist, fa el següent il·lustratiu comentari sobre este sistema de fabricar piadoses contemplacions a fi d'estimular la meditació afectiva:

Encara que no és necessari que allí es formularen tals paraules, tanmateix la nostra devoció que no pot capir les coses divines a no ser a través de simulacres o text velats de l'Escriptura sagrada, destinats a facilitar la nostra comprensió, forma tals mots i rèpliques preses dels salms i de les profecies i **en forma un cant a fi de fomentar l'afecte [...]** En això, oh ànima devota, pots fabricar infinites adaptacions de l'Escriptura<sup>9</sup>.

9. «Licet autem ibi non oporteat esse tales voces formatas, tamen nostra devotio que divina non capit nisi circumvelationibus a Scriptura sancta ad nostram condensationem expressis, istas voces et replicationes orum prophetiarum et cantuum format sibi ad proprium excitandum affectum [...] INFINITAS

La petita escena ve marcada no només per un diàleg alternant entre els principals actants: Crist, Déu Pare, els àngels i tots els pares de l'Antic Testament representats per sant Joan Baptista, sinó pel gest, ple de simbolisme, del Fill que, en quant home, s'agenolla davant Déu Pare adorant-lo. Tal gest evoca tota una iconografia sacra, i és evident que respon a una tècnica descriptiva comuna tant a la pintura, com al teatre religiós, i a l'àmbit més lliure d'una meditació que permetia combinar a cor què vols els texts considerats més oportuns<sup>10</sup>. Sant Vicent es mou ací amb absoluta independència dels aprofitats en les MVC, però dins de la tònica marcada per aquest tipus de meditació. El mateix farà sor Isabel de Villena, en la seua amplificació, on també fa servir el fragment de l'evangeli de sant Joan de la litúrgia del dia, i ens presenta Crist, victoriós de la batalla, entrant processionalment en companyia dels Sants Pares fins a la presència de Déu Pare:

E axí tots, en ordenada e singular processó acompanyaren lo Senyor. E venint davant lo tro e cadira divinal hon la Magestat del seu Pare seya, aquella sagrada humanitat adorà lo seu Pare ab profunda reverència, dient a la clemència sua: «*Pater; manifestavi nomem tuum hominibus, opus consumavi, quod dedisti mihi ut faciam*». Volent dir: «Pare meu [...] yo só devallat en lo món [...] e [...] he manifestat lo vostre sanct nom als hòmens e complit [...] la obra de la redemptió [...] *Et ecce venio ad te: clarifica me tu, Pater* [...]». E la magestat del Pare, acceptant lo seu Fill ab sobiran delit, dix-li: «*Clarificavi et iterum clarificabo* [...] e feta profunda reverència a sa clemència, sigué en l'alta cadira dignament [...] los ciutadans de aquella gloriosa ciutat admirats [...] començaren a cantar: «*Hic est Deus noster in eternum* [...]». [...] E sa Magestat, acceptant-los ab cara molt amable, dix-los: «*Ego autem constitutus sum rex*» (VCV, c. 259; III, pp. 246-247, la meua transcripció).

El text de l'abadessa, i tot el seu llibre, que porta a extrems ben interessants la tècnica suggerida per Ubertí, ens ajuda a comprovar com són de rellevants aquests vasos comunicants entre la predicació oral i la predicació escrita, en especial les meditacions. I si en el text de les MVC i en el de la VCV hom passava de manera natural i lògica del capítol sobre l'Ascensió al que tracta el tema de la Pentecosta, també fra Vicent en

AUTEM ADAPTATIONES SCRIPTURE POTES TIBI IN HIS O DEVOTA ANIMA FABRICARE» (AVCJ, IV, 27, pp. 341- 342. Cfr. amb A. G. HAUF, *D'Eiximenis a Sor Isabel...*, 1990, p. 388).

10. Podem referir, per exemple, a la làmina del f. 2 de l'anomenat *Speculum Animae*, atribuït a Sor Isabel de Villena: *Speculum Animae Manuscrito Espanol 544 de la Bibliothèque national de Paris*, Madrid, Edilan, 1992, 2 vols., en especial vegeu A. G. HAUF I VALLS, i D. BENITO GOERLICH, *Análisis histórico-crítico del códice, transcripción y versión castellana de su texto y notas*, II, pp. 35-36, amb comentari al f. 2v de l'original: «En la pintura se representa a las tres personas de la Trinidad. El Espíritu Santo, en forma de paloma blanca y aureola con cruz, mira hacia el Padre, de cabellera canosa y sentado en la parte derecha de un doble trono cubierto con un dosel de cortinajes verdes. Va coronado con una tiara de tres coronas y con la correspondiente aureola. Su mano izquierda sostiene otra tiara de triple corona: la del Hijo, al que apunta con su diestra. Éste ha dejado vacío su trono para arrodillarse en señal de obediencia a la voluntad del Padre, expresando además con el gesto del índice la aceptación de su predestinación y de su misión redentora, simbolizada por la cruz y las insignias de su futura Pasión, mientras que con la otra mano señala a la diestra del Padre en señal de acatamiento, etc.».

mantenir-se fidel al cicle litúrgic articulava de manera coherent aquesta mateixa temàtica en els seus sermons. Així ho podem constatar en el *Sermó del dia de Pentecosta* (XII: I, pp. 133-146), on s'escenifica plàsticament la idea essencial de la pregària de la Verge que demana als membres del cenacle apostòlic que resen amb ella demanant la vinguda del Paràclit.

Sant Vicent tria molt bé els actants assignant-los el text de cada una de les pregàries centrades totes en el tema nuclear de la petició. Segons la de Villena (c. 270, III, p. 285) la Mare de Déu va demanar a tots els apòstols que resaren conjuntament el mateix verset del *Miserere* (50, 12ss.), que el dominicà només adjudica a sant Pere. El dominicà posa, a més, en boca de Maria Magdalena, un altre verset del mateix salm penitencial i evoca ací també la figura misteriosa del Llätzer ressuscitat. L'Esperit es manifesta després de la pregària de Maria: *Emitte spiritum tuum et creabuntur, et renouabis faciem terrae* (Ps., 103, 30), que és una antífona de les hores de la festa, repetida en l'Ofertori de la missa. Aquesta pregària és seguida del tro celestial descrit per l'evangeli de la missa de la festa (Act., 2, 1-11, també emprat com antífona litúrgica) presentat com la ràpida i dramàtica resposta de Crist!

«e hajau bona confiança, e metam-nos en oració». E veus que sent Pere se agenollà a hun cap de la casa ab tots los apòstols, e féu aquesta oració [...]: «*Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innoua in uiceribus meis*». Aprés Làzer, [...]féu oració [...]: «*Mitte illum de celis sanctis tuis, [...]*». Aprés, santa Maria Magdalena ab totes les dones, a l'altre cap de casa, e féu aquesta oració: «*Redde michi leticiam salutaris tui [...]*». E aprés la verge Maria se agenollà, e féu oració [...]: «*Emitte spiritum tuum et creabuntur, et renouabis faciem terre*». E tantost en lo cel fo fet hun tro, quasi responent Jesuchrist a sa mare: «¡Mare mia!» (S, XII; II, p. 145).

Aquesta efectiva teatralitat que es beneficia d'elements litúrgics com himnes, antífones, o salms la trobem arreu dels sermons vicentins. Així, sense anar més lluny, en un sermó de la vigília pasqual (SVF, núm. 30, 2002, p. 134) posa tres vegades en boca dels àngels que acompanyen Crist un verset del Ps. 23, 1, 7: *Attollite portas, principes, vestras* («Obriu les vostre portes, oh prínceps!»), contestat també repetidament pels dimonis: *Quis est iste rex Glorïae?* («Qui és este rei de la Glòria?»), *Dominus fortis, iste es Rex Glorïae* («El Senyor poderós, este és el rei de la Glòria»). Els mals esperits fugen a la tercera repetició de la fórmula, que té així la força d'un eixarm o d'un exorcisme, i deixen eixir els Sants Pares dels Llimbs, els quals saluden el seu alliberador amb una altra antífona.

I en el sermó dedicat a la festa de l'Assumpció de Maria (S, 69, III, pp. 119-120), el sant en la tercera circumstància d'aquesta gloriosa Assumpció ens brinda un altre apunt ple de potencial teatralitat, relacionable amb la tradició del drama assumpcionista, de com Crist acompanyat dels sants i àngels, «los àngels a una part, los patriarques a l'altra» va anar a la casa on era la Verge a recollir el seu esperit:

E dix axí a la verge Maria: «*Veni, electa mea, et ponam in te tronum meum, quia concupivi speciem tuam*», E ella respòs: «*Paratum cor meum Deus, Paratum cor*

*meum, quia exultavi spiritus meus»* (David, psalm [107]). E axí l'esperit donà en les mans de Jesuchrist, sens dolor. E los àngels e los sants cantaven una cantilena de exultació tal: «*Haec est que nescit thorum in delicto, habebit fructum in resurrectione animarum sanctarum*». E axí's partí Jesuchrist ab la ànima de la verge Maria e ab tots los sants e àngels, e quan foren ja alts, los Apòstols véren la ànima de la verge Maria, e cridaren: «*Quo progredieris, Domina, memor esto nostri*».

El mateix caràcter d'oratori sagrat té l'escena que descriu com el tercer dia Jesucrist amb l'ànima de la Verge va venir sobre el monument, retornant l'esperit al seu cos mort. De bell nou el sant predicador ens transcriu, com si fóra un guió teatral el diàleg entre Crist i Maria. D'una banda: «*Surge et propera, amica mea, surge et surrexi*» («aixeca't i apresca't, amiga meua, aixeca't i ressuscita»), calcades del *Càntic dels càntics de Salomó*, però també assimilades per la litúrgia. Els crits dels dimonis, que quan veuen Maria pujar al cel s'exclamen —en llatí, és clar!— «*Ve nobis qui vastati sumus*» (Sap, 5) («Pobres de nosaltres que hem estat devastats!»), contrasten amb els càntics alternats dels cors angèlics. Els qui van davant es demanen: «*Quae est ista que ascendit de deserto?* (Cant, 8) («Qui és esta que puja del desert?»), i els de darrera contesten: «*Hec est speciosa inter filias Jerusalem plena caritate*» («Aquesta és bella entre les filles de Jerusalem, plena de caritat»).

Com podeu veure i he tractat d'il·lustrar massa breument, sant Vicent havia captat i dominava a la perfecció la tècnica, recomanada per Ubertí, i característica de l'obra de sor Isabel de Villena, de crear una representació mental basada en una plàstica i imaginària alternança de preguntes i respostes preses de text litúrgics o bíblics, combinats, si s'escau, amb fragments patrístics.

## 2. L'ART D'OMPLIR LES LLACUNES NARRATIVES DELS TEXTS CANÒNICS AMB LLEGENDES APÒCRIFES O AMB LA PIADOSA IMAGINACIÓ

També trobem en els sermons que ens han fet arribar els copistes evidència que quan li convé sant Vicent no s'està d'aprofitar les llegendes contingudes en els evangelis apòcrifs de la infància de Jesús o referides al naixement de Maria, com ara l'anomenat evangelí del *Pseudo Mateu*, totes elles força ben recollides pel gran notari de l'edat mitjana, el seu germà d'hàbit Vicent de Beauvais en el seu conegut *Espill de les històries o Historial*.

La descripció de la vida que feia la infanta Maria en el temple de Déu, anticipant la vida monàstica descrita en el sermó de la *Dominica Nona. In Vigilia Assumpcionis Virginis Marie* (S, 68, III, pp. 106-107), procedeix directament o indirecta de la mateixa font apòcrifa (Ps., Mt., VI, 1-3). Una altra llegenda, molt ben reflectida en la iconografia religiosa, defensava que Maria, quan l'arcàngel Gabriel la saludà estava llegint la profecia d'Isaïes, «e pregave a nostre Senyor que no morís fins que hagués vista aquella regina e que ella la pogués servir» (S, 177, V, p. 225). Això sembla indicar que el sant no es negava a fer servir estes històries piadoses, quan podien moure a devoció al poble

de Déu. Així quan parla del naixement de Maria i resumix la història dels pares de la Verge, Joaquim i Anna (*Sermo Nativitatis virginis Marie*; S, 85, III, p. 250), tot narrant la pregària d'esta a fi d'obtenir fills, ens sorprèn amb un apunt tan pintoresc, com poètic —noteu el diminutiu, manllevat d'aquella piadosa llegenda apòcrifa<sup>11</sup>:

Hun dia, santa Ana estant en l'ort, les cadarneres fahien niu, etc. [...] Santa Ana que véu açò: «Oo Senyor, a aquests **ocellets** havets donats V fills. Hee, Senyor! e a mi donats-me'n hu!»<sup>12</sup>.

I no és esta l'única mostra de fragments reveladors que el sant valencià era capaç d'una tendresa ben franciscana. Així ho prova, entre altres, la bella escena del S, 64 (*De Assumpcione beate Marie*, III, p. 75) tan plena de diminutius: *manetes*, *peuets*, *drapets*, *faxeta*, que hom podria pensar que fóra eixida de la ploma de la clarissa Sor Isabel de Villena!<sup>13</sup>

quan vench, al dia de Nadal, que volch parir (no havie dolor axí com vosaltres), diu que ella féu tot ço que a fer s'hi havie. Dix-li Josep: «Iré a alguna dona que vos ajud». E ella dix: «Lexa't, en beneyt, que quan lo concebí no y havie ajuda, e axí ara no m cal». Ella parí tota *soleta*, e parida començà'l a servir, e adorà'l besant-li les *manetes* e *peuets* e los huylls; e com lo fill havie fret, ella matexa lo enbolcà ab los *drapets* e la *faxeta*. Depuix *lo infantet* plorava. Dix Joseph: «O! mamar vol». (E ella no tenie leyt per tal com era verge) [...] E va's agenollar e pregà a Déu que li donàs lleyt ab què l'aletàs. Diu que una canal soptosament ne devallà del cel.

No manquen d'altres casos on resulta possible demostrar aquesta dependència directa o indirecta de la tradició apòcrifa, on cada vegada són, tanmateix, més tènues les fronteres entre esta tradició i la tècnica meditativa de fer-se les preguntes (*què*, *com*, *per què*, *etc.*) que es formulaven els contemplatius i els qui practicaven el model de meditació imaginativa al qual ens hem referit, quan tractaven de complementar els detalls massa poc explicitats, i per tant més desconeguts, de la vida de Jesucrist i la Verge. En destacaria els referits a l'obediència de Jesús als seus pares i al seu treball durant la

11. La història de l'engendrament de sant Joan Bapista, està escrita en un altre registre popular, més aviat destinat a provocar la riassa, a causa de la reproducció onomatopeica dels sons suposadament articulats pel sant baró Zacarías a l'hora d'exigir el dèbit conjugal a la seua muller, vella i eixorca. Es tracta de sons normalment relacionats amb el d'un bou o d'una cabra o cabró: «Mu! Mu!» o «Me, me, meel!» (S, 27, *In die Sancti Iohannis*, II, pp. 15-16).

12. Cfr. amb Ps. Mt. II, 2: «Et dum nimis fletet in viridario domus suae, in oratione elevans oculos suos ad Dominum, vidit nidum passerum in arbore lauri, et emisit vocem cum gemitu ad Dominum dicens: «Domine Deus omnipotens, qui omni creaturae donasti filios, et bestiis et iumentis [...] etc.». La concreció del gènere d'ocells: cadarneres i del nombre de pollets és ja fruit de la típica adaptació, com ho és la desaparició del detall del llorer.

13. Cfr. amb: «e specialment com lo sentí plorar de *fret*; e, acompanyant-lo en son plor ab sobirana pietat, *embolcà'l* [...] car Diligència li donava los bolquers [...] Pobretat los estirava perquè bastasen a cobrir los *peuets* [...] E tenint-lo la Senyora axí *bolcades*» (VCV, c. 65, la meua edició).

seua infantesa i adolescència, que trobem en sermons com els núm. 3 (*Feria III post octauam*, I, p. 79) i el núm. 54 (II, p. 269)<sup>14</sup>:

Ara, veus com (**escolta't matèria fort devota per a contemplar**): sapiau que **may no legim en text, ni en gloses, ni postilles**, que quan Jesuchrist ere petit, que la sua mare, la verge Maria, tingués serventa deguna; en una casa on ha moltes persones, algú ha de fer los servicis de la casa, axí com agranar, portar aygua, fer los llits; e, donchs, com en la casa de Joseph fossen tres persones, la una la verge Maria, e Jesuchrist e Joseph —ara ve la matèria—, donchs, **qui fahye lo servici de la casa?** Pensa't quan venie per lo matí, la verge Maria prenie lo cànter per anar a l'aygua, e Joseph que·u vehya, com anava tost ab son bastó, dient: «O Verge Maria, e vós que sou regina de tot lo món, voleu anar a l'aygua? Certes, no fareu, ans hic iré yo». Veus que, ells estant axí, venie Jesuchrist, e prenie lo cànter, dient: «Ara, via, que no·y ireu vós, mare mia, ni vós, En Prohom, que yo·y vull anar». E açò diu expressament lo mestre de les ystòries, Scomestor [...]. Ara **pensa't aci hun poch** quan Jesuchrist prenie lo cànter al coll e anave a l'aygua; ara, si yo volia dir, aturant-me ab los àngels: «O sent Miquel! ¿Com podeu sostenir que·l Salvador e senyor de tot lo món la aporte?», los àngels respondrien: «Frare, nosaltres volenters la aportaríem, mas ell no·u vol». «Per què?». «Per tal que quan los infants hoiran dir que Jesuchrist portava aygua a sa mare, que ells que vullen servir a sos pares e a ses mares en totes ses necessitats.»

El text ja especifica que es tracta d'una *matèria fort devota per a contemplar*, cal suposar que tant pel seu caràcter emotiu, com perquè permetia tractar un tema sobre el qual la informació canònica és ben escassa (*may no legim en text, ni en gloses, ni postilles*). També hi he destacat en cursiva les preguntes i els verbs com *pensa't* que reclamen una especial o més pausada consideració de la matèria i destaquen una intencionada voluntat del sant d'entrar en el terreny conreat per la meditació piadosa.

No és l'únic cas documentable en els sermons. En donaré encara un darrer exemple, que sí que crec directament relacionable amb el text de les MVC. El trobem en el sermó núm. 161, *Dominica prima in XLa* (V, pp. 129-36) que tracta de l'episodi del dejuni i de les temptacions de Crist en el desert de la Quarantena. En aquest sermó sant Vicent formula i contesta unes preguntes que responen a les ja esmentades més amunt que es plantegen els contemplatius sobre els temes no explicitats per l'evangeli com ara:

14. En el sermó núm. 54 es repeteix els mateixos conceptes, però s'hi detecta alguna variant, en forma d'exclamació típica del gènere de la meditació, com ara que quan Jesús volia agafar el cànter «*llavors, la verge Maria aginollave's e gitave's als peus de son fill Jesucrist, dient: "Oo!, ¿vós, mon fill, qui sou potència infinida, o fareu, finalment?" Jesucrist prenie lo cànter e ab altres fadrins anave e portave aygua de la font*» (*Loc. cit.*, p. 270). *Cfr.* Eiximenis, VC, V, c. 82: «*quant ach cinch ayns o sis, ja dins sa caseta servia, agranant-la, dava ayguamans a la mare e a Josep, axí com a pare. No que ells l'aguessen a açò nodrit, que tot jorn l'adoraven agenollats axí com a lur Creador, mas ell los manava axí com a lur Déu, que aquest servey e semblants rebessen d'Ell*». I més avall en el mateix capítol llegim: «*En aquest temps que lo senyor avia sis anys o set, ja servia a la mare de portar e de encendre lo foch, e de cuynar e de lavar l'holla e les escudelles. Ja lavors anava a la plaça a comprar ço que cuynaria, e après, la fruyta que menjaven. Ja lavors ajudava a Josep en ço que podia pertanyent a art de ferrer e de fuster, e·ls aportava aygua per a casa*». Sobre els llocs paral·lels de les VC, vegeu A. G. HAUF, *D'Eiximenis a Sor Isabel...*, 1990, pp. 359-361.



*Mas ara vénen grans qüestions [...] E digau: On dormie? Que l'evangelista no-n diu res [...] Donchs, dich que quan lo sol era post, ell prenne una pedra e posave-la en altre loch, on havie a dormir, per oreller al cap, etc. (p. 130).*

Quan el dominicà més endavant explica de quina manera el dimoni es va acostar a Crist, resulta evident que coneix bé algunes glosses sobre la forma externa que va assumir el temptador a fi d'enganyar Jesús, gloses assimilades en els text d'Eiximenis i de sor Isabel de Villena<sup>15</sup>. Que devien ser conegudes per la tradició iconogràfica semblen confirmar ho els bells dibuixos que il·lustren el text italià de les MVC (Vegeu làmina 1, on s'al·ludeix al caràcter demoniac de l'ermità dotant-lo de garres d'au de presa en comptes de peus!)<sup>16</sup>:

E veus que llavors **ell pres forma de hun ermità antich, ab la barba llarga** que li dave fins als pits. E veus que ell vench tot simplement vers Jesuchrist e acostà's a ell dient: «Loat sia Déu!», e Jesuchrist respòs: «Amén».

Allò que més fa pensar que sant Vicent estava familiaritzat amb el text de les MVC, és que com a cloenda d'aquest mateix sermó centra l'atenció en el nucli del tema triat: *Ecce angeli accesserunt et ministrabant ei* (Mt, 4,11): «i vingueren els àngels i el servien». Sant Vicent per a desenvolupar el quart punt de la divisió del tema: *fruyt provenient*, formula una altra oportuna pregunta:

*E de què? De açò que havie mester (usque «esuruit»). Ara, sapiau que la verge Maria estave en Natzaret e no sabia, dies havie, on ere son fill, lo qual amave molt. E veus que quan Jesuchrist dejunave, los àngels lo guardaven, e lo dimoni llavors no s'i gosave acostar; mas quan vingué la hora de la temptació, Jesuchrist dix als àngels: «Vet-vos-en» per tal que'l dimoni se acostàs a Jesuchrist e temptà'l, e quan ne hac haüda victòria, llavors los àngels vingueren et ministrabant ei, e anaren a la verge Maria dient-li on ere son fill, e la victòria que havie haüda, «e ha talent, e per ço nosaltres venim a vós, que li apparelleu vianda e que la li trametau per nosaltres». Ara, pensa't la beneyta ab quin goyg ella apparellà lo dinar: cols, espinachs e qualche poch de peix, e portaren-ó a Jesuchrist e mengà e begué, e veus los àngels com lo ministraven. E quant hac menjat tornaren lo que sobrà a la verge Maria que per aventura no havie volgut menjar fins que ls àngels fossen tornats.*

15. «Acostant-se [...] a ell a manera de persona alta e fort spiritual», apunta Eiximenis (VC, VI, c. 12) d'acord amb glosses com la de Dionisi el Cartoixà, *In Quatuor Evangelistas Enarrationes, In Evangelium Lucae Enarratio*, Lugduni 1579 [1569]: 269: «Accessit in forma visibili [...] et forte in forma hominis religiosi». Suposició tàcitament acceptada per Sor Isabel que fa que Crist li formule irònicament les seues objeccions: «O pater! [...] Aturau-vos pater, que massa correu [...] Magister, a mi-m par que vós siau un valent home de ciència» (VCV, c. 108: II, pp. 64- 66). Vegeu A. G. HAUF, *D'Eiximenis a Sor Isabel...*, 1990, pp. 366-367.

16. Vegeu *Meditations on the Life of Christ: An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century* Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Ital. 115, traduït per I. RAGUSA, completat del llatí i editat per I. RAGUSA i R. B. GREEN: Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1961-1977, làmina núm. 101, p. 122.

El sant predicador sembla adaptar ací, probablement de memòria, i d'una manera val a dir que força sintètica, una idea característica de les MVC, c. 17, que copie ací a partir de la versió sense data, impresa a Montserrat:

**Què era, lavors lo que podien los àngels aministrar per al Senyor**, après de son tant larch dejuni? **De açò la santa escriptura no'n parla, però podem nosaltres, est victoriosíssim menjar del Senyor ordenar-lo com nos paregua [...] Piadosa i devotament podem contemplar açò en esta forma.** Repel·lit per lo Senyor Sathanàs, **vingueren los àngels** en gran multitut [...] e [...] digueren: «Senyor, molt haveu dejunat, què viandes voleu que us aparallem?» Als quals lo Senyor féu semblant reposta: «**Anau, àngels, a la mia mare charíssima, e si nenguna cosa apparellada té, aporta-la'm**, car vertaderament de nengunes viandes tant volenters jo menge com de les sues».

Lavors dos àngels de aquells partint de allí foren en un moment devant la sacratíssima senyora, e saludant-la ab reverència, nunciaren-li lur embaxada, e prengueren una poca de vianda que havia la gloriosa senyora per a ella y Joseph apparellada, prenent pa y tovalles y altres coses que convenien; **e per ventura la senyora que procurava de enviar-li alguns peixets**, segons a ella fonch possible. Tornats, donchs, los **sancts** àngels devant nostre Senyor, posaren-li la taula en la plana terra.

**Contempla ací al Senyor atentament en tot lo que fa.** Està assegut en terra molt compost e curial, e menge sòbriament e estant en deredor los àngels [...]. E l'hu serveix al Senyor de pa, l'altre'l serveix de coper, l'altre li posa de aquells peixets, e los altres estan cantatn hymnes [...]. **Rebuda finalment lo senyor Jesús la corporal refecció, manà als àngels que tornassen a sa sacratíssima mare les coses en què havia menjat**, etc. (VCSO, ff. 59-59v).

Precisament la comparació entre aquesta versió, força fidel a l'original llatí i les interpretacions i adaptacions del text que trobem en Eiximenis i sor Isabel de Villena, ens permeten constatar de quina manera el sant dominicà quan afegeix a l'escàs esment dels *peixets*, que trobem en l'original, el també ben frugal repertori de *cols i espinachs*, ja ha entrat en el joc lliure de la meditació tal com la preconitza l'autor de les MVC, o siga: *ordenant-lo tal com millor li pareix*.

El seu contemporani, el franciscà fra Francesc Eiximenis, ho ordenà imaginant que la verge Maria aparellava «*un paneret on juntament amb un poquet de peix fregit hi posà una tovalleta neta, ab un poch tovalonet, e [...] pa e sal e una ampolleta de vi*, que els àngels després li serviren en una *de aquelles pedres*, de forma que *la un àngel lo servex de trencar lo pa, l'altre la sal, l'altre de beure [...] l'altre li adobava lo peix separant les spines*, etc.» (VCE, VI, c. 15).

Anys després sor Isabel de Villena recicla la mateixa idea, personalitzant el misatge, que serà sant Gabriel, el qual obté de Maria una «*cistelleta, amb unes tovalletes e un torquaboca, e tovallola de exugar les mans, e pa e fruyta seca, e un poc de peix, car altra vianda no-s trobava en casa*». El àngels servicials «*pararen-li taula sobre una bella pedra que aquí era*», però la monja posa especial esment en la higiene, cosa ben necessària després de tant de malviure en el desert: «*lo hu li parava taula, e l'altre li donava ayguamans, e los altres lo servien en tot lo que podien*». També imagina una

amable conversa de sobretaula entre Crist i els àngels, el tema de la qual fou la verge Maria, a la qual, «acabat lo dinar, tornaren *la cistelleta e tot lo restant*» (VCV, c. 109, MIQUEL I PLANAS, R. (eds.), II, pp. 69-70. Vid. HAUF, A. G., *D'Eiximenis a Sor Isabel...*, 1990, pp. 367-368).

Sant Vicent es fa, doncs, ressò, en el seu sermó de quaresma dels piadosos consells de l'autor de les MVC: 1) «*conspice [...] qualet jaceat de nocte in terra*», 2) «*Hic autem diligenter attende, et conspice Dominum comedentem, solum circumdantibus angelis*» («Contempla com jau, de nit, en el terra [...] Contempla amb diligència, i mira el Senyor com menja, sol envoltat dels àngels»).

I encara que no té temps ni potser ganes d'aturar-se tant en les minúcies (*considera bene omnia!*: «Considereu tot bé»), crec que una anàlisi detinguda del sermó mostraria que la quintaessència del missatge moral o tropològic de les seues quatre parts resulta, en conjunt, força similar al que podem extraure del capítol de les MVC que tracta el mateix tema. La qual cosa res de particular té si tenim en compte les fonts comunes i el pes d'una riquíssima tradició secular.

Tanmateix potser valia la pena recordar de quina manera els sermons vicentins, testimoni d'una predicació oral conservada per escrit, complementen, com no podia ser d'altra manera, els texts destinats a la predicació escrita, i assimilen tècniques com ara el recurs al diàleg, la correlació analògica de temes o la recreació d'escenes del tot inventades, que són també típiques de la meditació, i que arribaran a ser elements estructurals de seminal importància en l'enorme glossa cristològica d'Eiximenis, transformada per sor Isabel de Villena en una bella novel·la èpico-teològica del gran misteri de la redempció.



Ausiàs March



# EL LÈXIC D'AUSIÀS MARCH: PRIMER ASSAIG DE VALORACIÓ I LLISTA PROVISIONAL DE MOTS I DE FREQUÈNCIES

Gràcies doncs, Pere Bohigas,  
pel teu Ausiàs (una mina  
d'hores de llapis i silló  
penetrant la teva lliçó).

GABRIEL FERRATER, *Poema inacabat*

Malgrat l'existència d'algun projecte en aquest sentit<sup>1</sup>, i dels espectaculars avanços que la informàtica aplicada als estudis humanístics va fent pertot arreu, fins ara no s'ha dut a terme —almenys que jo sàpiga—, en el camp del català, cap despullament mecànic exhaustiu d'un text literari que a) permeti d'establir, amb dades ben concretes i del tot objectives, el lèxic d'un escriptor determinat en un estadi concret de l'evolució de la nostra llengua i b) ens ajudi a compilar, en una etapa més avançada, i gràcies a la sistemàtica acumulació d'altres reculls semblants custodiats en la rapidíssima memòria

1. Em refereixo a uns treballs preliminars centrats en el *Tirant* i en els *Usatges*, fets amb la col·laboració del LASLS de Lieja dels quals tinc notícia gràcies a l'amable informació del Dr. Joaquim Rafel i Fontanals. Dec al mateix professor Rafel la tramesa del *Document informatiu sobre el projecte «Prospecció automatitzada de textos catalans»* (còpia xerox, s. d.) on es proposa la creació d'un «centre d'informàtica aplicat amb preferència al català», i es fa referència a una Taula Rodona sobre *Lingüística i Informàtica* celebrada a Barcelona els dies 26 i 27 de maig de 1977. Tanmateix G. Colon, en una magistral ponència publicada aquell mateix any, no es mostrava gaire optimista: «Precisament perquè evito de somniar, no enceto ací la qüestió de realitzar alguns d'aquests treballs amb computadora. Desgraciadament això exigeix uns mitjans econòmics que ara no són a l'abast dels filòlegs catalans» («La lexicografia catalana: realitzacions i esperances», dins *Actes del Quart Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Montserrat 1977, pp. 11-35, 35, n. 71). Vegeu, però, les ratlles que COLON mateix va afegir a aquesta nota en tornar a publicar l'article dins *La llengua catalana en els seus textos*, I, Barcelona, 1978; Curial, pp. 75-100; 99-100, i COLON, G., *Lèxico y lexicografía catalanes*, «Revista Española de Lingüística», LX, 1979, pp. 441-461, on, a més de proporcionar unes directrius molt assenyades, escriu tocant a la qüestió que ens interessa: «Resulta urgente completar el léxico tanto de la época medieval, como del período de la “Decadencia” y de nuestros días. Si prescindimos del repertorio de *España* [...] despojado pacientemente por R. Miquel i Planas, carecemos todavía de un vaciado completo de cualquier autor catalán. Ahora convendría que se pusiesen a contribución los ordenadores electrónicos» (p. 455). C. DI GIROLAMO, «Ausiàs March and the Troubador Poetic Code», dins J. GULSOY, J. M. SOLÀ-SOLÉ (ed.), *Catalan Studies. Estudis sobre el Català. Volume in Memory of Josephine de Boer*, Barcelona 1977, pp. 223-237 (223), fa servir unes *Concordances* fragmentàries d'Ausiàs March, i esmenta el seu projecte de preparar-ne unes de completes.



dels ordinadors electrònics, un banc de dades que de fet s'acosti, dins de l'humanament possible, a un diccionari total de la llengua literària catalana<sup>2</sup>.

El present i merescut homenatge a un dels erudits catalans que més ha treballat per divulgar i glossar l'obra d'Ausiàs March, sembla una excel·lent avinentesa per a donar a conèixer una petita part —la introducció— d'unes *Concordances de l'obra d'Ausiàs March* que, si bé enllestides al llarg del 1972, resten encara inèdites per circumstàncies no gens difícils d'imaginar<sup>3</sup>.

Tot i tenir un caràcter necessàriament provisional, a causa de la manca d'una edició crítica definitiva del gran poeta valencià (tantes coses ho són, de provisionals, al nostre país, que molt pocs es poden permetre el luxe de treballar «sub specie aeternitatis»!), espero que la llista que ara publico, bastida damunt l'edició de l'homenatjat, resulti d'una certa utilitat als estudiosos<sup>4</sup>. Tant de bo si serveix per a esperonar l'en-

2. Seria molt pretensió de voler resumir ací en una nota el que ja s'ha fet en aquest camp. Com que sé, d'altra banda, que en alguns sectors de la filologia catalana priva encara una actitud hostil, només justificable per una manca d'informació que a hores d'ara ja cal qualificar de perillosa, em permeto d'indicar, entre les obres més recents i assequibles que conec: R. L. OAKMAN, *Computer Methods for Literary Research* (University of South Carolina Press 1980); A. JONES i CHURCH HOUSE (eds.), *The Computer in Literary and Linguistic Studies*, Cardiff, 1976, The University of Wales Press; A. J. AITKEN, R. W. BAILEY, N. HAMILTONSMITH (eds.), *The Computer and Literary Studies*, Edinburgh, 1973, Edinburgh University Press; J. L. MITCHELL (ed.), *Computers in the Humanities*, Edinburgh, 1974, Edinburgh University Press, i els ja nombrosíssims articles sobre concordances, diccionaris, índexs bibliogràfics, edicions amb variants textuais, estudis estilístics de forma i de contingut, etc., apareguts a «Association for Literary and Linguistic Computing Bulletin» (ALLCB); «Computers and the Humanities» (CH); «Computer Studies in the Humanities and Verbal Behaviour» (CSHVB); «Revue de l'Organisation Internationale pour l'Étude des Langues anciennes par Ordinateur» (RELOR), etc.

En l'àmbit del castellà, a part les *Concordances*, ja molt nombroses (veg. «La Corónica», VI [1977], 38-40), es destaquen empreses de tanta volada com el *Catàleg i Índex dels «Cancioneros»* de la Universitat d'Illinois (*ibid.*, VIII (1980), 113-125; VI (1978), 104-108), i el *Dictionary of the Old Spanish Language* (DOSL), de la Universitat de Wisconsin, Madison (*ibid.*, VIII (1979), 84-87; V (1976), 40-41), que ja ha produït, i està produint, uns resultats ben remarcables i dignes d'imitar. Consulteu també B. MÜLLER, *El proyecto de un «Diccionario del Español Medieval» (DEM) y el estado de la investigación en el campo del léxico del español antiguo*, «Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale», V, 1980, pp. 175-194, amb bibliografia. A nivell europeu, una llista molt incompleta —que hauria de fer pensar a les persones responsables de les nostres institucions culturals— enclou obres tan ambicioses com: el *Tresor de la Langue Française* (TLF), el *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), l'*Oxford English Dictionary* (OED), el *Dictionary of Old English* (DOE), l'*Historical Dictionary of the Italian Language* (HDIL), etc.

Ben digna d'imitació és la iniciativa de la Universitat de Gal·les, de publicar concordances-diccionari en microfíxes, a preus molt módics (300 ptes.). Veg. *Microfiche Concordances to Early Welsh Poetry. I Concordance to Canu Aneirin*, by M. E. OWEN i J. BOREHAM, II *Concordance to Llyfr Taliesin*, per M. HAYCOCH, Cardiff, 1980, University of Wales Press.

3. Em plau d'agrair públicament a l'amic i col·lega Dr. T. D. Crawford, de la Universitat de Gal·les (Cardiff), expert programador i lingüista, la seva ajuda desinteressada i constant, sense la qual mai no hauria gosat en aquelles calendes de navegar per unes aigües aleshores encara tan plenes d'esculls. També haig de donar les gràcies a les secretàries i membres del Computer Centre de la mateixa Universitat, per llur generosa col·laboració.

4. Veg. P. BOHIGAS, *Ausiàs March. Poesies*, Barcelona, 1952-1959, «ENC», 5 vols., que, malgrat la publicació d'edicions excel·lents, com les de J. FERRATÉ, *Ausiàs March. Poesia*, Barcelona, 1979, «MOLC», 14 i *Les poesies d'Ausiàs March*, Barcelona 1979, Quaderns Crema o la bilingüe de R. FERRERES, *Ausiàs March. Obra poètica completa*, Madrid, 1979, Castalia-Fundación Juan March, etc., no es pot considerar

degament definitiu d'un «Centre d'Informàtica Catalana» ben puixant, i l'elaboració d'altres treballs semblants, i millors, que ens permetin un coneixement més acurat d'un dels recursos estilístics més importants dels nostres escriptors!

Si acceptem que l'obra de tot poeta o narrador és una creació personal construïda amb els materials expressius que li forneix la llengua nativa<sup>5</sup>, sembla obvi que una de les millors maneres d'estudiar l'estil d'un autor serà la comparació, mitjançant la tècnica del contrast (allò que els francesos en diuen l'*écart*), de l'ús particular que cada escriptor fa de la llengua del seu temps<sup>6</sup>. Aquesta, d'altra banda, en principi no és res més que una pura entelèquia, que només podem tractar d'analitzar a partir dels denominadors comuns bàsics a tots els textos conservats. Es tracta, doncs, d'un procés circular i recíproc que cal encetar en un sector determinat, si volem tenir un punt de referència inicial.

Vaig creure que Ausiàs era la figura més adequada per a començar una exploració sistemàtica del lèxic dels textos catalans conservats, primer i abans de tot, a causa de la qualitat innegable de la seva obra creadora, que el converteix en un escriptor de talla europea, però també perquè des del punt de vista lingüístic representa la superació d'unes formes d'expressió inautèntiques i manllevades, les provençals, i el començament de tot un cicle d'influències vist i reconegut pels crítics, però encara no estudiat tal com pertany<sup>7</sup>.

Segons el conegut esquema divulgat per G. Antoine, «la sensibilitat i facultat creadora de l'escriptor intervenen en l'acte creatiu extraïent d'una llengua determinada (A), mitjançant un acte d'estil (B), un fet d'estil, o sigui un text (C), que serà després assimilat per la sensibilitat i la capacitat receptora del qui l'escolta, o del lector (D)». La tasca primordial de l'estilista és «d'enllestir el catàleg dels procediments emprats

---

superada. La crítica d'A. PAGÈS, *Les obres d'Auzias March*, Barcelona, 1912-1914, 2 vols., fa temps que és exhaurida. «El mèrit indubtable de les dues edicions crítiques modernes no ens eximeix de continuar el treball crític. Una tercera edició d'Ausiàs March hauria de tenir en compte tots els manuscrits de la tradició i hauria d'ésser menys respectuosa amb el ms. F.» I.) P. RAMÍREZ I MOLAS, *La poesia d'Ausiàs March. Anàlisi textual, cronologia, elements filosòfics*, Basilea, 1970, tesi doctoral, p. 388 i pp. 18-19. Vegeu també COLON, G., *Léxico y lexicografía*, 456, i la nota, ben rellevant, de J. COROMINES, «Ha estat català asustar?», *Catalan Studies*, 55-57. Cf. amb RAMÍREZ, pp. 57-58 i el treball de G. Colon (ZrPh, LXXVIII (1962), 90) que aquest cita en la p. 120, n. 12.

5. «le style est l'organisation d'individualisation (autonome) du tout structural de la langue.» B. HAVRANĚK, «*Stylistika*» dins el *Dictionnaire Linguistique de l'École de Prague*, citat per P. GUIRAUD i P. KUENTZ, *La Stylistique. Lectures*, París, 1970, 14. «Une langue d'auteur est la partie de la langue commune actualisée [...] par un auteur pour les besoins de son oeuvre». (P. IMBS, *Analyse linguistique, analyse philologique, analyse stylistique*, citat per Giraud-Kuentz, 150, n. 5). No manca qui, servint-se de termes saussurians, identifica la llengua d'un autor amb la «parole» o acte creador individual, que cobra sentit gràcies a la «langue» de tota la tradició poètica anterior, i a la «llengua» normal del carrer. Vegeu Guiraud-Kuentz, 59.

6. «Un style est un écart qui se définit quantitativement par rapport à une norme» (P. GUIRAUD, *Problèmes et méthodes de la statistique linguistique*, Dordrecht 1959; Synthèse Library, 19). Hom definirà, doncs, l'estilística com «la science des écarts» (Guiraud-Kuentz, 124).

7. «Aquest tema requeriria un estudi especial» (I. BOHIGAS, 132-154 [132], amb la bibliografia essencial). Entre els treballs recents, veg. K. MCNERNEY, «Ausiàs March and Juan Boscán», dins *Estudis de Llengua, Literatura i Cultura Catalanes. Actes del Primer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*, Montserrat, 1979, pp. 195-208.

per l'artista, és a dir, d'identificar-los en relació a l'estat de la llengua d'on van sorgir, i d'explicar-los [...] en funció de la intenció amb què foren escollits». Des d'aquesta perspectiva, resulta de primordial importància l'adequada valoració de l'element lèxic, i el primer pas cal que sigui «*la preparació d'un vocabulari complet de l'obra que volem estudiar*». Aquesta tasca servirà per a determinar els materials seleccionats i/o actualitzats durant l'acte creador<sup>8</sup>.

Una vegada preparat aquest diccionari resultarà més fàcil d'abordar i de comprendre l'univers particular del poeta, i d'assolir després un vertader diccionari de l'obra d'art<sup>9</sup>. Perquè, si la llengua normal del carrer es caracteritza per l'automatització, és a dir per l'ús d'expressions normals, la llengua poètica, en canvi, funciona actualitzant i desautomatitzant els esquemes lingüístics convencionals, de manera que el llenguatge normal ve a ésser «la línia de l'horitzó sobre la qual es remunta i ressalta tot allò que hom pot qualificar d'anomalia»<sup>10</sup>.

Ara bé, un dels resultats més obvis del despullament mecànic del vocabulari d'un escriptor, en especial d'un poeta, és que un cop descomptats tots aquells lexemes que ja sabem que predominen dins el sistema de la nostra llengua (posem per cas l'article, els relatius, certes preposicions i conjuncions, etc.), aviat destriem tot un seguit de *mots tema* i de *mots clau* que, d'una forma o d'una altra, sintetitzen el contingut semàntic del llibre i deixen ben a la vista, com en una mena de fotografia panoràmica, l'esquema mental i simbòlic de l'autor, les cadenes «madrepòriques» o els «cràters en erupció» del seu paisatge anímic<sup>11</sup>.

Més encara: la comparació del lèxic d'una obra amb el de les altres produccions d'un mateix escriptor i, naturalment, amb el vocabulari dels altres escriptors de la mateixa llengua, és de cabdal importància, puix que, com ja he insinuat, ens permet de definir, fins a un cert punt, allò que és *normal*, tot determinant la *freqüència* o nombre

8. «(1) constituer le catalogue des procédés utilisés par l'artiste, i.e. les identifier par rapport à l'état de langue où ils ont vue le jour; 2) les "expliquer", i.e. les motiver et les caractériser en fonction de l'intention qui les a faits choisir [...]. Nul doute sur le premier, effort à accomplir, même s'il est ingrat: il faut dresser un 'lexique' complet de l'oeuvre à étudier [...]. Un tel travail révèle, sous l'angle lexicologique, la part de la langue commune actualisée par le poète aux fins de son expression» (G. ANTOINE, «Revue d'Enseignement Supérieur», I (1959), 49-60. Citat per Guiraud-Kuentz, 31 i 33).

9. «Il faut encore transformer ce répertoire en un véritable dictionnaire de l'oeuvre d'art» (*ibid.*, 33).

10. «Si la langue commune tend à l'emploi d'expressions standardisées ("automatisation"), la langue poétique est caractérisée par l'"actualisation" des moyens linguistiques» (*ibid.*, 63). «Les normes du langage sont considérées [...] comme un horizon sur lequel se détachent les figures mises en évidence par leur anomalie» (*ibid.*, 97). O, en una altra comparança molt similar: «toute *lingua collectiva* est un écran cinématographique, et toute *lingua individuelle* la projection, le faisceau lumineux» (*ibid.*, 123-124). De treballs de L. Dolezel, G. Leech I I. Franges, respectivament, traduïts o resumits pels editors.

11. «Nous appelons *mots-thèmes* les mots les plus fréquents d'un texte: le verbe "voir", par exemple, est très employé par Valéry; il y a un thème de la vue. Mais il ne constitue pas une clé, parce qu'il est un des plus employés de la langue et se retrouve avec une haute fréquence chez la plupart des écrivains. Le *mot-clé* est un mot qui se distingue non par sa fréquence absolue mais par sa fréquence relative, par l'emploi que l'auteur en fait par rapport à l'usage courant» (P. GUIRAUD, *Langage et versification d'après l'oeuvre de Paul Valéry*, Paris, 1953, 155). Per regla general, la freqüència absoluta sol ésser ja un indicati de la freqüència relativa.

de vegades que un mot, un gir sintàctic o una forma verbal (posem per cas el condicional o la forma perifràstica del pretèrit) eren emprats en l'època que volem estudiar. Una vegada fixada la norma, és possible d'observar quan i per què l'escriptor X o l'escriptor Y se'n separen, ja sigui per excés o bé per defecte, car, com és evident, el silenci, estilísticament parlant, pot resultar també molt significatiu. Totes aquelles paraules la freqüència de les quals s'allunya d'allò que es considera normal, són *mots clau*, que mereixen un estudi especial<sup>12</sup>.

Ara per ara, no tenim en català cap llista com la de Vander Beke, ni tampoc cap diccionari de freqüències, i la manca d'altres vocabularis semblants al que ací publicuem, fa impossible qualsevol comparació estadística. No podem, doncs, determinar el grau d'excentricitat —o de normalitat— dels *mots clau* d'Ausiàs i ens hem de conhortar, amb tota la humilitat que pertoca, amb un exercici preliminar, l'interès i la utilitat del qual esperem que vagi augmentant progressivament a mesura que disposem d'altres llistes.

Tanmateix hom pot arribar a certes conclusions més o menys objectives. Com era de preveure, la llista de freqüències confirma o complementa molts dels resultats als quals ja ha arribat la crítica per camins més fressats, i potser no ens vindrà massa de nou, per exemple, que el *mot tema* més important de la poesia ausiasmarquiana sigui AMOR 791 (i tota la seva constel·lació: AMAR 120, *am* 79 + *ame* = 92, *amat* 62, *amava* 48, *amador* 43, *amadors* 34)<sup>13</sup>. Noteu, però, l'escassa presència d'*amada* 3 (*cf.* amb *estimada*), numèricament equiparable a la dels negatius *desamar* 4, *desame* 3 (*desam*, *desamat*, *desamen*, *desamich*, *desamor* = 2)<sup>14</sup>.

12. «*le mot-clé* (quantitativement) sera celui dont la fréquence dans un texte s'écart significativement de sa fréquence dans la norme» (GUIRAUD, *Problèmes*, 91). Així, p. ex., si el mot «*homme*» té una freqüència 2.442 (o sigui, es repeteix 2.442 vegades a la llista de Vander Beke, basada en l'estudi d'una compilació de textos de prosistes francesos dels segles XIX-XX, de més d'1.200.000 paraules), hom pot calcular que, en teoria, a una obra com *Les Fleurs du mal*, que té 33.000 mots, li correspondria una freqüència de

$$\frac{2.442 \times 33.000}{1.200.000} = 67$$

De fet, «*homme*» es repeteix 85 pics en l'obra esmentada, de manera que la diferència amb la norma establerta és: 85-67 = 18. Això és el que hom anomena «écart absolu», o contrast absolut. El contrast reduït («écart réduit») es troba dividint el contrast absolut per l'arrel quadrada de la freqüència. És a dir, en el nostre exemple:  $\sqrt{67} = 8.1$ ;  $18 / 8.1 = 2.20$ . (Segons Guiraud mateix, *ibid.*, 44-45.) Vegeu E. VANDER BEKE, *French Word Book*, New York, 1929, Publications of the American and Canadian Committees on Modern Language XV.

13. «mon parler de amor no s'aparta» (A. MARCH, LXXXVII; BOHIGAS, IV, 136). «Ausiàs March dedica atenció especial a l'amor humà o compost; en referir-s'hi, posa a prova, més que no pas enlloc, la seva capacitat per a l'anàlisi i la introspecció, adés dissecant els resultats de l'experiència amb objectivitat i rigor científics, adés posant-se ell mateix com a exemple» (I. Bohigas, 39-40). «El seu tema, gairebé exclusiu, era l'amor. "Ben enamorat", "pus extrem amador", els poemes havien de reflectir les incidències de la seva passió, que fou [...] una "passió meditabunda"» (J. FUSTER, *Ausiàs March, el ben enamorat*, RVF, VI, 1959-1962, pp. 55-83 i *Obres completes*, I, Barcelona, 1968, pp. 249-284 (267).

14. «La conclusion de notre thèse est que la femme est absente de l'oeuvre d'Ausiàs March et que l'objet (ou le sujet) du poème se confonde avec le poète lui-même. C'est par là que March est différent des autres poètes [...]: Ausiàs March écrit pour Ausiàs March. L'individu est à la clef de chaque poème» (M.-C.

La «megalomania eròtica» suggerida per Fuster, es manifesta en un altre mot que encapçala la llista: *Yo* 497 + *Jo* 2 = 499, prou revelador del caràcter subjectiu i egocèntric d'aquest «senyor feudal amb un problema de consciència»<sup>15</sup>. Potser —com ha insinuat ben agudament Marie-Claire Zimmermann— l'anàlisi morosa i preciosista i l'ús d'una vasta gamma de variacions sobre el concepte «amor» siguin només «els signes externs d'un conflicte, d'una constant tensió i de la recerca de l'ésser impossible», i el veritable objecte de tota la poesia d'Ausiàs se centri, en definitiva, en Ausiàs mateix, «el JO omnipotent del qual malda inútilment per trobar una resposta viable al seu propi fracàs permanent».<sup>16</sup>

Aquest caràcter central de l'«ego» omnipresent del poeta es palesa en tot un ventall de formes relacionables (MI 495, ME 407, M 619, MON 335, MA 201, MEU 115) que, tot plegat, superen, i de molt, els indicis de diàleg amb una segona persona estimada, i els de la presència d'un interlocutor més o menys hipotètic: *tu* 120, *vós* 244, *vos* 60, *vostra* 24 + *vostr.* 20 + *vostr* 2 = 46; que encara caldria contrastar amb la relativa absència d'un plural de primera persona que subratlli la fusió del *jo* amb el *tu* o *vós* de l'estimada (*nosaltres* 1 + *nosatres* 1 = 2, *nostra* 24 + *nostre* 21 = 45, *nostres* 12, *nos* 33, *nós* 63).

Ens sobta de seguida l'equilibri numèric entre altres dos *mots tema*: DELIT 354 (*delits* 92) i DOLOR 334 (*dolors* 28; *plaer* 28 + *plaher* 5 = 33), que ens descobreixen una antítesi que potser és el nucli central de la problemàtica humana d'on dimana la tensió creadora<sup>17</sup>. Aquesta clara dicotomia sembla resumir en termes sensibles (SENT

---

ZIMMERMANN, «Ausiàs March dans le Poème: Divergences et Convergences du Yo», dins *Mêlanges à la mémoire d'André Joucla-Ruau*, II, Universitat d'Ais de Provença, 1978, pp. 1.223-1.235, p. 1.230). «Els seus cants amorosos no versen tant sobre l'estimada com sobre l'amor del poeta a l'estimada» (Ramírez, 251). «La valoració de la feminitat és negativa pràcticament a tota la producció del poeta», *ibid.*, 349.

15. «Un cas aberrant de megalomania eròtica: aquesta és la primera conclusió que hom n'hauria de treure, davant certes afirmacions obstinadament reiterades» (J. FUSTER, «Vigència d'Ausiàs March», dins OC, I, Barcelona, 1968, pp. 213-347 [266 i 217]; *Antologia poètica d'Ausiàs March*, Barcelona, 1959, Selecció, pp. 23 i 12. «"Jo só aquest", "io só aquell": la fórmula, la trobem multiplicada, tossudament reincidenta, al llarg dels seus poemes. N'és un tret estilístic tan constant com eficaç» (FUSTER, *A. M., el ben enamorat*, 256). Per a Bohigas (I, 128), Ausiàs és «el poeta que més confessions personals ha fet de tota l'antiga literatura catalana», M. SANCHIS GUARNER, *La lengua de Ausiàs March*, RVF, VI, 1959-1962, pp. 85-99 (99, n. 7), parla de «Yoísmo».

16. *Loc. cit.*, 1.231. Aquesta tesi es repeteix en un altre brillant estudi de les metàfores marines d'Ausiàs, la conclusió del qual és: «Elles marquent une tentative de reconstruction par l'écriture d'un Moi en totale destruction [...]. Le Moi qui se désagrège s'exprime par des mots porteurs de la cassure» (M.-C. ZIMMERMANN, «Métaphores de la Mer dans la Poésie d'Ausiàs March», *Iberica*, II, 1979, pp. 41-57 [55], i en la no menys suggestiva ponència de la mateixa autora, «Metàfora i destrucció del món en Ausiàs March», dins *Actes del Cinquè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Montserrat, 1980, pp. 123-150, en especial, pp. 126, 131, 134, 137, 139, 142, 144-145 sintetitzada en la frase següent [149]: «L'escriptura d'Ausiàs March és una permanent interrogació sobre la identitat amenaçada».

17. Una possible explicació rau en la teoria del bé efímer i del bé veritable, que en realitat equivalen a plaer veritable i a dolor = mal. Vegeu I. Bohigas, 25-47, especialment: «La doctrina general del bé i del plaer, en la qual es funda la teoria de l'amor, és el tema més important de l'obra moral d'Ausiàs March». «Temor i esperança, delit i dolor, dolç i amarg, tres antítesis de la fenomenologia de l'amor d'Ausiàs March que es nodreixen d'arrels lullianes» (Ramírez, 358). Pel que fa a l'oposició «ànima» / «cos», que d'ençà de PAGÈS, *Auzias March et ses prédécesseurs: essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux XIV<sup>e</sup>*

161, *sentir* 57, *sentí* 22, *sentit* 21) o, si volem, sensuals, un dilema obsessionant, gairebé maniqueu, expressat en l'elevadíssima freqüència de tota una sèrie de lexemes quasi sempre reductibles a antinòmies correlatives: BÉ 529 (*béns* 75) / MAL 344 (*mals* 82), seguits de més lluny per: MORT 271 / VIDA 116; MÓN 257 / *Paradis* 40 + *Parahís* 11 = 51 / *infern* 13; CORS 199 + *cos* 29 = 228 / ARMA 117 + 7 + *ànima* 20 = 144; COR 150; RAHÓ 140 + *raó* 13 = 153 / DESIG 92; *carn* 98 / *esperit* 48 + *espirit*: 33 = 81; *seny* 90 / *passió* 55; *enteniment* 64 / *apetit* 57; *home* 46 + *ome* 29 = 75 / *animal* 27 (*dona* 53); *jorn* 44 / *nit* 12, etc., que assenyalen una possible pugna de valors, on adés senyoregen les valències de signe positiu, adés s'imposen les de signe negatiu, dins d'un registre on predominen les paraules de caràcter més aviat abstracte. Tot això s'adiu bé amb el que ja saben de la torturada metafísica d'Ausiàs.

És prou palès que DÉU 241 + *Déus* 19 = 260 i l'home (HOM 305 + OM 171 = 476) són personatges força importants dins aquest sistema, les línies generals del qual són prou perceptibles d'un cop d'ull —com en una radiografia— en un llarg enfilall de mots, farcits gairebé sempre de connotacions filosòfiques i ètiques<sup>18</sup>, i sovint relacionables amb l'escolàstica, el lul·lisme o l'estoïcisme, entre els quals sobresurten: VOLER 264, TEMPS 247; TOT 490 / PART 190; FI 130 + *fii* 3 = 133 / *començ* 26; NATURA 107; LOCH 94 + *loch* 8 = 102<sup>19</sup>; *fet* 93 + *ffet* 5 = 98 (*fets* 74 + *ffets* = 75); *veu* 96, *cas* 91 + *cars* 4 = 95; *virtud* 72 + *virtut* 19 = 91 (*virtuts* 34 + *virtuds* = 35) / *vici* 11 (*vicis* 13); *voluntat* 69 + *voluntad* = 70; *semblant* 69, *por* 63, *honor* 48 + *onor* 12 = 60; *obra* 52, *camí* 48; *causa* 47 / *effecte* 3 + *efecte* = 4; *força* 46, *punt* 46; *sentiment* 42 / *pensament* 26 + *pens-*

---

*et XV<sup>e</sup> siècles*, París, 1912, reproducció anastàtica, Genève 1974, 288, era normal d'associar amb el tomisme, diu Ramírez, 343: «El monisme hilemorfista sembla traspasar arreu [...]. Però la natura humana, en els cants d'Ausiàs, no reposa en l'harmonia del compost peripatètic. El compost esdevé *contrast*, l'hipermorfisme tensió polèmica entre ànima i cos, el monisme dualisme». Haig d'esmentar encara PANUNZIO, S., «Una cançó emblemàtica d'Ausiàs March: "Axi com cell qui desija vianda" i el contrast entre cors i enteniment», dins *Homenatge a Josep M. de Casacuberta*, I, 1980, pp. 197-220, article que ofereix moltíssim més d'allò que el títol permet d'esperar. Pareu esment en les pp. 203-207 i 215, on s'insisteix en «l'estructura binària» i «el gust per les antítesis». Vegeu també FUSTER, *Vigència*, OC, I, 263.

18. «la profanitat d'Ausiàs March [...] és ben flagrant. És clar que tot el seu sistema moral reposa sobre la idea de Déu: el bé i la virtut, i per tant també l'amor, prenen la seva vigència en el fet de radicar-se en Déu, bé suprem i fi inexcusable de l'home. Però així mateix resulta evident que, per a March, Déu és només això: la peça bàsica d'un sistema moral» (J. FUSTER, «Vigència», I, 237; *Antologia*, 35). «Una filosofia de l'amor, en definitiva? Sí. O una ètica. Diguem-ne ètica, ara per ara» (*ibid.*, *Ausiàs March*, OC, I, 275). «bien loin du voir exclusivement en Ausiàs March le pécheur écrasé de honte et de dégoût... nous décelons l'incroyant, l'incrédule que ses doutes ont conduit à la folie», arriba a dir ZIMMERMANN, *Métaphores*, 56. «L'entelèquia a Ausiàs March fou l'amor quintaessenciat, extret de la filosofia, ciència que li era coneguda» (I. BOHIGAS, 128). «En l'*Ètica a Nicòmac* es troben algunes importants coincidències amb la doctrina que hem resumit» (*ibid.*, 32). Cf. amb PAGÈS, 288, i RAMÍREZ, 314 i 354. Aquest darrer discuteix alguns dels conceptes que esmento, com «*moviment*» (328-32); «*mig*» i «*fi*» (332-38); «*vergonya*» (352-53); «*hàbit*» (364-66); «*virtut*» (366-68); «*fortuna*» (266-70); «*repòs*» (252-53), etc., partint, quan s'escau, de les possibles fonts lul·lianes. Aquests comentaris (313-369) són una de les aportacions cabdals del seu llibre.

19. Sobre aquest *mot lema* cal conèixer M.-C. ZIMMERMANN, «Ausiàs March et la Quête de l'impossible Lieu», dins *Mélanges offerts à Charles Vincent Aubrun*, París, 1975, Éditions Hispaniques, pp. 399-413, on llegim: «Cet homme en rupture a choisi de traduire ses contradictions, sa discontinuité en termes, d'espace grâce à une confrontation constante entre mouvement et immobilité; la clef du poème est [...] l'obsession du lieu à trouver [...] chercher le *loch* c'est chercher son être» (401).



sament 11 = 37; ira 40, carts 37, esguard 37, dan 36, dret 36; tristor 35 (dol 23, pena 16, afany 8 + affany 11 = 19) / grat 34 (goig 17, alegria 8); àbit 34, esforç 34, lir 34, ull 34, juhi 32; culpa 25 + culpa 6 = 31; fe 31; actes 31 (acte 29); mig 31 / estrem 30 + strem = 31; mercè 30, fama 26 + ffama 3 = 29; veritat 29, favor 28, via 28, coneixença 27, remey 27; foch 26 + ffoch = 27 (fum 28); fortuna 26, persona 26, rey 26, treball 25, esperança 24; pau 22 / guerra 9; fàstig 24, malalt 24, favor 21, valor 20<sup>20</sup>, vergonya 20, fam 19, fret 19, mar 19, costum 18; enemich 18 / amich 15; gest 18, perill 18, repòs 18, fill 17, glòria 17, contrari 16, despit 16, moviment 16, consell 15, excés 15, ignorança 15, acort 14, fermetat 14, grau 14, defalt 13, metge 13, plaga 12, etc.

Entre els noms propis hi trobem representats, en curiosa i interessant barreja, elements a) de la tradició judaico-cristiana: *Absalon, Adam 2, Crist, David, Francesch (St.), Jesús, Job 3 (St.), Johan, Judes, Maria, Messies, Origenès, Paradís, 11 + Parahís = 12; Salamó, Samssó, Sant Pau, Setan*, b) clàssics i mitològics: *Adriana, Bacus 2, Ceres 2, Cèssars, Diana 5, Dido / Eneas, Fèlix, Fènix 2, Jason, Juno 4, Lete, Linceus, Mars 4, Mercuriús, Pal-las 2, Pirus / Tisbe, Phedra / Ypòlit, Saturn 4, Tantalús 2, Texion, Theseu*, ocupant un lloc del tot preferent *Venus 21<sup>21</sup>*, c) connectats amb els vells corrents filosòfics: *Aristòtil, Cató, Estocians, Plató, Picurians, Picurus, Sèneca 3, Ypocràs*, d) referibles a lectures i contactes literaris en llengües romàniques: *Arnau Daniel, Caba, Dant, Lançalot, Pau de Bellviure*, e) al·lusions a *personae* i llocs, que enclouen el mateix poeta i el seu contorn: *Alemanya, Ausiàs March, Espanya, Flandes, Florença, França 2, Joan 2 (Moreno) + Johan 2, Martí, Monbohí, Nàpols, Peruça, Segre, Teresa, Toni*.

Les *concordances* ajuden a comprovar, entre d'altres coses, fins a quin punt els lexemes determinants tendeixen a incidir damunt uns mateixos mots, i llur relació amb altres factors tan importants com la rima, etc<sup>22</sup>. En general, són menys nombrosos que no els noms. Els més repetits són: GRAN 347, MOLT 288 / POCH 133; fort 88 + ffort 3 = 91 / flach 17; foll 80 + ffoll 2 = 82 / savi 18; bon 66, bo 45 / malvat 8, dolent 6; present 77 + pressent 4 = 81 / passat 37; ver 52 / fals 30, prop 51 / luny 27 + lluny = 28; ferm 46 + fferm = 47 / fluix 2; clar 45 / escur 6, fosch 2; content 40 (alegre 10) / trist 24;

20. Pel que toca als mots «valor», «jovent», «joventut», «jove», «goig», vegeu Di Girolamo, 225-28. Si el seu còmput de «mesura» sembla no coincidir amb el meu, és perquè aquest inclou un ús verbal del mot (CV, 107), i «de tal dolor que no soffir mesura» (CXVI, 34). El mateix es pot dir de «preu», que en la llista que publico encabeix 3 verbs (LXXXV, 9; XCII, 151; CXIII, 71). Respecte a «mercè», jo he comptat també: «de la mercè qui.l càrrech tort» (XII, 19). Almenys en aquests casos, doncs, les discrepàncies són només aparents. Ho dic perquè tot i que els ordinadors no s'erren, els qui els controlen no estan exempts de badades, i perquè, en principi, considero preferible que hom accepti les dades que publico més com un honest intent d'aproximació a la veritat que no com un dogma de fe matemàtic i inqüestionable. A l'article de R. ARCHER, «Symbolic Metaphor and reading-processes in Ausiàs March», *The Modern Language Review*, LXXVII, 1982, pp. 89-99, hom hi trobarà una breu discussió del context metafòric de *malalt, port i mar*.

21. Cf. I. Bohigas, 83-84. Pel que fa a l'erudita nota de L. P. A. MAINGON, «“Sapientia” i la identitat de “dona Teresa” en la poesia d'Ausiàs March», *Els Marges*, XXI (1982), pp. 113-119, on es pretén d'identificar el nom de l'estimada d'Ausiàs amb la «Thira» o «Thersa» bíblica, és a dir, amb la «sapientia», haig de confessar honradament el meu escepticisme.

22. Sobre aquest punt, el resum més complet que conec és el de Ramírez, pp. 213-248.



*honest* 28 + *onest* 11 = 39 / *desonest* 5, però *luxuriós* 20; *alt* 35 / *baix* 8, *bell* 25 / *leig* 23 + *lleig* 2 = 25; *plena* 24, *ple* 17, *fart* 16 / *buyt* 6, *buyda* 2; *natural* 13 + *naturall* 9 = 22; *grosser* 21 / *amable* 12, *lonch* 21 / *breu* 15, *curt* 3; *propi* 20; *fret* 19 / *calt* 13; *mortal* 19 / *immortal* (*eternal* 3); *savi* 18 / *pech* 17, *ignorant* 12; *mesquí* 17 / *benahuyrat* 4 + *benahuyrat* 2 = 6; *franch* 16 / *escàs* 11, *avar* 9; *brut* 16, *brutal* 3 / *rahonable* 8, *gentil* 7 + *gentill* = 8, *racional* 4, *cortès* 2, *net*; *vell* 15 + *veyl* = 16 / *jove* 4; *terrible* 15 / *plaent* 11, *infinit* 14 / *finít* 13, *virtuós* 13 / *viciós* 3, *greu* 13 / *lleus*, *just* 11 / *injust*, *prim* 11 / *gros* 9, *gras*; *mut* 11 / *parler*, *torbat* 11 (*alterat* 6); *potent* 10 / *impotents*, *perfet* 11 / *imperfet* 3, etc. Evidentment, ens trobem altra vegada confrontats amb un registre de dimensions ètiques més que no estètiques<sup>23</sup>.

Característic de la tècnica més aviat discursiva del nostre poeta, és l'ús de SI 782, + *ssi* 69 = 851, que molt sovint introdueix, juntament amb COM 600 + *co.* 16 + 616, una comparació situada, per regla general, al principi del vers o després de l'hemistiqui. La comparació és, en efecte, un tret de la poesia medieval que Ausiàs aprofita al màxim; tant, que constitueix una coneguda característica de la seva manera de pensar i de dir<sup>24</sup>. Noteu, encara: NO 2.780, QUI 924, MAS 368 + *mes* 34 = 402, CAR 383, QUANT 326 / TANT 290, PUY 118 + PUIX 100 + *pux* = 219; TAN 138, MÉS 182 / MENYS 118, PUS 164, JA 132, ANS 102, DONCHS 100 + *doncs* 2 = 102, *jamés* 74, etc., que caldria comparar amb l'índex de freqüència d'altres escriptors del mateix període, per a poder avaluar adequadament.

La llista fa evident el predomini dels pronoms demostratius de tercera persona (AQUELL 323, AQUELLS 130, *aquella* 73, *cell* 24) sobre els de primera (AQUEST 171, *aquesta* 37), i la total absència d'*aqueix*. També hi ressalta una notable concentració en els tres primers numeral: UN 178 + *hun* 45 + *hu* 29 / *primer* 44; *dos* 58, *dues* 18 / *segon*, *segona* 2; *tres* 24 / *terç* 9, *terça* (*cf.* amb *quatre* 3, *cinch* 3, etc.), fet potser normal però que possiblement hom ha de relacionar també amb la tesi ausiasmarquiana dels dos extrems i del terme mitjà<sup>25</sup>.

23. Llegiu ara BOHIGAS, I, 99: «En Ausiàs March escassegen les imatges d'objectes somrients o dels que generalment són tinguts per bells».

24. «Aquesta pruija d'explicar la seva vida amorosa, real o quimèrica, duu el poeta a fer ample ús de l'exemplificació, mitjançant comparances que ajuden a comprendre allò que vol fer palès» (Bohigas, I, 90). «Crida també l'atenció un element estructural més clarament lligat a la temàtica: la comparança. És ben ausiasmarquiana el recurs del paral·lelisme entre la situació personal i un fet exemplar, real o fictici. Sovint el poeta enceta l'estrofa amb les construccions *axí com cell*, *si com aquell* [...] que anuncien un correlat *me pren a mi, que* [...]. La correlació s'exposa segons per mitjà d'un *anàlogon* del món exterior» (Ramírez, pp. 250-251). Vegeu ara l'interessant estudi d'una de les comparances divulgades per Raimon, a l'article de L. BADIA, «Si com lo taur...», *Els Marges*, XXII-XXIII, 1982, pp. 19-31.

25. Un altre triangle és el format pel començ, el mig i la fi: «La dialèctica del començ, el mig i la fi, a vegades reduïda a la bipolaritat començ-fi, i sovint paral·lela a la dialèctica dels tres temps, passat-present-venidor, és una constant temàtica d'Ausiàs [...]. El contentament és *el fi* del desig però és ensems *la seva fi*. La *finalitat* del desig degrada el seu fi a no-res. Per això el bé no és a la fi, sinó prop de la fi. Dialècticament parlant, aquest prop de la fi és el *mig*» (Ramírez, pp. 333-34).

Finalment, una ràpida llambregada a les formes verbals revela una innegable primàcia de la voluntat, representada per PODER 102 (POT 340, *puch* 68 + *pusch* 36 = 104) / VOL 202 (*vull* 92), que tal vegada ens assenyalen on hem de cercar la possible arrel del conflicte intel·lectual i potser vital del poeta<sup>26</sup>.

Pel que fa als altres verbs, deixant de banda els dos verbs tema AMAR i SENTIR, ja esmentats més amunt, i els auxiliars, cal remarcar: *fer* 22 (FA 206); FFUIG 130 + *fuig* 15 + *fig* 2 = 147; SABER 128 (*sé* 49 + *ssé* 37 = 86; SAB 97 + *sap* 18 = 115); TÉ 136 (*tinch* 42); *ve* 92 (*venir* 33); *deu* 90, *veig* 89, *plau* 82, *trob* 82; *viu* 61, *dóna* 58, *visch* 16 / *morir* 36, *mor* 21; *pert* 59, *perdut* 47, *dit* 43, *perdre* 36 / *guanyar* 9; *pens* 55, *pensar* 20 + *penssar* 18 = 38, *penssant* 22; *cal* 45, *dar* 37, *dat* 22 (*dant* 15, *donar* 25, *donant* 16); *forçat* 37, *tol* 26 + *toll* 11 = 37; *parlar* 36, *ateny* 35; *creu* 31, *creure* 23, *crech* 14; *basta* 35, *fall* 33, *coneix* 28, *coneix* 26 + *conex* 27; *resta* 23, *tornar* 22, *guarda* 21, *jau* 21 (*jaqueix* 13); *prech* 21, *delita* 20, *requer* 19, *prendre* 18, *venç* 15, *dol* 14, *desijar* 13, *deman* 12, *contemplar* 12, *mostren* 11, *plorant* 10, etc. Si centrem, però, l'atenció en els verbs emprats en primera persona, ens sobta SÓ 145, i l'equilibri en la freqüència de dos verbs que expressen opinió: *veig* 89 / *trob* 82 (*trobe* 23), seguits a una certa distància per *sé* 86, *pens* 55, *coneix* 28, *dich* 21 + *dic* = 22, *desig* 19, *faç* 15, *crech* 14, *meravell* 12, que tornen a posar l'èmfasi en el to personal i assertiu de la poesia d'Ausiàs<sup>27</sup>.

Prescindeixo, per no allargar-me excessivament, d'altres aspectes que podrien resultar d'interès, com és ara, de l'anàlisi de certes categories semàntiques del món exterior (animals, flors, colors, parts del cos, etc.), dels provençalismes, cultismes i mots d'escassa freqüència, de la relació entre el lèxic i la rima, etc.

Tot plegat, sembla que, resumint, per a concloure, el que he apuntat molt imperfectament en aquest assaig provisional de valoració, hom pot afirmar que el vocabulari del gran valencià és més aviat reduït<sup>28</sup>. Ausiàs es va servir preferentment d'un repertori selecte de mots abstractes, referits, en bona part, a operacions de l'intel·lecte i/o a un codi ètic de signe dualístic que el Jo tibant del poeta polaritzà entorn de la problemàtica amorosa, i va comunicar en un to personal i assertiu, amb un estil alhora discursiu i didàctic caracteritzat per una tendència molt marcada a la comparació.

26. Bohigas, I, 101, diu que hi ha un «conflicte entre dos dissenys —el bo i el dolent—, i entre el voler i la raó, latent gairebé en tota l'obra d'Ausiàs March». Cal remarcar un cas de «desvull»: «Vull e desvull» (XIX, 40). El conflicte de mots de signe diferent s'expressa amb un bon domini dels recursos retòrics tradicionals, com ha demostrat molt bé J. W. MARCHAND, «Acyrologia in the Poems of Ausias March», dins *Estudis de Llengua, Literatura i Cultura Catalanes*, pp. 181-194.

27. «Creiem poder dir que el color de la llengua poètica d'Ausiàs March ha estat posat al servei de la persuasió» (Bohigas, I, 127). «En certs moments pot esdevenir un procediment més didàctic que poètic, però no oblidem que Ausiàs March vol ésser el missatger d'una doctrina que li ha estat revelada per Amor, secreta als altres, i que en l'exposició d'aquesta s'acosta a les maneres de fer didàctiques» (*ibid.*, 95). Aquest «didacticisme» és el producte d'un «esperit especulatiu» que s'agrada de «l'anàlisi teòrica» (*ibid.*, 87, 89, 73, etc.). «Tot això ens sembla un academicisme didascàlic bastant penós [...]. Tanmateix [...] sota la superfície doctrinària, especulativa, hi havia una tensió viva» (FUSTER, «Ausiàs March», *OC*, 261).

28. Cal assenyalar que la majoria de mots només apareixen una sola vegada en la llista, i la resta té normalment una freqüència inferior a 10.

Ben mirat, l'ordinador electrònic no ha fet sinó revalidar —amb dades més precises, això sí— algunes de les conclusions a les quals, a força «d'hores de llapis i silló» (torno a recordar el testimoni del malaguanyat Gabriel, tot fent traïció al sentit original del seu vers), fa molts d'anys que va arribar el doctor Bohigas, en una síntesi molt útil on es combinen admirablement la intuïció i el rigor intel·lectual.



# AUSIÀS MARCH I EL TEMOR D'AMOR

## OBJECTIUS DEL TREBALL

Reclam a tots los meus predecessors,  
cells qui amor llur cor enamorà,  
e los presents e lo qui naixerà,  
que per mos dits entenguen mes clamors. (XXV, vv. 33-36)

Així s'exclama, de manera colpidora, Ausiàs March, reclamant, cinc segles després de la seva mort corporal, l'atenció de tots els qui han experimentat la força de l'amor, per a cridar-nos la immortalitat del seu propi *sentiment*:

E lo desig en mi jamés morrà. (*Ibid.* v. 10)

I gràcies a la meravellosa força evocadora de la paraula poètica, aquest crit, com tota la resta de la seva vasta obra, roman viu entre nosaltres i és capaç d'encomanar-nos encara ara el calfred de l'emoció, demostrant prou bé allò que tots sabem: que la literatura i especialment la poesia és una sublimació artística de la paraula, i la paraula és comunicació: el pont essencial de l'expressió del pensament i del sentiment, el fonament del diàleg, l'instrument natural de tota possible comprensió entre els humans.

D'ací ve precisament l'estupor de molts lectors, i en especial de les lectores, que s'acosten a la poesia d'Ausiàs i dels poetes del seu temps des d'una perspectiva moderna, davant una de les paradoxes d'on brolla, en bona part, arreu d'Europa, la poesia lírica de l'època, dels trobadors a la dels cançoners: el fet que tot, o bona part, del cabal eloqüentíssim o copiosa riuada de versos més o menys contundents, en els quals el jo líric dissectiona i tracta d'expressar els diversos estats de la seva experiència psicològica, sigui en realitat el resultat d'una incapacitat física per a comunicar-se amb l'única persona capaç d'operar-ne una possible curació: la dama estimada.

L'objectiu de la meua exposició serà, en primer lloc: tractar d'il·lustrar de manera suficient i en termes necessàriament molt generals quins són en l'àmbit europeu de la Romània hereu de la tradició occitana de l'anomenat amor cortès, els temes i motius més importants relacionats amb aquesta curiosa paradoxa. En segon lloc: passant sempre del general al més particular, intentar de fer evident amb quina coherència i persistència Ausiàs, lluny d'apartar-se dels tòpics trobadorescos i cortesans assimilats per la poesia amorosa d'arreu d'Europa, en realitat va assimilar plenament aquesta tradició, a la qual certament va dotar, com feren també el Dant i Petrarca, de la poderosa imprompta d'una dicció molt directa i personal. Tant és així que com procuraré de provar, el tema de l'amant mut que «per amor no pot amor mostrar» passa a ser un missatge tan constant com insistent del jo líric ausiasmarquià, fins a convertir-se en un obsessiu

*leitmotiv* fonamental per a la comprensió de gran part de l'obra ausiasmarquià de tema amorós. Encara que cada poema sigui fruit d'un acte de creació individual i com a tal tingui la seva identitat pròpia, en realitat s'integra, com una peça complementària més, en el vast conjunt o sistema del poemari amorós. És, precisament per a subratllar aquesta vinculació que, continuant en ordre descendent, situo en tercer lloc, l'anàlisi més detinguda del text específic que m'he proposat comentar, que és el poema XXXVII, amb l'esperança que, arribats a aquest punt final moltes de les explicacions ja resultin redundants, i s'acompleixi, dins del possible, el meu objectiu que no és altre que el de fer evident la necessitat de situar qualsevol lectura textual dins d'un enquadrament contextual i cultural com més ampli possible, que ens permeti guanyar una perspectiva de conjunt. M'agradaria contribuir a mostrar que el valencià Ausiàs, tot i la seva evident genialitat no és un cas aïllat, sinó un gran poeta que, encara que ja s'expressa en valencià, és a dir en el català que va heretar dels seus pares, es mou dins de les coordenades de la cultura europea medieval, en especial d'algunes de les premisses o supòsits ideològics més importants d'aquella gran entelèquia del sentiment amorós que s'inventaren els trobadors occitans. En concret i de manera especial les referides a l'aparent paradoxa d'un missatge o text escrit, suposadament dirigit a uns lectors i, per consegüent destinat a la comunicació, que proposa com a tema el silenci com a màxima expressió possible de l'amor. Un silenci que, en principi, per resultar autèntic i no convertir-se en un mer joc literari, hauria de deixar fora del cercle de possibles destinataris del text al vos o persona de la dama a la que sol adreçar-se el poeta.

## 1. «TAM L'AM QUE RE DIRE NO·LH SAI.» EL CLAMOR DEL SILENCI

Aquesta doble paradoxa és una de les claus fins ara menys estudiades de manera sistemàtica de la poesia d'Ausiàs March, i que abordaré, com he dit, des d'una tradició cortesana europea, en la qual el trobador cerca en la poesia un canal líric de contacte amb els seus oients o lectors, que representen la participació de la societat cortesa en la seva suposada problemàtica interna.

De fet, en alguns exemples memorables, com el famós cas del poema «Atressi con l'Orifanz» de Rigau de Berbezilh (Riquer, 1975, I, 290-292) la víctima reclama i obté, com farà més tard Curial, la col·laboració de tota la tribu cortesana de «lleials enamorats» en l'aconsegüiment de la pietat d'una dama cruel. Trobem casos excepcionals on el paper inert sembla tenir una funció mediàtica i supletòria de l'oralitat, com la que proposa Bernat de Ventadorn (s. XII):

- (a) II    Ai las, chaitius! e que·m farai? [...]  
           *qu'ela no sap lo mal qu'eu trai*  
           ni eu no·lh aus clamar merce [...]
- III E doncs, pois atressi·m morrai,  
           dirai li l'afan que m'en ve?  
           Vers es c'ades lo li dirai.  
           No farai, a la mia fe, [...]

- IV Ja per me no sabra qu'eu m'ai  
ni autre no l'en dira re [...]
- V E doncs, ela, cal tort m'i fai,  
qu'ilh no sap per qu s'esdeve?  
Deus! Devinar degra oimai  
qu'eu mor per s'amor! Et a que?  
Al meu nesci chaptenemen  
et a la gran vilania,  
per que·lh lenga m'entrelia  
can eu denan leis me prezen [...]
- VI Pois messatger no·lh trametrai  
ni a me dire no·s cove,  
negu cosselh de me no [sai;]  
mais d'una re me conort be:  
ela sap letras et enten  
et agrada·m qu'eu escria  
los motz, et s'a leis plazia,  
legis los al meu sauvament.

(«En cossirer», VI; Riquer, I, 368)<sup>1</sup>

La salvació rauria en el fet que la dama s'agrada de llegir, raó per la qual el trobador decideix d'enviar-li el poema en comptes d'un missatger. És una solució adaptada també, almenys en part, pel francès Gace Brule (s. XII-XIII) el qual, ja que no pot ni parlar ni tampoc callar, opta per cantar la seva desgràcia:

- (b) Si me vaut mieuz garder mon bon taisir  
Que dire riens qui li tort a grevance [...]  
Mais quant vos voi, n'i a que dou taisir,  
Que si sui pris que ne sai que je die [...]  
N'a vos parler, ne ne m'en puis taisir  
Que mon maltrait en chantant ne vos die<sup>2</sup>.

(«De bone amour»; Rosenberg, 1981: 219)

1. Que hom podria traduir així, més o menys literalment: II Ai las, pobre de mi! i què faré? [...] / que ella no sap el mal que suporto / ni jo li goso demanar pietat [...]. / III I, doncs, ja que d'altra manera moriré / li diré l'afany que em ve a causa d'ella? / És ver que tot d'una li ho diré [...] No ho faré, certament / IV No sabrà mai per mi el que tinc / ni cap altre no li en dirà res [...]. / V Doncs, ella quina injustícia em fa / si no sap per què s'esdevé? / Déu! Deuria d'haver endevinat / que em mor pel seu amor! I en què? / En el meu estúpid capteniment i en la gran rusticitat / perquè la llengua em queda travada / quan em presento davant d'ella. / VII Ja que no li trametré cap missatger / ni és convenient que jo li parli, / no sé quin consell prendre / però una cosa m'aconhorta prou: / ella sap i entén de lletra / i a mi m'agrada posar en escrit / les paraules, i si li plagués llegir-les, per a la meua salvació.

2. Si més em val guardar el meu bon callar / Que no dir res que li causi greuge [...]. / Mes quan vos veig, no hi ha res més que dolç callar. / Estic tant corprès que no sé què dir [...]. / No puc ni parlar-vos, ni callar-me / Que no us diga la meua desgràcia cantant.



L'altra opció, potser la més freqüent és que el poema sigui un exercici més o menys brillant de retòrica destinat a provar la maestria tècnica d'un autor que seguint unes pautes tradicionals el converteix en un receptacle de tòpics i en confident pacient amb qui desfogar verbalment la tensió lírica acumulada a causa de la vergonyosa ofuscació del temor i del silenci imposat pel «gest» altiu de la dama o la seva mirada, el seu «pretz» o mèrit, i sobretot la seva fama o «ere», Podem comprovar-ho en dos autors tan representatius com el popular Cercamon (s. XII):

- c)        quan suy ab lieys si m'*esbahis*  
           qu'ieu no.ill sai dire mon talan [...]   
           Tutz trassalh e bran e fremis  
           per s'amor, durmen o velhan.  
           Tal paor ai qu'ieu mesfalhis  
           no m'aus pesar cum la deman,  
           mas servir l'ai dos ans o tres,  
           e pueys ben leu sabra·n lo ver<sup>3</sup>.

(«Quan l'aura doussa», III; Riquer, 1975: I, 224),

- d)        i el famós «trouveur» francès anomenat el Castellà de Coucy (s. XII-XIII):  
           Ainz l'aim et serf et aor par usage,  
           maiz ne li os mon pensé descouvrir.  
           Car sa biauté me fet si *esbahir*  
           que je ne sai devant li nul langage;  
           Ne regarder n'os son simple visage<sup>4</sup>.

(«La douce voiz»; Rosenberg, 1981: 210)

Ambdós trobadors del s. XII, expressen la seua al·lucinació o ofuscació mental amb lexemes directament relacionats amb el *sbaïment* i l' *esbahesc* d'Ausiàs (Cf. amb: «*Quan li só prop, he d'ella esvaïment [sbaïment]*», XLIX, v. 31; «*E m'esvaesc [esbahesc]* com he veure m'aimia», LXX, v. 47), que com prova la glossa de Cercamon, està relacionada amb la por davant la mera presència de la dama estimada i adorada. Per això semblen optar per un silenciós servei amb l'esperança que ella se n'adoni sense necessitat de paraules.

La poesia lírica esdevé així un interessant precedent de la moderna psicoanàlisi, ja que es transforma en una mena de crònica o dietari analític més aviat tràgic, d'íntimes i procel·loso navegacions personals pel maremàgnum del sentiment amorós. El poeta hi sintetitza i sovint explica amb minucios deteniment, però sempre d'acord amb un codi molt ben establert, els peculiars dilemes derivats de la seva passió o infermetat amoro-

3. Quan estic amb ella, m'embadaleixo de tal manera / que no li sé dir el meu desig [...] / tot m'estremeixo, m'agito i tremolo / tinc tanta por de defallir / que no m'atreveixo a pensar com requerir-la d'amor /, però la serviré dos o tres anys / i després ben fàcilment sabrà la veritat.

4. Ans l'estimo, serveixo i adoro sempre / però no goso descobrir-li el meu pensament. / Car la seva beutat em perturba tant / que davant ella no sé cap llengua / [...] ni tan sols goso mirar la seva cara.

sa, la pugna entre dolor i vergonya, tradicionalment definida com a «temor de confusió» davant un possible refús; i els sofriments i frustracions que aquesta li provoca. Així ho planteja de manera magistral i sintètica aquesta «Canción» de Juan Manuel:

- e)        Mi alma mala se para,  
cerca está mi perdición,  
porque están en división  
la vergüenza de la cara  
y el dolor del corazón.  
Amor me manda que diga,  
vergüenza la rienda tiene,  
amor me manda que siga,  
vergüenza que calle y pene;  
así que, si no me ampara  
de mí alguna razón,  
matarme han sin defensión  
la vergüenza de la cara  
y el dolor del corazón.

(Aguirre, 1971: 97)

La lírica cortesana aconpleix, doncs, una acceptada funció suposadament testimonial com a descripció hiperbòlica d'aquest viacrucis o sagnant itinerari subjectiu o carreró sense eixida (com veurem molt ben expressat pel *nen, nen, nen*, de la segona composició del portuguès Soares), del desig sense esperança i de les turmentoses sensacions físiques, i sobretot espirituals, i, fins i tot, la mort lírica que provoca el silenci causat pel patiment i pel temor d'amor, produït per l'acceptació teòrica d'un ideal en el fons inassequible:

- f)        Callé por mucho temor  
temo por mucho callar  
que la vida perderé:  
así; con tan grande amor,  
non puedo triste pensar  
qué remedio me dará.

(Jorge Manrique; Aguirre, 1971: 89)

- g)        Por gran coita per tenh'atal  
d'amar a quen nunca meu mal  
nen mia coita ei a dizer:  
      Vedes que coita de soffrer!  
E vejo que moiro d'amor  
e pero vej'a mia senhor,  
nunca o per min á saber:  
      Vedes que coia de soffrer!

(Martim Soares, s. XIII. Ed. Pinheiro-Torres 1977: I, 476)

- h) E porque me seria mui melhor  
 morte ca mais esta coita soffrer;  
 pois non mi-á prol de vo-la eu dizer,  
 nen vos faz outren por min sabedor,  
 nen me val ren de queixar m'ende assi,  
 nen me val coita que por vós soffr'i,  
 nen me val Deus, nen min poss'eu valer

(*Ibidem*, 475).

No era Rilke, qui, des del coneixement que dona l'experiència personal del fenomen líric —i coincidint sense saber-ho amb el vell missatge ovidià (*Amores*, III, IV, 17: *cupimus semperque negatum*) repetit pel trobador Cercamon («ni tal enveja no-m fai res / cum fai so qu'ieu non posc aver»: «Ni res desitjo tant / com el que no puc aconseguir» Riquer, 1975: I, 223) —apuntava, burleta, que allò realment determinant de l'abstracció amorosa no és tant l'amor mateix o la consecució final de la correspondència tan obsessivamentuplicada, sinó la constant plasmació lírica d'aquest ideal inassequible?:

- i) Ach, in den Armen hab ich sie alle verloren,  
 du nur, du wirst immer wieder geboren:  
 weil ich niemals dich anhielt, halt ich dich fest<sup>5</sup>.

(Rilke, 1955: 256)

Tal itinerari ve determinat, d'una banda per la morbosa —ara diríem masoquista— delectació en el propi patiment, característica d'aquest tipus de lirisme feudal d'exaltació quasi mística de la dona divinitzada, i, d'altra, per les barreres de tota mena que dificulten o fan del tot impossible que el jo líric pugui acostar-se al tu de l'estimada, i molt menys encara assolir la necessària reciprocitat.

Deixant ara de banda l'importantíssim tema del *mutisme* imposat pel tòpic galènic de la follia amorosa que produeix símptomes semblants al temor, com el foc coral i/o la desmesurada i perillosa dispersió en les extremitats del cos, de la sang acumulada (ST, 1-2, q. 44 a. 4; II: 281) tan ben expressada antitèticament pels bells oxímora del Petrarca que comparen l'esperança a la flama i el temor al gel i on el foc encès de l'esperança, frenada per la vergonya, s'amaga en el cor (noteu el mot *affrene*, que també fa servir Ausiàs (CI, vv. 45-46: «Lo vostre gest tots mos actes *afrena*») i que recorda el «vergüenza la rienda tiene» citat més amunt):

- j) Amor, ch'ncende il cor d'ardente zelo  
 di gelata paura il tèn constretto,  
 e qual sia piú, fa dubbio a l'intelleto,  
 la speranza o'l temor, la fiamma o'lgielo.

(*Canzonere*, núm. 183; Apollonio-Ferro, 1972: 384)

5. Que podríem traduir així: «He perdut —ai!— tot allò que he abraçat. / Solament tu, renaixes cada dia:/ Perquè mai t'he tingut, t'he conservat».

- k) Amor, che nel penser mio vive e regna  
e'l suo seggio maggior nel mio cor tene,  
talor armato ne la fronte vene;  
ivi si loca et ivi pon sua insegna.

Quella ch'amare e sofferir ne'nsegna  
e vòl che'l gran desio, l'accesa spene  
ragion, vergogna e reverenza affrene,  
di nostro ardir fra se stessa si sdegnà.

Onde Amor paventoso fugge al core,  
lasciando ogni sua impresa, e piange, e trema;  
ivi s'asconde, e non appar più fòre.  
Che poss'io far, temendo il mio signore,

se non star seco infin a l'ora estrema?  
Ché bel fin fa chi ben amando more<sup>6</sup>.

(*Ibid.*, núm. 140: 331)

D'altres formes de silenci que s'hi relacionen com la *timidesa de l'enamorat* i la *discreció o secret d'amor* preconitzada per Andreu el Capellà en el seu famós tractat (I, c. 6) són tòpics que venen determinats per l'esmentat concepte de l'honor, un element central i gairebé fossilitzat de l'anomenat codi de l'amor cortès<sup>7</sup>.

6. No crec que sigui necessari traduir tot el text, però sí, potser el fragment de k que he destacat amb *negreta*: «Aquella que ensenya a estimar i patir, / i vol que l'encesa esperança, la raó, la vergonya i la reverència, posin fre al gran desig».

7. El lector no iniciat pot trobar útil el breu però interessant pròleg de l'antologia temàtica d'Aguirre 1971. Per a més informació bibliogràfica i general, vegeu el llibre recent de Guillermo SERÈS, *La Transformación de los amantes. Imágenes del amor de la antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1996, i les síntesis de Roager BOASE, *The Troubadour Revival*, Londres, 1978 i *The Origin and Meaning of Courly Love*, Manchester, 1977. A primera vista sembla redundant d'incidir tant en un tema ja copiosament tractat per la crítica en l'àmbit de la romanística. Hom podria pensar que si després de Pagès (1912 i 1990: 219 ss.), hom sembla ara ignorar aquests tòpics a l'hora de fer una lectura global de la poesia d'Ausiàs és degut al fet que tothom els dona per massa coneguts i considera que no cal explicar-los ni repetir-los de bell nou. L'experiència concreta amb els estudiants prova que això és fals, i molt més quan hom s'adreça al públic normal del carrer. Una altra possible raó seria que la crítica posterior a Pagès, ja siga influïda pels qui com ara Bohigas (I, 1952, 52 ss.) i Rubió (1948, pp. 44-49; pp. 87-91), accepten una interpretació massa unilateral del vers «Lleixant apart l'estil dels trobadors» del poema XXIII, bé per l'opinió dels qui posen més l'èmfasi en el nou sentit que March dona als temes tractats pels seus predecessors i a la influència dels italians, ha afavorit la idea d'una ruptura quasi total de March amb la tradició trobadoresca, l'ambigu tractat d'Andreu el capellà, etc. Per dir-ho en paraules ben gràfiques de Di Girolamo (1996, pp. 8-9, i 28 n. 9) Ausiàs «sembla aver "feta bugada"» d'aquesta realitat anterior. No em sembla, tanmateix, que la cosa, vista des d'una certa perspectiva, sigui tan senzilla, i, ben mirat un posicionament no exclou totalment l'altre, ja que hi ha de fet en la lírica europea romànica una confluència de corrents i de temes, i l'originalitat sol demostrar-se en noves modulacions o maneres de dir el mateix. En tot cas és ben innegable l'existència de cançoners on l'obra d'Ausiàs es troba barrejada, com si formés un «totum revolutum» o part d'un conjunt harmònic i coherent, amb la dels seus contemporanis i predecessors, Així ho palesen, com va indicar Bohigas (1988, pp. 7-24), els famosos Mss. 7-8 de la Biblioteca de Catalunya, entre d'altres. De la mateixa manera que el cançoner de Mestre Miquel de la Tor, suposadament integrat en la biblioteca del pare d'Ausiàs, al qual al·ludeix Di Girolamo (*Ibid.*, 50), és

Una de les nombroses contradiccions d'aquest codi, que sublima el desig eròtic intensificant-lo fins al paroxisme, és que per allò mateix que hom converteix la dama en un «paradigma» de perfeccions, resulta lògicament impossible esperar d'aquesta entelèquia imposant i inabastable, meitat déu-meitat basilisc, la satisfacció o *mercè*, que hom li sol·licitava, com fa per exemple el valencià Gilabert de Pròixita, de manera tan inútil com insistent:

- l) *Sovén m'avé qu.esayaré d'empendre*  
 que sopleyan de mercè la nquerís;  
*mas quant la vey, ffay sí co-l basalís;*  
 ab son sguat m'alciu e m fay reprendre,  
*tan que ladonchs suy en major dubtança.*

(Gilabert de Pròixita, ed. Riquer, 1954: 70)

Noteu l'intens esforç expressat per la formulació *esayaré d'empendre* que cal relacionar amb el frustrat *assaig* ausiàsmarquià (Cf. XXXIV, vv. 9-15) o impossible empresa de tractar de rompre el silenci davant la visió imposant de la dama. Tal esforç resulta superior a les seves forces i, en un cas i altre no fa altra cosa que provocar una major depressió o recaiguda en el dolor i una intensificació de la por, i per consegüent prepara psicològicament el camí per al proper fracàs.

Des d'aquesta perspectiva teòrica aquest tipus d'amor sembla necessàriament centrat en el dolorós plaer d'un silenciós desig i, potser, requereix la creació d'un àmbit més aviat fantasmagòric d'imaginària intimitat mental, ja que, hagut compte d'uns plantejaments tan draconians com conseqüents, la petició o sol·licitud fervent i esperançada de correspondència no pot ser altra cosa que una mena d'oasi imaginari i temporal de la ment, un propòsit de gosadia o esforç voluntarista, mil vegades frustrat. Així ho explica Andreu Febrer:

- m) Ja per dir-vos mon cor e mon talant,  
 bella, no em cal venir mai denant vós,  
 car ab acord ferm e volenterós  
 vos sui venguts, dona, mil vets denant  
 qu'ieu vos dixés mon cor e ma endendenza  
 e com per vós muir amant finament;  
 mas lai, on cuid haver plus d'atrivença,  
 perd lo gosar e el parlar eixament.

---

un altre indicati de possibles lectures i models. Aquesta continuïtat de la tradició poètica occitana, fou represa, com explicà Boase (1978), en els cançoners castellans, de manera que el sentiment de ruptura no es degué sentir fins molt més tard. Temes com el que ens hem fixat semblen d'una cabdal importància a l'hora de trobar un sentit de conjunt a l'obra del nostre gran poeta, i sorprèn que, llevat dels intel·ligents comentaris de Ferraté (1992: 80-87), hom no hagi insistit més en unes claus líriques que considero essencials per a una correcta comprensió contextual del poemari marquià. Això, a més, semblen confirmar-ho amb escreix els mateixos imitadors contemporanis i posteriors del gran poeta, que van entendre perfectament i repeteixen en la mateixa clau lírica el missatge d'Ausiàs.

D'on ieu maldic l'amor que e·l començar  
 me pren de vós ab ten gran senyoriu,  
 car lluny de vós ab coratge fortiu  
 os prec e us gos dir que em vullats amar,  
 e us quir mercè e us responc ses dubtança.

(Andreu Febrer, 11, ed. Riquer: 68-70)

De bell nou constatem que l'*acord ferm e volenterós* no basta al poeta per declarar a la dama el que porta al cor i en la ment, com més atreviment (*atrivença*) es pensa tenir, més perd la gosadia i la paraula davant la dama, de manera que només s'anima a fer declaracions imaginàries quan està lluny d'ella! El fracàs dóna pas ací a una retòrica desesperació increpant (*maldic*), que a vegades pren la forma d'insults poc cortesos i desorbitats, en forma de «maldits». Però allò més freqüent és la queixa resignada o desenganyada. N'és una bella mostra una densa composició castellana de Jorge Manrique, que en presentar croats en una bella antítesi tots els elements clau de la paradoxa del silenci amorós identifica aquest amb el dolor i el mèrit del servici amorós, i posa antitèticament l'èmfasi en l'esforç o gosadia:

- n) Yo callé males sufriendo  
 y sufrí penas callando  
 padescí no meresciendo,  
 y merescí padesciendo  
 los bienes que no demando.
- Si el esfuerzo que he tenido  
 para callar y sufrir  
 tuviera para decir,  
 no sintiera mi vevir  
 los dolores que ha sentido.

(Jorge Manrique, ed. Aguirre, 1971: 91)

Però encara ho és més que el jo líric s'identifiqui amb el perfecte amador cortesà mitjançant una retòrica acceptació fervent d'una mort que és vida, d'un mal que és bé, d'un dolor que és plaer. Aquest dolor té la seva pregonia arrel en el silenci, de manera que, tal com formula bellament Soria, la màxima mostra de l'amor suprem serà el discret servici d'una secreta, humil i plena acceptació del patiment:

- o) Encúbros el mal que siento  
 porque hallo  
 que más sirvo cuando callo.

(Soria, Aguirre, 1971: 90)

2. «E TEM L'ASSAIG AB LA MORT EGUALMENT. LO QUI NO SAP NO POT HAVER MERCÈ»

Si no vaig errat, Ausiàs March assimila i reinterpreta des del seu peculiar i més aviat lúgubre registre personal, aquest tradicional dilema líricodramàtic, o retòrica equació cortesana. “visió de la dama = nafra d’amor-passió=desig=venciment-servici=silenciosa i desesperada esperança de guardó=malaltia amorosa= manca de mercè i de possible metge o medicina = dolor/mort = plaer/vida, que podríem traduir a la formulació trimembre de sobresalt (XXXIV, 14) =sobresamor (XXXVII, 25)= sobresdolor», (*Ibid.* 30). És el dilema líric o carreró sense eixida dels grans amants cortesans, que, com ja hem vist (*matarme han; E vejo que moiro*), de no trobar una ràpida correspondència en l’amor igualador de la dama pot abocar a una llagrimosa mort. Com bé ho exemplifica el cas de Leriano en la *Càrcel de amor*; aquest final amenaçador pot ser més que una metàfora. Sembla que l’autor del *Tirant*, com l’autor del *Curial*, coneixien, i estaven d’acord amb un definitiu argument d’Andreu el Capellà per rompre el perillós mutisme dels amants: «si als hòmens no convengués d’obrir [a les dames] les coses secretes que an al cor, l’amor d’aquells periria de tot en tot, la qual és pus fort sobre tots e ls hòmens, e es naiximents de tots béns [...], e per ço tota cortesia seria entre-ls hòmens no deguda. E per ço convengut m’a de donarvos a ssentir los mals que per amor vostra sostinch» (I, c.6. ed. Pagés, 1930: 46 i XLIII. Adapto el text).

En canvi Ausiàs esmerça molts de versos en aclarir als seus possibles lectors presents i futurs els termes del seu mal d’amor, i de fer constar que el guardó que demanava era la mera acceptació d’un servici amorós purament nominal mai no reconegut per la dama deïficada: «no coneixent lo servent qui l’adora» (LXIV, vv. 13-15); «no·m dons mercé, mas guardó del servir» (LXVI, v. 15)<sup>8</sup>. Es lamenta que amor no sigui «substança raonable» (XVIII, v. 17), capaç de compensar cascú d’acord amb els seus mereixements. De manera que mentre qualsevol pagès, i fins i tot l’advocat que perd un plet, cobren el preu just del seu treball, i el fals o fins i tot el pec o home bestial obté mercè «si jamés la demana» (XXII, v. 14), a ell li toca viure desesperançat («visc d’esperança vana», *Ibid.*, 14-15), fins al punt de considerar que havia despès vanament el seu amor=dolor, en una dama de «cor dur e salvatge» (XXI, 34, cfr. amb XV, 30-31: «un cor de carn tan dur»), mancada de pietat, que és precisament la clau de la simbòlica *Càrcel de Amor*<sup>9</sup>:

Tant ma dolor és en sobiran grau,  
com tinc present mon bé carestíós,  
que si de mort vull ser volenterós,  
*no·l puc haver, car mercé no·t té clau.*

8. Vegeu encara: «que yo de vós hagués tal vantament / que·m pogués dir ésser vostre servent, / lo nom sens pus me basta·a contentar» (XLVIII, v. 11); «Yo só aquell servent qui no despita, / si no ateny del servei coneixença» (LXXIII, v. 41).

9. Cfr. encara amb: «Sobre vós és tot bé cargat, / mas feu semblant no voler port/ de la mercé qui·l càrrec tort/ ab son bell giny ha redreçat. /¿Qui pot ne deu tal feix portar, / volent tal pena soferir?/ E la mercé no hi vol suplir/ per lo gran càrrech parençar» (XII, vv. 17-24); «penedint·vos com per poca mercé/ mor l’innocent e per amar·vos martre» (XIII, v. 37-38).



(XX, v. 17-20)

La dama no ha sabut o volgut premiar un llarg i penós vassallatge de setze anys!: «*e són setze anys que lo guardó esper!*» (LXXX, v. 8), que esmerçats en el servici de Déu li haurien merescut la glòria celestial:

Si ls treballs hagués soferts per Déu,  
cos gloriós fôra en lo regne seu.

(VII, v. 58-59)<sup>10</sup>

La causa determinant és, com era de preveure, la tradicional manca de pietat de la dama. Però aviat descobrim fins a quin punt és injusta i arbitrària aquesta acusació quan ens topem, seguit seguit, amb unes penoses confessions del poeta, que ens permeten entreveure alguns factors que contribuïxen a agreujar el suposat patiment del seu jo líric. Com bé apunta el poema LXXVII, v. 9:

*Lo qui no sap no pot haver mercé*  
*d'aquell qui jau en turment e dolor.*

I tal com ja insinuava segles abans Bernat de Ventadorn en un poema esmentat més amunt (a, V):

E doncs, ela, cal tort m'i fai,  
*qu'ilh no sap per que s'esdeve?*

difficilment hom pot fer responsable la dama d'un tal estat de prostració emocional quan aquesta, de la que depèn en teoria la vida i la mort de l'enamorat («*En ella està la vostra mort e vida*», / sapiau, doncs, si us vol haver mercé, LII, 37-38), en realitat no té constància ni molt menys certesa d'una situació provocada accidentalment i sense deliberació de part seva i de la qual sospitem que ni tan sols podia tenir-ne notícia!

Retrobem en Ausiàs tots els tòpics, ja esmentats, de la tradició cortesa. El tema del silenci i dels senyals d'amor, o manifestació externa dels símptomes de la por vergonyosa, s'expressa molt directament en forma d'autoincrepació en poemes tan transparents com el XLIII, adreçat al seu *coratge*, i el contingut del qual sembla la conclusió

10. «Tot llaurador és pagat del jornal/ e l'advocat qui perd lo guanyat plet./ Jo, per servir amor, romanc desfet / de tot quant he, que servir no me'n cal [...]. *E són setze anys que lo guardó esper*» (LXXX, vv. 1-4, 8). Cfr. amb aquest fragment d'una cançó d'Oton de Granson on també es delimita el temps del servici amorós: «Amours, Amours, se je suy douloureux, / Triste, penssis, sans nulh asbatement, / Nulhs m'en dovroyt blasmer, se me ait Dieux, / Car ilh a [bien] *trois ans entierement* / Que j'e[n]trepis de servir loyaulment / Celhs du monde que en doyt plus louer, / Sa grant beauté fist en mon cuer entrer / [Un] fu mortel qui art, (et) bruyt et enflame, / Ne onques puy [...] recovrer / Un seul coffort de ma tres belha dame» (Pagès, 1936: 180-181). Un altre tòpic de la poesia de l'època és la comparança religiosa. CFR. amb: «Dame, se je servisse Dieu autant/ Et priasse de verai cuer entier / Com je fas vos, je sais certainement / Qu'en paradis n'eüst autel loier; / Mais je ne puis ne servir ne proier / Nului fors vos, a qui mes cuers s'atent» (Thibaut de Champagne. Rosenberg, 1981, p. 344); «Se je Dieu tant amaisse, / con je fais celi / qui si me painne et lasse, / j'eusse merci» (Blondel de Nesle. Alvar, 1987, p. 246).

a què arribava el de Jorge Manrique (n) sobre l'adequada canalització de l'esforç per a exorcitzar la por o PAOR (XLIII, v. 9) davant la mateixa dama causant del voler o desig:

- 4 *Coratge meu, a pendre esforç molt tard, [...]*  
 per tu ser *flac*, lo cos de viure és fart;  
 mos *ulls* no són lliberts fer son ofici,  
 mon *pas* és tolt, *ma llengua no-m profita*,  
 e de açò la *vergonya-s* delita  
 com *só plagat de tan bestial vici*.
- 10 *Paor me sent. Gran suor me comença;*  
*sortint, mon cor lo pits me cuida rompre;*  
 NO-M TROP ESFORÇ PER VERGONYA CORROMPRE,  
*e ser no pot ma esperança POR VENÇA.*  
 NO PUC MOSTRAR LO SECRET DE MA PENSA  
 E VANAMENT HE POR DE LA RESPOSTA;  
 15 *LO MEU DUBTAR MAJOR DUBTE M'ACOSTA;*  
 FEMENIL GEST ARDIMENT ME DEFENSA.

Tothom coneix d'altra banda la impressionant metàfora del brau atemorit i fugitiu davant d'un adversari més poderós, que no és altre que la mateixa dama (XXIX, Badia 1993: 201-207), o la de la malaltia d'amor (XVII, vv. 41-44; CI), que Ausiàs combina amb el tema petrarquesc del *foc amagat, nodrit dins en les venes* (XLV, v. 9) i l'exigència que la dama sigui «metge escient», capaç de copsar per signes externs aliens a la paraula, el pensament o desig que la impotència causada per la por no permet expressar oralment:

e port al cor sens fum contínu foc  
 e la calor *no-m surt a part de fora [...]*  
 Lo pacient *no porà dir son mal*,  
 tot afeblit, *ab llengua mal diserta*.  
*Gests e color assats fan descoberta*  
 part de l'afany que *tant com lo dir vall*.

(III, vv. 5-6, 13-17)<sup>11</sup>

Curiosament Ausiàs proposa ací i en altres llocs, una solució semblant a la ja proposada (a) per Bernat de Ventadorn:

Devinar degra oimai  
 qu'eu mor per s'amor!

presumint entre ell i la dama una certesa que presssuposa gairebé una espècie de discreció d'esperits només lleguda als cossos glorificats (Hauf, 1997 c: 199):

11. *Cfr.* j, k citats més amunt, amb el bellíssim sonet de Camões que sintetitza les paradoxes de l'amor cortès: «Amor é um fogo que arde sem se ver, / é ferida que doi, e não se sente; / é um contentamento descontente, / é dor que desatina sem doer. // É um querer mais que bem querer; / é um andar solitário entre a gente; / é nunca contentar-se de contente; / é um cuidar que ganha em se perder. // É querer estar preso por vontade; / é ter com quem nos mata, lealdade. / Mas como causar pode seu favor / nos corações humanos amizade, / se tão contrário a si é o mesmo Amor?» (Pinheiro-Torres, 1977, I, 1200).

*dir-vos que us am no cal,  
puís crec de cert que us ne teniu per certa.*

(III, vv. 17-18)

*Yo són ben cert que vós mi coneixeu, ...  
mos pensaments yo creu que sapiau.*

(XXXVIII, vv. 25; 27)

arriba a demanar que sigui ella la que prengui la iniciativa: «No us prech d'amor, mas que la'm demostreu» (*Ibid.*, v. 21) i que li doni algun senyal visible del seu afecte, ja que de part seva no hi ha cap obstacle: «lo camí és pla sens barranc ne gran costa» (*Ibid.*, v. 32). Però en realitat és ell qui s'amaga darrera el mur de la pròpia vergonya, de manera que el seu desig no solament no basta a superar la «gran por qui'l bat fort e'l castiga» (XLIX, vv. 37-38), sinó es transforma en espant o esglai:

*Lo meu desig se converteix en glai  
quan me record que res vos haja a dir,*

(XXVII, vv. 43-44)

El cas és que Ausiàs no solament contradiu en altres llocs l'anterior certesa de la correspondència de la dama, (XXXVIII, vv. 25-27), sinó que sap prou bé que ella no té perquè saber que l'estima. Aquest és precisament el missatge central que trobarem al bell mig del poema XXXVII, vv. 17-20, que fins ara estic comentant socràticament o indirecta i que he triat, perquè centra molt bé una problemàtica essencial per a la comprensió de la poesia ausiàsmarquiana, la del silenci d'amor:

*YO SÓ BEN CERT QUE VÓS NO SOU BEN CERTA  
de mon voler; del qual me só callat;  
ma colpa és, com no'm só clar mostrat,  
e tal amor no mereix ser cuberta.*

(XXXVII, vv. 17-24)

I és que segons confessions repetides en diverses formes i registres arreu de l'obra, el subjecte líric d'Ausiàs, com el de Pròixita o el de Thibaut IV de Champagne, davant el *gest* o visió de la dama estimada se sent colpit pel temor coral d'amor, que anul·la el seu coratge i paralitza la llengua espaordida i mal diserta, en el fons víctima del mateix tòpic cortesà:

25 *Mos sentiments són així alterats  
quan la que am mon ull pot divisar  
que no m'acord si só en terra ne mar  
i els membres lluny del cor tinc refredats; [...]*

33 *Tal pena, doncs, ¿qui la pot sostenir,  
com yo, veent que'm degra ser graït  
per molt amar d'ardiment ser fallit  
e mon voler extrem veig desgrair?  
Ans só jutjat hom pec e sens amor...*

*No trop en mi poder dir ma tristor  
e de açò n'ensurt un gran debat, etc.*

(LXIX, vv. 25-42)

És el seu «molt amar», «sobreamor» o «voler extrem» la causa de la seva por o manca d'atreviment i allò que el converteix en un home aparentment gris i anodí. El jo líric d'Ausiàs es troba del tot inmergit en el paradoxal mutisme del: «Com per amor no pot amor mostrar» (XVII, v. 20; LXXXI.V, v. 33). Precisament perquè estima tant i el molt amar, «tol poder al desig» (XLIX, vv. 39-40), li manca l'*ardiment* o *coratge* per a dir la seva tristesa a la persona que n'és causant. El problema és que, com ja hem insinuat, com més tem més es multiplica el temor (XLIII, v. 15) i s'intensifica el silenci, que presenta com un miracle de l'amor, però al revés:

E sí com Déu miracles volc mostrar  
perquè·ls jueus fermament lo creguessen  
*faent parlar los muts e que·ls cecs vessen,*  
*A AMOR LI PLAU QUE PERDA LO PARLAR.*

(XLIX, vv. 21-24)

32 Aquell voler que sens dir és entés,  
per mal sentir no fon bé conegut.  
*Ab gran voler de parlar, jo fui mut [...]*  
*e per ço fui hom sens amor tengut.*  
*Mon cor sostrac la paraula de se, [...]*  
*Vergonya i por guardaren aquest pas*  
*e no fon vist com d'amor tal cas ve.*

(LXXXIV, vv. 31-40)

Aquest mutisme imposat per la *vergonya* i la *por* del jo líric que no permet enunciar a la dama el *sobresdolor* causat per *sobresamor* i *sobresalt* (XLIII, v. 20; LXXVII, v. 24; LXXXIV, vv. 33-44; LXXVII, v. 38); és, doncs, en realitat la prova més autèntica de l'excel·lència i autenticitat del seu sentiment amorós: «*e quant los call, aquella és llur mostra*» (XXVI, v. 44; XXXVII, vv. 26-27).

El problema rau en el fet que aquest mateix celar el priva irremeiablement de qualsevol correspondència:

*vull ser amat sens dar ocasiós;*  
*e no es pot fer, lo meu amor celant.*

(XXXIX, vv. 29-36)

Tot i que diu que ha experimentat *l'assaig*, és a dir, ha tractat de manifestar-se:

En remeiar no·m conec sentiment  
*si bé l'assaig he jo experimentat:*  
*per mon esforç pogra ser delliurat*  
*d'una gran part de la dolor que sent.*  
Amor suplic que·m lleix donar a entendre  
lo sobresalt que de vós, dona·m ve.

(XXIV, vv. 9-15)

resulta massa evident que l'amant segueix i seguirà celant el seu bon voler, per manca de valor («d'executar no dec haver esper/ puix lo primer assaig no enseguesc», IX, vv. 27-28). Com explica en el patètic poema LIX, la medicina o remei que podria obtenir parlant li resulta pitjor que la mateixa malaltia: «*e tem l'assaig ab la mort equalment*» (LIX, v. 8).

Condemnat a aquesta situació desesperada («Jo em desesper de ma esperança sola», *Ibid.*, v. 16), que el fa comparar-se a un ajusticiat, la intensitat mateixa del seu voler anul·la el seu valor que tracta inúltim de reforçar a base de bons propòsits. Com que, però, aquests mai no passen de piadosos desitjos, el jo líric sap i confessa que ha perduda la batalla: «Com a vençut yo abandon mes armes» (XCVIII, v. 32; «E vostres ulls han mon arnes romput», CI, v. 42).

La història narrada per Ausiàs és, doncs, en gran part, la lluita entre el voler i el no poder dir, entre el desig o esperança d'amor i la seva por o vergonya causada per la manca d'atreviment o esforç, i per això acaba traduint-se en un *odi et amo*, o lluita entre l'amor a la dama i odi a la seva pròpia manca de voluntat. Repeteix, doncs, amb més variants el registre líric de la poesia cortesana precedent.

El jo líric del poeta centra, com hem dit, del tot la seva esperança en l'habilitat de la dama per a detectar els símptomes de la seua secreta malaltia amorosa:

e fiu de vós que em sabreu bé conèixer.  
*Si mon voler he dat mal a aparèixer*  
 creeu de cert que vera amor no em lluny

(II, vv. 21, 25-26; *Cfr.* amb III, v. 5; XLIV, etc.)

*Puix que per vós pot ésser ben sentida*  
*la part d'amor que jo no puc mostrar [...]*

(LIX, v. 25-26)

El nivell d'exigència que recau sobre la pobra dama sembla extraordinari ja que el jo líric no solament té, com ja hem dit, la llengua paralitzada pel dolor coral (LXXXIV, vv. 83ss), sinò que per dissimular el seu voler arriba a fingir el sentiment contrari, —els famosos senyals fictes del poema V, vv. 21-23: «viscut he molt *sens ésser conegut / per molts senyals que fictes he mostrats*» i per celar el seu vertader sentiment arriba fins i tot a fingir que odia la dama estimada!:

*Cella que am en egual de la vida,*  
*mostre avorrir en fets y en continent;*  
*quan li só prop, he d'ella esvaïment,*  
*ab continent d'haver-la avorrida [...]*

(XLIX, vv. 29-32)

*Mercé deman ab veu espaordida,*  
*mostrant negar ab qui per mi és request.*  
 Vós no guardeu que mostra pauruc gest,  
 mas pietat sia en vós complida.

(LIX, vv. 21-24)

Original i retorçada manera d'expressar l'amor, diran alguns i sobretot algunes! De poc podia servir, doncs, en bona lògica que Ausiàs tractés d'esforçar-se i de mostrar-se externament més decidit:

Ja no esper que sia amat,  
car mon voler no us veu report  
*per mon esforç, qui no és tan fort  
que dir que us am haja gosat.*  
Per vós me só mes en amar,  
e mon ull no·m vol descobrir;  
*molt menys ma llengua volrà dir  
ço que·l gest no gosa mostrar.*

Volgra haver l'ull esforçat  
ab què us mostràs lo que dins port, [...]

¿Qui és aquell tan malfadat  
que sens esper li fall conhort  
e no s'esforç contra·l cas fort  
puis en aquell és desperat?  
E jo no·m puc aconhortar,  
ans prenc tot giny per no sentir  
los grans afanys qui·m sent venir  
*en part venguts per no gosar [...]*

*PER NO PODER MI ENARDIR  
EN PASSIONS D'AMOR MOSTRAR.*

*LES DONES PREC VULLEN PENSAR  
CASCUNA AB QUIN ESGUARD LA MIR;  
EN LO GEST ME VULL ENARDIR  
PUIS QUE AMOR M'HA TOLT PARLAR.*

(XII, vv. 1-10; 25-32: 39-44)

Ni tampoc que fes contínuament bons propòsits d'esmena per augmentar teatralment les seves mirades làngüides! Perquè com bé ho prova un magnífic poema castellà del comanador Escrivá, el tema dels senyals fictes era un *tópos* també previst en la intrincada mentalitat cortesana:

El aguja del cuadrante,  
cuando en él hay desconcierto,  
no señala el punto cierto  
aunque tenga el sol delante:  
por do mis ojos, que son  
la seña del corazón,  
porque está desconcertado  
no ha mostrado  
lo cierto de mi intinción (Aguirre, 1971: 95).

La composició porta un títol autoexplicatiu: «Copla a una dama que le dijo que le sabía unos amores, porque miraba mucho a otra señora», i prova que això de treure conclusions dels signes externs, de les mirades profundes, les alçades de cella i la gestualització grandiloqüent també podia resultar perillós, ja que, com podem comprovar, servien a vegades com a mers focs d'artifici per a dissimular el vertader sentiment!<sup>12</sup> Hem de concloure, doncs, que quan el joc d'espills de les aparences fingides poden arribar fins a un tal extrem de teatralitat, la dama no ho tenia gens fàcil a no ser que fóra *metge scient* de la rama psicoanalista! En un escenari com aquest, la poesia, que a primera vista ens pot semblar un eloqüent missatge de comunicació amb la dama; l'hàbil i sofisticat substitut artístic de la veu espaordida i de la llengua esquivada o mal diserta del jo líric, sembla més aviat haver-se convertit ací en un brillant soliloqui fruit d'un aïllament impotent i d'una frustrant incomunicació.

I, si no vaig errat, tot això que he tractat de condensar en una síntesi potser massa densa per l'espai i el temps disponibles, ho trobem magníficament resumit en l'altra estrofa nuclear del poema XXXVII, 25-41, molts dels tòpics del qual ja ens resultaran ben familiars i que convé ara tenir ben a la vista, per poder resseguir millor el comentari, on tot i insistir quan s'escau en allò ja dit, tractaré de posar més l'èmfasi en aquells aspectes doctrinals on Ausiàs combina els tòpics de la poètica trobadoresca amb d'altres divulgats per la filosofia estoica, en part assimilats per l'escolàstica medieval. Vagi per endavant el text del poema que copio amb lleugeres variants de la recent edició crítica d'Archer (1997: I, 164-166):

## POEMA XXXVII

La mia por d'alguna causa mou;  
 per bé que·l jui se meta en bon esper,  
 mon sentiment, profeta verdader,  
 4 de bon pensar mon pensament remou.  
 ¿Què és açò que·m veda tot repòs,  
 e lo dormir la congoixa no·m tol,  
 e ma raó cuida morir per dol,  
 8 com en remei jamés donar ha clos?  
 Dolor me puny que·m dóna al cor gran mos,  
 ne causa veig de l'avenidor dan;  
 mon esperit és mal prenostican,  
 12 generalment, que especial no·l pos.  
 Quan me despert me sembla que·m desperta

12. Basta recordar el que diu Dante en la *Vita Nuova*, V-IX, sobre la tècnica que ell va fer servir per a celar el seu amor aprofitant l'error de la pobra dama que estava entre ell i la seva Beatriu, i que s'havia fet il·lusions després de confondre l'objectiu de les mirades del poeta. Aquest confessa que li va dedicar nombrosos poemes i fingí de retre-li servici amorós a fi de dissimular el seu vertader amor! Dec al col·lega Dr. A. Espadaler el fet d'haver-me fixat en aquest interessant detall.



una dolor ab agut punyiment;  
familiar he tant est pensament  
16 que·l dan vinent ja tinc per cosa certa.

Jo só ben cert que vós no sou ben certa  
de mon voler, del qual me só callat;  
ma colpa és, com no·m só clar mostrat,  
20 e tal amor no mereix ser coberta.  
Ja só pus lluny de mon voler mostrar;  
a poc a poc mon esforç sent descréixer;  
lo que de mi sabeu no pot meréixer  
24 que en mi pensau amar ne desamar.

Sobresamor de vós m'ha fet llunyar,  
e dintre si vol ésser departit;  
per molt amar mon voler no he dit,  
28 e sentiment d'ell a vós no vol dar.  
Vós no sabeu lo meu voler secret;  
vós no sentiu, e sobredolor sent;  
Amor ho fa sense ús d'enteniment,  
32 fartant a vós, dant a mi fam e set.

Los mals tan grans que amor me promet  
esforç no sé qui·ls gosàs emparar;  
jo am lo dan vengut per vós amar;  
36 pensar deveu quant més lo benifet.  
A vós ador, si no me'n repreneu;  
deixau a mi càrrec de consciença;  
en tan extrem és ma benvolença  
40 que vos confés per un terrenal déu.

Jamés diré que siau lo mal meu,  
car tot lo mal jo prenc en molt gran bé;  
si mon amic del meu mal semblant té,  
44 jo per son bé volgra abans fos en creu.  
Amor me fa lo càrrec sostenir;  
Jo·l malaesc, si per null temps me fall,  
e si mon cos perd virtut per treball,  
48 no li don mort per son mal no finir.

*Tornada*

Llir entre cards, tot quant de vós jo mir,  
e quant me pens, me fa créixer d'amor;  
delít me sent, a les veus sens dolor,  
52 e puis me dolc tant com pusc sofrir.

3. EL POEMA XXXVII. POSSIBLES REMINISCÈNCIES DE LES *TUSCULANES*?

Diuen que un bon text val per mil comentaris, insinuant que la mera puntuació pressuposa una interpretació. I ja per començar sembla interessant que els editors del poema XXXVII no estiguen d'acord en com puntuar els dos primers versos decasil·labs d'aquest poema de sis cobles croades capcaudades i d'una tornada.

Mentre que Pagès posa una coma després de *mou*, i Archer es decanta pel molt britànic compromís d'un punt i coma, Bohigas i Ferraté atorguen a la frase una força i sonoritat axiomàtica mitjançant un punt que dóna una especial contundència a aquesta primera afirmació que encapçala la composició. Després, tots, llevat de Pagès, que col·loca un punt al final del segon vers i fica l'interrogant després de *repòs* (v. 5), deixen fluir lliurement l'explicació continguda en els vv 2-4 i també la pregunta. L'estrofa consta així de dues parts molt ben determinades i equilibrades: una primera afirmativa, matisada per una explicació complementària (vv. 1-4); i una altra, formada per una pregunta retòrica (vv. 5-8).

A nivell de contingut, és evident que el poema és l'expressió de la veu interior d'un jo líric analític (*mia, mon*) que inicia el seu soliloqui o monòleg interior amb el *vós* de la dama estimada sintetitzant de manera apodíctica però molt econòmica, en les quatre síl·labes del primer hemistiqui, un fenomen preocupant de la seva suposada experiència: *la mia por*. Fenomen que es proposa, alhora que ens proposa, com a tema de consideració, primer en els seus efectes dolorosos (dues primeres estrofes); després en la seva causa intrínseca (3a i 4a estrofa), per a finalment recórrer a la paradoxa cortesana de transformar el dolor d'amor en plaer, fins al punt de preferir el dolor!

La segona part del vers apunta de seguida a l'altre mot clau: *causa*. I evidentment, si «tot efecte té la seva causa», la *por* també l'ha de tenir. Però quina? La primera reacció del lector és la curiositat, que l'indefinit *alguna causa*, estimula amb la seva gramatical imprecisió. Què o qui, provoca aquest estat emocional?

Allò que ens sobta i queda gravat per la manera brusca de ser presentat és el concepte de *por*; que té una poderosa càrrega semàntica, filosòfica i cultural. És molt pertinent recordar ací, que el Ciceró de les *Tusculanes* (IV, VI; Valentí, 1950: II, 62), una de les fonts de la filosofia estoica on moltes vegades anaren a poar els grans mestres de l'escolàstica, com, per exemple, l'Aquinat (ST, 1-2, 1.43 i ss), defineix la *por* com: «una passió, o moviment de l'ànima desproveït de raó o que rebutja la raó o no l'obeeix. Com que aquest moviment es fa en dos sentits oposats, segons que el provoqui l'opinió d'un bé o la d'un mal, en resulten quatre passions distribuïdes simètricament». Dues provenen de l'opinió d'un bé: l'una, el plaer delirant, és a dir, *la joia* immoderadament exaltada, *neix de l'opinió d'algun bé present*; l'altra, la cobejança, que rectament podríem anomenar també *desig*, és *l'apetència immoderada i desobedient a la raó d'un gran bé imaginat*. Aquestes dues passions, el plaer delirant i *desig* són provocades per l'opinió d'uns béns; *les dues restants, el temor i l'afflicció, ho són per l'opinió d'uns mals*. D'una banda, *el temor és l'opinió d'un gran mal que amenaça, i de l'altra, l'afflicció és l'opinió d'un gran mal present. Més encara: és l'opinió recent que un mal és prou gran perquè justifiqui l'angoixa*, això és, que el qui pateix cregui que li cal patir [...]. I

posat que, així com apetim els béns instintivament també instintivament ens decantem dels mals, quan aquest decantament es fa d'acord amb la raó, s'ha d'anomenar *cautela* [...]; en canvi, del que es fa sense participació de la raó i en un estat de descoratjament abjecte i abatut, se n'ha de dir temor. *El temor és, doncs, una cautela contrària a la raó, [...] una desconfiança relativa a un mal esperat i imminent, i, si l'esperança és l'espera d'un bé, per força el temor serà l'espera d'un mal.*

Resulta, així, que de la mateixa manera que l'home apeteix el bé de manera instintiva, també s'aparta instintivament del mal. Per això sant Tomàs afirma, seguint Aristòtil, que el temor no és altra cosa que *quidam motus appetitivae virtutis*, «un moviment de la força o virtut apetitiva de l'home», al «qual pertany cercar allò bo i fugir d'allò dolent». Noteu que el verb *mou* del vers primer, tot i poder-se interpretar en el sentit de «pren fonament», en realitat tradueix un concepte filosòfic (ST, 1-2, q. 42, 2, 1): el d'un moviment natural o passió irracional que tendeix a l'aproximació al bé o a la fuga espiritual del mal. Considerat des d'un aspecte negatiu, aquest moviment té com a causa eficient «allò que *considerem* un mal futur pròxim, al qual no creiem poder resistir fàcilment. Per això allò que ens pot causar tal mal, és la causa efectiva de l'objecte del temor», un estat de descoratjament abjecte i abatut<sup>13</sup>. És, doncs, el caràcter irracional de l'amenaça futura, imaginada com imminent i aparentment intolerable, bé per «la magnitud del mal esperat, bé per la debilitat del que tem», el causant d'aquesta «espècie de retraïment i fugida de l'esperit» (ST, 1-2, 1.42, a. 5).

Resulta evident el caràcter dual o bifront de la passió apetitiva, ja que si el mal no és per definició res més que la privació del bé, ben mirat la causa del temor no és altra que el mateix amor. Perquè, com explica sant Tomàs, si algú estima algun bé, la privació d'aquest bé li resulta necessàriament un mal, i per això li produeix temor. D'ací deriva una altra definició del temor també de procedència augustiniana: «Temor és el retraïment de l'ànim que té por de perdre allò que estima» (*Timor est fuga animi ne perdat quod amat*). Però «l'Amor, que és la raó del temor, no s'oposa al temor, sinó que n'és la causa» (PL, 35, col. l. 1732, citada per A. d'Halès, *loc. cit.*).

Podem esquematitzar així aquests dos eixos antagònics amb els seus elements essencials:

BÉ+ / MAL- (= Privació del BÉ)  
*desig*, esperança (audàcia) = bé FUTUR / *temor*; desesperació = mal FUTUR  
*joia* (goig) = bé PRESENT / *aflicció-tristesia* = mal PRESENT

on s'apunta la relació de contrarietat que s'estableix de manera natural i lògica entre el *desig*, l'esperança (o l'audàcia), i la *joia* (o el goig), d'una banda, i el *temor* i la

13. «aestimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non potest. Et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et obiecti eius, per modum dispositionis materialis», ST, 1-2, q. 43, a.1. Cfr. amb Sant Augustí, *De Civitate Dei*, XIV, c.6: «Perturbatio animi in exspectatione mali futuri». Citat per Alexandre d'Alés, ST, III, Inq. III Tract. VI. Quaest. II, Tit. I, c. I.

desesperació, («audacia consequitur spem, et contrariatur timori», ST, 1-2, q. 45 a. 3), i l'*aflicció-tristesia*, de l'altra.

No demano disculpes per aquesta detinguda explicació, ja que és fonamental a l'hora d'abordar no solament la resta de la primera part de la primera estrofa, sinó de tot el poema, i amb ell, com ja he insinuat, la base de bona part de la problemàtica amorosa i del posicionament tràgic del *jo* líric ausiasmarquià. Noteu que hom malda precisament per descriure-hi la irracionalitat del temor. Es inútil, afirma el *jo* líric, que el seu judici basat en l'ús de la força cognitiva de la raó, *se meta en bon esper* (v. 2), és a dir: tingui una fonamentada esperança del futur bé desitjat, partint dels raonables arguments que en principi no li barren el camí per arribar a fruit de l'ambicionat goig o *joia* futura. Perquè el possible resultat positiu d'aquest procés intel·lectual de recerca raonada de la veritat (*ben pensar, mon pensament*, v. 4), és destruït o violentament extirpat (*remou, ibid.*) per la força irracional antagònica del «sentiment» (*mon sentiment*, v. 3) provocador de, i alhora provocat per, la *por*.

Noteu l'eficàcia o economia en l'ús de dues rimes, *mou / remou* que figuren tant en el *Torcimany* de Lluís d'Averçó (Casas, 1936: 1331, 242) com en el *Diccionari de rims* de Jacme March (Griera, 1921: 1054, 55). La paronomàsia, o repetició parcial d'uns mateixos sons destaca un significat aparentment antitètic però en el fons convergent, ja que el possible pensament positiu, una vegada neutralitzat, serà substituït pel pensament negatiu, o sigui per la idea de la irracionalitat de la *por*. Aquesta produeix una perillosa paralització i suspensió de l'ànim que, segons Ciceró, els poetes clàssics ja identificaven amb el suplici de Tàntal:

Però hi ha res, no solament de més miserable, sinó també de més lleig i deforme que un home abatut, deprimit i prostrat per l'aflicció? Qui més s'acosta a la seva misèria és aquell que està posseït pel temor d'un mal imminent, amb l'ànima paralitzada i suspensa. Per simbolitzar la força d'aquest mal, els poetes imaginin en els inferns una roca suspesa sobre el cap de Tàntal [...]. Aquest és el càstig comú de la niciesia. Quan l'esperit s'aparta de la raó, té sempre suspès damunt un terror, o altre semblant.

(*Tusc.*, IV, XVI, vol. 2, 73)

Recordem que Ausiàs, abrumat pel temor causat per la desesperança d'obtenir el bé desitjat, fa servir com a correlat objectiu de la seva pròpia situació, la versió pindàrica (*Odes olímpiques*, I, vv. 60 ss) i homèrica (*Odissea*, II, vv. 583 ss), també recollida per l'Eurípides de l'*Orestíada* (4 ss.), del tràgic fat d'aquest personatge de l'infern mitològic, condemnat pels déus a la congoixa causada pel llast feixuc de l'enorme pedra que porta eternament lligada al cap, com a símbol del seu propi pensament:

Llir entre cards, *propi só comparat*  
a Tantalús per continu desig.  
No sé perquè tots dies hi afig,  
puis que m'és prop compte *desesperat*.

(XXXI, VI, vv. 41-44)

Després del que hem anotat ja no resulta tan difícil de tractar de contestar la pregunta que es / ens formula Ausiàs socràticament en el v 5: «¿Què és açò, que-m veda tot repòs?» i, de manera indirecta, amb una afirmació negativa, en el v. 9 de la segona estrofa: «ne causa veig de l'avenir dan».

Segons la doctrina estoica també enunciada per Ciceró (*Tusc.*, IV, XV [34]) la virtut és «una disposició de l'esperit equilibrada i concorde amb ella mateixa» de la qual emana la recta raó. Són, com ja hem dit, les passions, o «moviments de l'esperit tèrbols i agitats, contraris a la raó i absolutament hostils a la pau de la ment i de la vida» els qui perturben l'equilibri i consumeixen l'ànima. El jo líric del poeta expressa aquest estat de desequilibri passional mitjançant lexemes associables a les definicions de les subespècies de l'afflicció i del temor esmentades per Ciceró. Així *congoixa* (v. 6), equival a *l'angoixa* o *angor aegritudo praemens*, mentre que el *dol* o *luctus* és una pena nascuda de la mort d'una persona que ens havia estat cara, i en aquest cas s'aplica metafòricament a la pròpia raó del poeta: «e ma raó cuida morir per dol» (v. 7); mentre que *el dolor* punyent (v. 9: «Dolor me puny», i 14: «una dolor ab agut punyiment»), en termes ciceronians correspon a «una pena que turmenta», o *aegritudo crucians*, etc.<sup>14</sup>

Ja hem dit que per definició el temor és d'un mal futur. Per això és tan pertinent atribuir al sentiment o a l'esperit el caràcter i prerrogatives del «profeta vertader» (vv. 3 i 11: «mon esperit és mal prenostican»), perquè hom definia la profecia com la comunicació d'un *coneixement* normalment inassequible a la majoria dels mortals; «una inspiració divina de les coses, que denuncia el futur d'acord amb una inamovible *veritat*» («Prophetia est divina inspiratio rerum, futura immobili veritate denuntians», ST, 1-2 q. 171 3 arg. 1 i 6b). Convé tenir present que l'època d'Ausiàs fou una època eminentment profètica, i que en la Corona d'Aragó i en especial en València circulaven predicadors de la talla d'un sant Vicent Ferrer, que anunciaven la imminent fi del món. Abundaven arreu els cenacles beguins i els conventicles espirituals que creien que els nostres reis estaven destinats a ser l'instrument dels dissenys divins per activar i/o efectuar la terrible catarsi que esperaven. Tals profecies, basta llegir el llibre de Pou, reeditat fa poc amb un pròleg que el posa al dia (1996), o el més recents de José Guadalajara Medina

14. *Tusc...*, IV, VII [161, II, p. 64: «Sed singulis perturbationibus partes eiusdem generis plures subiciuntur, ut aegritudini invidentia-... sub metum autem subiecta sunt pigritia, pudor, terror, timor, pauor, exanimatio, conturbatio, formido, uoluptati malevolentia laetans malo alieno, delectatio, iactatio et similia [...] (18, p. 65) [...] angor aegritudo premens, luctus aegritudo ex eius qui carus fuerit interitu acerbo, ameror aegritudo flebitis, aerumna aegritudo laboriosa, dolor aegritudo crucians, lamentatio aegritudo cum eiulatu, sollicitudo aegritudo cum cogitatione. moestia aegritudo permanens, adfictatio aegritudo cum uexatione corporis, desperatio aegritudo sine ulla rerum expectatione meliorum; quae autem subiecta sunt sub metum, ea sic definiunt: pigritiam metum consequentis laboris; [...] [19] terrorem metum concutientem, ex quo fit ut pudorem rubor, terrorem pallor et tremor et dentium crepitus consequatur, timorem metum mali adpropinquantis, pauorem metum mentem loco mouentem... etc.». Sembla que March assimila de manera superficial aquests temes típics de l'estoïcisme i que ignora o deixa de banda aspectes més complicats de la física estoica amb els seus cicles purificadors i d'altres que s'oposaven als esquemes cristians. Vegeu ara Martínez, 1997. El nucli d'aquest treball, enllestit dins del marc del Projecte GV-3110/95 fou exposat en forma de conferència en el Col·loqui Internacional Ausiàs March celebrat en la Sorbona de París el 1997. S'ha publicat en versió abreujada, sense les citacions ni el comentari al poema XXXVII. Vegeu Hauf, 1997a, i b.

(1996), o d'Eulàlia Duran (1997), allistaven esdeveniments i càstigs més aviat esfereïdors, la Fi del món amb els famosos *Judicii Signa*, o signes del Judici Final. Recordeu que el lema que mai manca en la iconografia vicentina es relaciona amb el temor, en què siga el saludable temor de Déu: «Timete Deum». El sentiment, anihilador del pensament positiu, ha anul·lat i perturbat la recta raó, presentant el mal com una futura, tot i que no ben definida (v. 12: «generalment, que especial no-l pos»), certesa inevitable (v. 16: «que-l dan vinent ja tinc per cosa certa»), transformant-se així en un pensament enemic, tan habitual i arrelat i permanent (v. 15: «familiar he tant est pensament»), que esdevé instrument poderós d'un suplici comparable al de Tàntal.

A altres llocs de l'obra d'Ausiàs, el seu jo líric es refugia en el nirvana del somni, *repòs* o *remei* (vv. 5 i 8) efímer, i únic lloc on sembla trobar un delit basat en els fantasmes de la imaginació (I, v. 1). Recordem aquell apòstrofe desesperat, digne d'eixir de la boca de l'esmentat Tàntal mitològic:

Plagués a Déu que mon pensar fos mort,  
e que passàs ma vida en dorment!  
Malament viu qui té son pensament  
per enemic, fent-li d'enuigs report.

(I, vv. 17-20)

Però en el poema que comentem el dolor és descrit com a tan punyent, hiperbòlicament infernal i irremeiable com el de Tàntal. No té possible fi en la satisfacció del desig (noteu el *jamés*: «en remei *jamés* donar ha clos», v. 8), ni troba tampoc agombol en l'analgèsic de l'amnèsia temporal del somni (v. 7: «e lo dormir la congoixa no-m tol»).

Aquesta exageració ve corroborada pel fet que en identificar l'*aflicció*, o temor del mal present, amb la *por*; o temor del mal futur, que es dóna com a cert, elimina intel·lectualment la barrera del temps. El futur esdevé tan present que es torna una espècie de *nunc stans* o eternitat de patiment característica de les ànimes infernades.

Tal impressió d'actualitat és poèticament molt ben expressada en el patètic v. 9: «Dolor me puny que-m dóna al cor gran mos», on el dolor i la seva ferida o punyiment (*cf.* amb XLX, 12: «e d'altra part me puny dolor terrible» i les seves causes!), que com hem dit era una de les espècies de l'*aflicció*, esdevé un protagonista personificat o metafòricament transformat en un gos o bèstia maligna, per l'acció d'una mossegada coral. Recordem el voltor infernal que causa també un dolor irremeiable devorant sense cessar (v. 19: «no *clou*», *cf.* amb el nostre v. 8: «jamés donar ha clos») el fetge de Texió, en un altre poema memorable, també destinat a cantar la impossibilitat del desig (XIII, 30: «los meus desigs no poder-se complir»):

15 car ço que vull no serà mai finat,  
de mon desig no-m porà guarir metge.

Cell Texion qui-l buytre-l menga-l fetge,  
e per tots temps brota la carn de nou,  
en son menjar aquell ocell mai clou:  
20 pus fort dolor d'aquesta-m té lo setge,  
car és un verm qui romp la mia pensa,

altre lo cor, qui mai cessen de rompre,  
e llur treball no s porà enterrompre  
sinó ab ço que d'aver se defensa.

Crec possible que la poderosa imatge del cor mossegat sigui un altre manlleu clàssic, ja que Ciceró, en el llibre tantes vegades adduït (*Tusc.*, IV, Vil [15]) afirma que «l'aflicció produeix, com si diguéssim, *una mena de mossegada dolorosa*» («ut aegritudo quasi morsum aliquem doloris efficiat»).

Sigui com sigui, l'aparent enigma de la causa del dolor i de la por ens és revelat en la tercera estrofa. Noteu que la rima capcaudada fa coincident el darrer mot del darrer vers v. 16: *cosa certa*, amb el final de la primera de l'estrofa següent: *ben certa*. Hi ha, doncs una rara insistència en el concepte de certesa: *certa, cert, certa*, precisament quan el subjecte líric entona el seu *Mea culpa* (v. 19):

III *Yo só ben cert que vós no sou ben certa*  
*de mon voler, del qual me só callat;*  
*ma culpa és. com no-m só clar mostrat,*  
*e tal amor no mereix ser coberta.*

Es tracta d'uns versos diàfans destinats a eliminar qualsevol possible dubte on hom confronta antitèticament mitjançant una rima derivativa a la censura i al final del mateix vers 17: *cert-certa*, l'estat de certesa del jo líric (*só*) amb la incertesa ignorant (*no sou*) del vós de la dama, respecte a un tema de tan cabdal importància en una relació amorosa com és la declaració o expressió del sentiment o *voler* amorós. La culpa vergonyant del jo líric és la d'haver callat (v. 18), d'haver mantingut encobert o de no haver mostrat clarament el seu amor. Les dades objectives que la dama té d'ell són de fet tan escasses que necessàriament l'han de deixar indiferent sobre una passió de la qual tot fa pensar que no en té ni en pot tenir cap notícia! (vv. 23-24). I el pitjor és que la situació de l'amant col·locat davant aquesta terrible certesa negativa sembla del tot irreversible, ja que com més calla i més pateix, més minva el seu esforç (vv. 21-22), és a dir més augmenta la por, i més lluny està de poder rompre el seu silenci i de poder esperar cap classe de correspondència o guardó.

El tema, doncs, central del poema sembla ser el ja abundantment explicat d'un silenci amorós del tot vinculat al del temor d'amor, o manca de coratge de l'enamorat cortès davant el gest d'una *midons* secretament deïficada en un acte hiperbòlic de latria i de fe amorosa (V, v. 37: «A vós ador, si no me'n repreneu»; i v. 40: «en tan estrem és ma gran benvolença, / que vos confès per un terrenal déu»).

Podriem dir, doncs, que la causa de la por és la certesa de la manca de certesa; és a dir de la certesa del desconeixement o ignorància de la dama, i de la certesa del propi temor, destinat a augmentar amb cada temptativa frustrada.

Però l'estrofa IV, v. 25, ens introduirà a la vertadera causa de la causa de la por, del distanciament i del silenci. Aquesta no és altra que: *sobresamor*; o sigui, com ja havíem avançat, l'excés o intensitat d'un amor refinat:

*per molt amar mon voler no he dit* (v. 27).



Un sentiment que vol i necessita comunicar-se, resta secret, paradoxalment reprimat per la mateixa força d'un irracional amor personificat (v. 31: «amor ho fa sens ús d'enteniment»), per a constituir-se en una font permanent de l'excés de dolor o *sobresdolor*. En els vv. 29-30 queda clara la relació de causa i efecte entre *sentir* i *saber*:

*Vós no sabeu lo meu dolor secret;*  
30      *vós no sentiu, e sobresdolor sent.*

Però la traca final és una altra gran paradoxa del codi cortesà. Per extremat que resulti aquest *sobresdolor*, (en el v. 44 s'esmenta fins i tot la crucifixió com un patiment molt més benigne!); tot i ser una càrrega (vv. 45-46: «Amor me fa lo càrrec sostenir; jo-l malaesc, si per null temps me fall») acaba transformant-se en una espècie de droga; en una font permanent de bé, conhort i plaer.

Així ho manifesta el jo líric en V, v. 35: «jo am lo dan vengut per vós amar». I ho torna a repetir en VI, vv. 41-42:

Jamés diré que siau lo mal meu,  
*car tot lo mal jo prenc en molt gran bé.*

reblant el mateix clau en els vv. 47-48: «No li don mort per son mal no finir», amb la mateixa paradoxa d'un mal transformat en bé per amor, de tal manera que no vol morir per poder patir i si li manca la pena maleirà Amor i arribarà a tenir dolor del delit! (v. 51).

Topem, una vegada més en la pura contradicció de la paradoxa! Perquè un pot demanar-se aleshores quin sentit, llevat del retòric i expositiu, tenen la queixa i sobretot la por inicial, quan el joc de les paradoxes introduïdes en la segona part de la composició i en la tornada, canvien necessàriament de signe el to dolorós inicial del poema. I si el mal en el fons és un bé i el dolor un plaer imprescindible, tant que arriba a l'extrem que un plaer, plaer natural, absent de dolor, es torna dolor (vv. 47; 51-52), sembla que en bona lògica el jo líric continuament nodrit en sobresamor = sobresdolor per la vista i el pensament (vv. 49-50), per a tancar de manera conseqüent la indicada paradoxa, hi hauria, sempre d'acord amb l'esquema estoic indicat més amunt, de transmutar la *por* inicial, o temor del mal futur esdevinguda aflicció pel mal present, en *desig* i *esperança*. O, millor encara: en *goig* i *joia*! Una *joia* i un *goig* que Ciceró i els vertaders filòsofs estoics, amb més d'un punt de raó haurien blasmat igualment com a fruit de la irracionalitat, qualificant-les de pura follia.

Però, com he tractat de mostrar, més que no d'una follia personal es tracta d'una follia literària heretada d'una vella tradició que el poeta Ausiàs, com més tard Quevedo i tants d'altres, fan seva, no necessàriament per comunicar el seus vertaders sentiments, sinó més aviat com excusa per demostrar als seus contemporanis i a la posteritat, el seu virtuosisme poètic i la seua innegable genialitat en el replantejament dels tòpics d'una vella i bella tradició. I també, com hem vist, des d'una assimilació parcial de conceptes filosòfics, que potser ja marquen un cert *écart* amb els precedents estudiats i donen als versos del nostre autor un to més dens i solemne, que sembla de justícia destacar.

## BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDRI DE HALES (1924-1979): *Summa Theologica*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 5 vols., Florència, Quaracchi-Grottaferrata.
- ALVAR, Carlos (1987/3): *Poesía de trovadors, trovères y Minnesinger*, Edició bilingüe, Madrid, «Alianza Tres», núm. 66, Alianza Editorial.
- ANDREAS CAPELLANUS (1930): *De Amore*, ed. de *Amadeu Pagès*, Castelló, BSCC, «Llibres rars i curiosos».
- BADIA, Lola (1993): *Tradicció i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, València-Barcelona, IIFV i Abadia de Montserrat, «Sanchis Guarner», núm. 25.
- BOASE, Roger (1977): *The Origin and Meaning of Courtly Love*, Manchester University Press, Manchester.
- (1978): *The Troubadour Revival. A Study of social Change and Traditionalism in late medieval Spain*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- BOHIGAS, Pere (1988): *Lírica Trobadoresca del segle XV*, IIFV i Abadia de Montserrat, «Sanchis Guarner», núm. 14.
- CICERÓ, Marc Tulli (1950): *Tusculanes*, text revisat i traducció d'Eduard VALENTÍ, Fundació Bernat Metge, Barcelona, vol. II.
- D'AVERÇÓ, Lluís (1936): *Torcimany*, ed. de Josep Maria CASAS HOMS, Barcelona, CSIC, 2 vls.
- DEL CASTILLO, Hernando (1971): *Cancionero General*, ed. José M. AGUIRRE, Salamanca, «Biblioteca Anaya», núm. 93, Anaya.
- DURÁN, Eulàlia i REQUESENS, Joan (1997): *Profecia i poder al Renaixement*, València, 314.
- FEBRER, Andreu (1951): *Poesies*, ed. Martí DE RIQUER, Barcelona, «ENC», núm. 68, Barcino.
- FERRATÉ, Joan (1992): *Llegir Ausiàs March*, Barcelona, Quaderns Crema.
- GILABERT DE PRÓIXITA (1954): *Poesies*, ed. Martí DE RIQUER, Barcelona, «ENC», núm. 76, Barcino.
- GUADALAJARA MEDINA, José (1996): *Las profecias del anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos.
- HAUF, Albert G. (1997): «L'Apocalipsi marquià. Ausiàs March, místic i profeta de l'amor humà», dins Rafael ALEMANY (ed.), *Ausiàs March. Textos i Contextos*, Abadia de Montserrat, IIFV, «Sanchis Guarner», núm. 37, pp. 191-220.
- (1997a): «Ausiàs March o la voz del silencio», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 569 (noviembre 1997b), pp. 71-83: «Ausiàs March: El clamor del silencio», *L'illa. Revista de Llibres*, 18 (1997), pp. 6-10.
- MARCH, Ausiàs (1997): *Obra Completa*, ed. Robert Archer et alii, Barcelona, Barcino.
- (1979): *Les poesies d'Ausiàs March*, ed. Joan FERRARÉ, Barcelona, Quaderns Crema.

- (1996): *Pagine del Canzoniere*, ed. de Costanzo De Girolamo, Nàpols. Luni Editrice.
- (1952-1959): *Ausiàs March, Poesies*, ed. Pere Bohigas, 5 vls., Barcelona, «ENC», núm. 71-73, 77, 86, Barcino.
- (1912-1914): *Les obres d' Ausias March*, ed. d' Amadeu Pagès, Barcelona, IEC, 2 vols. i facsímil València, Consell Valencià de Cultura, 1991.
- MARCH, Jaume (1921): *Diccionari de rims*, ed. Antoni Griera, Barcelona, IEC.
- MARTÍNEZ, TOMÁS: «Dolor e por són bastants per offendre»: de vicis i virtuts al poema LVII de March», dins Rafael ALEMANY (ed.), *Textos i contextos*, pp. 245-264.
- PAGÈS, Amadeu (1912/1990): *Ausiàs March i els seus predecessors*, València, IVEI, «Politécnica», núm. 41.
- (1936): *La poésie française en Catalogne du XIII<sup>e</sup> siècle a la fin du XV<sup>e</sup>*, Toulouse-París.
- PETRARCA, Francesco (1972): *Rime e Trionfi*, ed. Mario Apollonio i Lina Ferro, Brescia, La Scuola.
- PINHEIRO-TORRES, Alexandre (ed.) (1977): *Antologia da poesia portuguesa (séc. XII-séc. XX)*, Porto, Lello & Irmão, 2 vols., I.
- POU I MARTI, Josep Maria (1996): *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, estudio preliminar *Albert Hauf i Valls*, Alacant, Instituto de Cultura «Juan Gil y Albert».
- RILKE, Rainer Maria (1955): *Sämtliche Werke*, ed. E. Zinn. Wiesbaden, Insel-Verlag.
- RIQUER, Martí de (1975): *Los trovadores. Historia literaria y textos*, 3 vols., Barcelona, Planeta.
- ROSENBERG, Samuel N. i TISCHLER, Hans (ed.) (1981): *Chanter m'Estuet. Song of the Trouvères*, Londres-Boston, Faber Music Ltd. i Faber & Faber.
- SERÉS, Guillermo (1996): *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica.
- SANCTI THOMAE AQUINATI (1961-1965): *Summa Theologiae*, Madrid, BAC, 5 vols.



# L' APOCALIPSI MARQUIÀ. AUSIÀS MARCH, MÍSTIC I PROFETA DE L' AMOR HUMÀ

## 1. AMOR I SUBTIL PENSAMENT. POSSIBLES REFERENTS TEOLÒGICS. *AFFECTUS SEQUITUR INTELLECTUS (SANT BONAVENTURA)*

El tema essencial d'Ausiàs March és l'amor. Un amor intel·lectual analitzat intel·lectualment en un constant esforç personal de reflexió, tanmateix adreçat a un determinat tipus de lector. El començament del poema 87, vv. 1-4, una de les composicions més llargues però d'obligada lectura per a la comprensió de la teoria amorosa del poeta valencià, ens dóna un possible indici de les característiques d'aquest hipotètic receptor del missatge:

<i>Tot entenent</i>	amador mi <i>entengua</i> ,
<i>puy mon parlar</i>	de amor no s'aparta,
e l'amador	qu'en <i>apetit se farta</i> ,
<i>lo meu parlar</i>	no m pens <i>que bé comprega</i> <sup>1</sup> .

En aquest apòstrofe la incidència en el verb «*entenent / entengua*» deixa prou clar que la paraula poètica d'Ausiàs («*mon parlar / lo meu parlar*») va ací potencialment dirigida a un tipus molt específic d'«*amador*» que ha de satisfer unes determinades condicions: *a*) de capacitat intel·lectual i *b*) de qualitat o nivell amorós, com element previ condicionant de l'adequada comprensió («*bé comprega*») del poema, el qual en el fons és tota una síntesi de l'*ars amandi* que, malgrat les seves evidents contradiccions, i potser a causa de les seves contradiccions, pretén ser el conjunt de l'obra d'Ausiàs (Archer [1994, 3] parla d'un «system of thought»).

El poema 4, comentat per Saverio Panunzio (1980, 196-200) en un article de lectura obligada, i també per Ferraté (1992, 95-109), corrobora l'afirmació precedent i mostra fins a quin punt Ausiàs dialoga o debat amb si mateix. En efecte, és ací la part espiritual del mateix March la qui pugna per deixar de ser l'«*amador que en apetit se farta*», decantant el seu desig vers l'elecció d'un dels dos fruits metafòrics que el tempten «*per apagar sa perillousa fam*» (4, v. 2). Dues esplèndides comparacions, una per estrofa, expliquen aquesta intensa pugna o dicotomia maniquea entre forces antitètiques («*dos forts vents*», 4, v. 10) oposades, d'on emana bona part de la tensió creadora del poeta al llarg de tota la seva obra: dona carnal / dona espiritual, que poden ser dues dones o dos aspectes: cos / ànima, d'una mateixa. La composició es tanca amb un interessant *tensó* entre el cos «*no cast*» d'Ausiàs (4, v. 19) i el seu enteniment, convertit

1. La cursiva d'aquesta i de les altres citacions textuals que apareixen en aquest treball és nostra.

en portaveu de la voluntat. En destaquem en cursiva els aspectes més interessants per al nostre argument:

L'enteniment e planament dient qu'el cors, ha tal amor que lur poder car no és pus	a parlar no vench tart, desfèu esta rahó [la del cos] ab sa complexió, com hun lop o renart; d'amar és limitat, que <i>apetit brutal</i> (4, vv. 30).
<i>Ell és qui venç</i>	<i>la sensualitat</i> (4, v. 33).
en ell stà de tot <i>cert guaiador és</i> ¿Qui és aquell Que voluntat l'atorch senyor a la perfi	lo jutgament: <i>de la voluntat.</i> qui encontra d'ell reny? per qui·l fet s'executa, e si ab ell disputa, se guia per son seny.
Diu més avant «Vanament vols <i>car dins hun punt</i> <i>romans-ne llas,</i> <i>Ab tu mateix</i> tant est grosser	al cors ab gran endeny: e vans són tos desigs, <i>tos delits son fastigs,</i> <i>tots jorns ne prens enseny.</i> <i>delit no pots haver:</i> que amor no n'és servit (4, vv. 35-46).
Si bé complit per mi és l'om e qui sens mi és foll o pec <i>Aytant com és</i> <i>és gran delit</i> <i>e son pillart</i> <i>qui de fins pasts</i>	lo món pot retener <i>en tan sobiran bé,</i> sperança·l reté e terrible grosser». <i>l'enteniment pus clar,</i> <i>lo que per ell se pren,</i> <i>és subtil pensamén,</i> <i>no·l jaqueix endurar</i> (4, vv. 49-56).

Evidentment, el poeta accepta el triomf de l'enteniment i sanciona la tesi final (vv. 53-56), que estableix una relació qualitativa directa entre la «claretat» o incontaminada nitidesa d'aquella potència intel·lectual que té com a base («pillart») la subtileza del pensament, i el sobirà bé d'un plaer o delit amorós perdurable («no·l jaqueix endurar») de la voluntat, guiada per la raó o seny («se guia per son seny»). Ja m'he referit al plantejament maniqueu d'aquest vell esquema dialèctic d'arrels intel·lectuals i doctrinals tan vastes que abasten no solament la vella bipolaritat entre el Bé i el Mal, Cel / Món-Infern, carn /esperit, assumida pel platonisme i pel neoplatonisme cristià que veu en la divinitat no sols el Bé perfecte d'on emana tot altre bé, sinó també —com ja indicà Panunzio— la tradicional bipolaritat entre la *fin*a i la *folla amor*. No oblidem que es tracta d'un concepte que implica, almenys en teoria, l'exaltació de les vàlues espirituals de la subtileza o refinament de la cortesia, front a la vilania o bestialitat de l'instint carnal no sublimat, que el poeta denomina «sensualitat» i «apetit brutal» i al qual al·ludeix

amb qualificatius com «foll o pec o terrible grosser», que neguen l'agudesia o qualitat intel·lectiva a la qual ja m'he referit, i que expliquen antitèticament la incapacitat per a comprendre un missatge o programa d'una tenuïtat extrema i d'un extraordinari grau d'exigència individual, necessàriament destinats a convertir-lo en minoritari o elitista.

Qui conegui els autors influïts pel neoplatonisme cristià haurà copsat, de bell antuvi fins a quin punt aquesta mena de plantejament troba paral·lels en la filosofia i en la mística cristianes, i en la teoria de la contemplació, també basada en una superació de la dialèctica del compost humà i en la sublimació i joc alternant de les tres potències de l'ànima. Això, com han deixat prou clar Pring-Mill (1991, 211-240, 279-306) i més recentment Rubio (1995) en relació amb Ausiàs és, per exemple, formulat de manera explícita pel nostre Ramon Llull, en diversos llocs de la seva vasta obra. Basta recordar ací:

59. FGH. On mais l'amic entén son amat, mais ha la sua volentat vertut en amar (*Flors d'amors*, OS, II, 510).

Com aitant con l'enteniment és pus exalçat a haver coneixença de Déu, d'aitant pus fortment la volentat ha aparellament com s'exalça a molt amar Déu e sos servidors» (*Blaquerna*, c. 55, OE, 190b).

En el mateix capítol el Beat explica metafòricament aquest guiatge de l'enteniment sobre la voluntat (*cf.* amb AM, 4, vv. 33 i 37: «*guiador*», «*se guia*»), i en certa manera glossa una de les possibles connotacions que per a un lector familiaritzat amb el context de la literatura religiosa medieval podia tenir l'adjectiu «*clar*» aplicat a l'enteniment (AM, 4, v. 53) quan escriu que

diverses volentats deuen ésser ovelles, e deuen estar sots *il·luminat e exalçat enteniment*, que sia llur pastor.

L'enteniment hi és definit com a:

*Lum* esperitual qui *inlumina* l'ànima com *entenés* veritat de son creador [...], e con la volentat, ans que es mogués a voler o aïrar nulla cosa, *reebés lum de l'enteniment* per ço que no erràs en ses obres (*Blaquerna*, c. 38, OE, I, p. 167b).

En aquest i molts diversos llocs del mateix llibre, en especial en els capítols 38 i 39, dedicats a l'enteniment i a la voluntat. Llull posa l'èmfasi en la necessitat de la concordança i correlació de les tres potències, idea que ens ajuda a entendre millor de quin peu, o més ben dit de quina de les tres potències, coixejava Ausiàs, malgrat els seus moments d'autoafirmació i exaltació optimista que puguin fer pensar que tenia controlada la situació. Afirmar Llull:

qui vol reebre *lum esperitual*, cové que haja atrempament en son voler e son remembrar e son entendre. On, qui vol entendre, sàpia membrar e voler, e qui vol membrar e voler, sàpia entendre; car per molt membrar e voler és engenrat molt entendre, e per molt entendre molt membrar e voler, com hom sap concordar l'obra de son remembrar e entendre e voler (c. 38, OE, I, 167b-168a).



Llull, referint-se a la voluntat estableix de manera contundent la que ell considera natural jerarquia de valors, centrada en la primera intenció o amor al suprem bé (*cfr.* amb AM, 4, v. 50: «Per mi és l'om en tan sobiran bé»):

Volentat se cové a amar ço qui és bo, e a desamar ço qui és mal. On, com hom ama més ço qui és menor bé que ço qui és major bé, adoncs ordena hom son voler a amar ço qui és mal, e a desamar ço qui és bé (c. 39, *OE*, I, 168b).

Al mateix temps assenyala, com és sabut, la necessitat d'exaltar l'afecte, a imitació dels sufis o místics musulmans, i l'enteniment, mitjançant paraules subtils. Conrea, doncs, la subtileza com a nodriment de l'enteniment i per això la convertirà en una de les claus del seu estil (*Blaquerna*, c. 99, *OE*, 260a). És el tret medieval, d'arrel exegètica o escripturística, que més relació té amb la dificultat conceptista d'Ausiàs, o, més tard, amb els anomenats *conceits* dels poetes metafísics com J. Donne:

Digues, foll, per què parles tan subtilment? Respòs: -Per ço que sia ocasió a exaltar enteniment a les nobles de mon amat. (LAA [v. 354], Soler, 1995, 190) [...] escientment vos faç aitals semblances per ço que vostro enteniment exalcets a entendre; car *on pus escura és la semblança, pus altament entén l'enteniment qui aquella semblança entén* (*Llibre de Meravelles*, II, c. 14, OS, II, 72).

Un altre possible indicatiu del caràcter intel·lectual de la poesia ausiasmarquiana és la dedicatòria o *senhal* «*Plena de seny*» del grup de 19 poemes, la majoria dels quals hom situa al principi de l'obra, i que permeten pensar que l'estímul i referent fou una dama, o tipus de dama, a la qual s'adreça el solitari diàleg del poeta. Aquest primer *senhal*, sembla que suggerit pel *Gratia Plena* de la litúrgia mariana, és de per si prou significatiu de quina gràcia o qualitat excepcional cercava Ausiàs en una dona, i del sentit que vol donar a la seva personal manera d'entendre la *fin' amor* trobadoresca.

En el poema 22, trobem ben subratllat el caràcter excepcional i únic d'aquest amor, en especial en l'apostrofació (vv. 1-4) inicial, d'altra banda tan característica:

Callen aquells	que d'Amor han parlat,
e dels passats	deliu tots llurs escrits,
e'n mi pensant	meteu-los en obllits.
<i>En mon esguart</i>	<i>degí's enamorat.</i>

i en el v. 34, on anuncia: «Car seré espill de leals amadors».

Precisament perquè el seu amor és intel·lectual i diferent del bestial dels falsos i «*pecs*» (vv. 11-12), ell no troba mercè o correspondència digna. Els vv. 19-20 expliquen l'arrel intel·lectual de l'atracció («*alt*») o enamorament que sent per la dama:

<i>l'enteniment</i>	<i>per lo vostre-es conquest:</i>
en gran rahó	és causat aquest alt.

Si comparem l'argumentació optimista de la conclusió de la tensió o debat entre l'enteniment i el cos, del poema 4, vv. 53-56, citat més amunt, on s'estableix una correlació de causa i efecte marcada per la introducció amb «*aytant*» de les dues clàusules

corresponents, amb el final del poema 22, d'estructura i formulació paral·leles, malgrat l'elisió, en aquest cas, del segon «aytant»:

Aytant com he	<i>pus alt levada pensa</i>
<i>e netament</i>	<i>hay en Amor entès,</i>
<i>seny femenil</i>	fora si m'èmpès (22, vv. 37-39).

detectem el terrible contrast entre la bella teoria, abans enunciada en forma de paradigma, i la realitat amb la qual topa el poeta confrontat amb la incomprensió femenina. La correlació harmònica entre les dues parts de l'equació formulada esdevé desequilibri i desigualtat, perquè un dels elements necessaris coixeja, o no està literalment a la mateixa altura. Tanmateix voldria remarcar el registre que empra Ausiàs per a fer constar aquesta divergència i explicar que no s'ha perdut per ell, ben al contrari. L'expressió «pus alt levada pensa», evoca la definició clàssica de contemplació com *elevatio mentis in Deum*; i l'adverbi «netament», que subratlla la pura intenció o esforç del poeta per eliminar l'escòria carnal, introdueixen un registre analògic característic del llenguatge religiós.

El jo poètic marquità es desespera una vegada i altra davant la incomprensió i/o manca de mercè o misericòrdia de la dama, la qual compara de forma indirecta amb Déu quan fa servir de manera hiperbòlica els patiments infernals dels «dampnats» «qui moren sens esper» (22, vv. 7-8), com a correlat objectiu de la seva pròpia «passió» o sofriment (22, v. 6). Ausiàs es mostra ací, com en tants d'altres llocs, bon coneixedor de la teologia cristiana i com a possible lector de llibres que, com lo *Quart del Cartoixà* (c. 31, ff. 132v-133), deixaven prou explicitades les penes dels damnats:

Per haver girada la cara del bé inmutable que és Déu, *serà la carència de la visió divina*, e per l'amor desordenada a la creatura seran diverses afflictions acerbíssimes [...] sobretot *lo verme de la consciència*, pensant que han perdut e *tenen per sa culpa perduda de tot bé y de remey y descans tota sperança* [...] *tota misericòrdia los ha negada; tota misèria atorgada*.

Aquest infernal verm metafòric del text del *Cartoixà* s'arrossega també i es multiplica pels versos marquians com a referent genèric del miserable patiment causat per la desesperança. Així, en el poema 13, vv. 21-22: «Car és hun verm qui romp la mia pensa, / altre lo cor, qui mai cessen de rompre» (Badia, 1993, 184); en el 92, v. 78: «fort e punyent, mas encansable verme», o en el 115, v. 64: «e par a mi que són vèrmens qui m morden?» (Bohigas, 1952, I, 115). Ens interessa més concretament quan esdevé expressió del turment específic de l'absència de l'estimada, relacionable amb l'esmentada manca de visió de la divinitat: «Absença és lo verme que la guasta» [l'amor!] (I, v. 43); «e si davant me veig d'absença verme» (73, v. 19).

És tanmateix en el poema 23, del cicle de «Lir entre cards», *senhal* d'evident connotacions litúrgiques i marianes («Sicut liliū inter spinas, Sic amica mea inter filias», *Cant.*, 2.2), on el poeta millor explica les característiques ideals d'aquesta dona selecta. La referència a l'estil dels trobadors, que tothom retreu i pocs semblen entendre, no és ací altra cosa que el pòrtic formulístic a una pura lloança hiperbòlica. El poeta diu que

no actuarà com feien, segons ell, els passats quan lloaven les seves *midons*: exagerant massa els obligats tocs d'enceser. Però, encara no ho acaba de dir, quan inicia ell mateix un encomi de les qualitats de la seva dama que supera de molt, de manera prou original com veurem, els esperats panegírics fixats per la tradició. La comparança tèxtil (23, v. 12) equipara la senyora a una tela fina exposada i avaluada pels entesos capaços d'apreciar-ne el mèrit, mèrit que passa necessàriament desapercbut a l'home pec i grosser, condemnat a copsar de manera molt limitada els factors externs més evidents. La perfecció de la «lista» (23, v. 12), o exquisitesa de l'ordit, només és plenament detectable a l'entès o subtil. Ultra el «gest» (v. 16), allò que es subralla de la dona és el seu coneixement, seny o enteniment (vv. 21-22; 29-30 i vv. 33-35):

<i>Lo vostre seny que sab regir [...] havent en si que res no·l fall al hom devot past d'entenents</i>	<i>fa ço c-altre no basta, la molta subtilea; [...] tan gran coneximent que tota no·s conega: sa bellesa encega; és son enteniment [...]</i>
<i>Venecians tan pasciffich suptilitats,</i>	<i>no han lo regiment com vostre seny regeix que·l entendre-us nodreix.</i>

L'al·lusió als venecians caldria ara substituir-la per la sisena flota nord-americana, però és ben efectiva a l'hora d'expressar el control total que aquella república exercia en tota la Mediterrània. Ara bé, aquest imperi absolut de la raó s'estén lògicament als sentits o carnalitat de l'enamorat, que roman com a morta en una mesura que guarda proporció directa amb la sublim qualitat del delit intel·lectual que proporciona la bellesa de la seva intel·ligència (23, vv. 37-40):

<i>Tan gran delit e ocupat que lo desig a leig voler;</i>	<i>tot hom entenenent ha se troba·n vós entendre, del cors no·s pot estendre ans com a mort està.</i>
---	---

El poeta confessa, tot seguit, no tenir poder per santificar la dama dotant-la de l'aurèola celestial o «corona·nvisible» (v. 42), però crec que ja ha fet prou i potser massa si percebem fins a quin grau ja ha operat aquesta glorificació hiperbòlica prenent la Mare de Déu com a terme de la comparació! Al meu entendre el vers 24: «verge no sou perquè Déu ne volch casta» marca una diferència que serveix per a subratllar antitèticament la magnitud de tan ditiràmica exaltació que només podem captar plenament si partim d'una lectura prèvia del que els escriptors religiosos, com ara Eiximenis, afirmen de la intel·ligència i de la bellesa de la Verge Maria.

Sobre la primera, el frare gironí comenta que l'ànima de la Verge:

*havia do de discreció d'espirts [...] estant ab lo Salvador en lur casa, tart se parlaven de boca, car parlaven-se pus altament, ço és de cor e de pensa ab pensa, e*

ànima ab ànima, qui és lo pus bell e lo pus alt e pus clar parlar qui pot ésser [...]. *La raó és que en les persones perfetes per plenitud de gràcia, les tres parts de la ymatge de Déu qui és en l'ànima són eguals, ço és l'enteniment e la volentat e la memòria; com, donchs, la volentat de la Gloriosa sia estada en esta vida plena de gràcia [...], donch la sua intel·ligència és estada plena de esciència e de saviesa (Vita Christi, II, c. 25).*

És a dir, únicament Maria era per antonomàsia, i podia ser anomenada «plena de seny», i la hipèrbole marquiana, pel mer fet de connectar amb un registre religiós aleshores prou conegut i per això fàcil de detectar, sacralitza i sublima la dama cantada, tant o més que pogués fer-ho qualsevol trobador passat.

Ara bé, si hem de jutjar pel que Ausiàs ens explica sobre la tímida del seu jo líric i la incapacitat d'aquest per a comunicar un amor, que d'altra banda pretén que la dama interpreti sense necessitat de paraules, sembla que l'aspiració d'Ausiàs era, precisament, que la dama com a *metge scient*, practiqués aquesta admirable discreció espiritual dels éssers glorificats!

Pel que fa al «gest» i a la bellesa de la Verge Maria, era un altre conegut tòpic assegurar que tots els qui la veieren o visitaren en vida quedaren fascinats per la seva bellesa extraordinària, però amb una miraculosa peculiaritat: segons una llegendària tradició relacionada amb sant Jeroni i també explicada per Eiximenis, aquesta «gran bellea e sagrada noblea *no estech jamés cobejada*». Molt al contrari: en comptes de provocar el desig carnal l'eliminava per complet i era un estímul de major devoció i gràcia espiritual!

en l'esguard de la sua preciosa cara paria axí tota angelical e celestial que tot hom faya estar meravellat qui la guardava. car lo seu reverent esguard provocava l'om a fer-li gran reverència [...] *veure la Gloriosa ab piadosa intenció, provocava l'om a gran devoció*, e faya lo cor de l'esguardant-la axí tot celestial. E diu aquest que *en especial inclinava l'om a amar puritat e castedat*, e ab açò concorda lo testimoni judaych (VC, III, c. 19).

tanta virtut exia de aquell cors sagrat [...] que *apparia a aquells qui parlaven ab ella que de aquell cors preciós exís una celestial influència* qui tot l'esperit de aquell qui ab ella parlave se girave [...] aquell vaxell de tot puritat, com fos bell segons lo cors, e, però, jamés no estech cobejada per nagon. E açò mateix dien los juheus, segons que diu sant Jerònim, ans *havia en si tanta influència angelical que per inmunde que fos aquell qui la guardava ab devoció decontinent li engerrave vigor de puritat en la ànima, foragitant-li'n tota corrupció* (VC, X, V, c. 3).

Ens trobem, doncs, davant d'un altre tòpic medieval, que Ausiàs sembla conèixer i reciclar, adaptant-lo discretament en aquest i altres llocs. En realitat, el poeta, lluny de deixar a part —com afirmen molts— l'estil ditiràmbic dels trobadors, el portà aquí al *crescendo* d'un tipus d'hipèrbole religiosa que supera en desmesura els tòpics trobadorescos. Aquesta tendència a la «piadosa exageració», cridaria més tard l'atenció dels inquisidors i provocà la censura i desaparició de més d'un fragment en la versió castellana de Montemayor. En tot cas, sembla que la pretesa anestèsia física a la qual

al·ludeix amb humor Lola Badia (1993, 165), referint-se a aquest impacte espiritual del *gest* de la dama, capaç d'adormir la passió dels sentits, té un clar precedent religiós i era considerat un efecte més de la plenitud de gràcia de la Mare de Déu.

Així, en el poema 33, el poeta declara que és aquest «seny», de la dama, allò que exclou (v. 1) «el desig de cosa deshonest» i atreu alhora el seu enteniment produint un desig espiritual inexhaurible:

<i>Ço que yo am</i>	<i>de vós es vostre seny</i> (v. 5).
<i>L'enteniment</i>	<i>a vós amar m'empeny</i>
<i>e no lo cors</i>	<i>ab voler deshonest;</i>
<i>tira'm a vós</i>	<i>un amigable gest [...]</i>
Tant està pres	lo meu enteniment
per molta part	del vostre que li alta,
que m toll sentir	e m fa la carn malalta
d'un tal dormir	que pert lo sentiment (vv. 9-16).

Continua afirmant que:

No cessarà	lo meu egal talent,
puy mou de part	que no·s cansa ni·s farta
car l'esperit	tot lo finit aparta:
no és en cor	lo seu contentament (vv. 17-20).

Per això es considera un amant especial: el millor de tots, si arriba a estar a l'altura de la pròpia exigència i expectativa (vv. 41-44). La pretesa superioritat del jo canviant, raonador i abismal del poeta, pren també fonament en aquesta autoconsciència d'haver tingut una intuïció o experiència única que el fa diferent de la resta dels mortals. I si en el cas dels místics, com sant Francesc i d'altres, hom parla sovint de la impressió de plagues o estigmes com a fruit d'una experiència transcendent que combina el dolor amb la joia, Ausiàs, en el poema 79, vv. 1-8, *O vós, mesquins, qui sots terra jaheu*, sembla reformular en clau pagana una coneguda invocació litúrgica que posa en boca del Crist, plagat i baró de dolors, una patètica invocació que cerca de provocar el sentiment de compassió participativa davant el seu extraordinari dolor: *O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus* (Lam., 1, 12). No cal dir que, en el cas d'Ausiàs, la plaga incurable (v. 39: «yo són plagat e no puch ser guarit») és produïda pel déu d'Amor que l'ha ferit amb la fletxa d'or de l'amor honest (*cf.* amb 87, vv. 5-6).

Tot el procés d'aquest amor és ben descrit en el poema 87 (vv. 131 ss. i 134-141) i també en el poema 45. En aquest darrer (vv. 1-8), Ausiàs reprova la mala fe i la ignorància dels crítics que l'ataquen des del desconeixement del fenomen de l'amor intel·lectual que ells són incapaçs d'experimentar:

crehent que·ls fets	d'aquell són estats faulta,
reprenen mi	perquè·m tresport en altre,

<i>prenint delit</i>	<i>en franch arbitre perdre.</i>
A llur semblant	un gran miracle sembla,
e majorment	alguns pus forts articles:
descreen mort	ésser de grat suferta,
e qu'en dolor	d'amor delit se mescle.

L'acusen, doncs, d'embuster i d'inventor de patranyes («faula»). No tenen fe en la possibilitat de «transportar-se» o transformar-se en altri a força de lliurar la pròpia voluntat a la persona estimada, entrega on rau la clau del vertader amor superior. Basta recordar aquell vers memorable de la *Noche obscura* de san Juan de la Cruz, tan ple de ressons paulins: «Amada en el Amado transformada» (Crisògono, 1964-1965, 363) o el bell sonet 6 de Carmões (Pinheiro Torres, 1977, I, 1202):

Transforma-se o amador na cousa amada,  
por virtude do muito imaginar;  
nao tenho, logo, mais que desejar,  
pois em mim tenho a parte desejada.

Se nela está minha alma transformada,  
que mais deseja o corpo de alcançar?  
Em si somente pode descansar.

Llegiu encara, si teniu esma i us ve de gust, els corresponents llocs dels *Diàlegs d'Amor* de Lleó Hebreu (I, 60-61) que tracten d'aquest procés tan ben conegut, i ara prou ben explicitat en un llibre recent (Serés, 1996). No debades Donne anomenarà *Extasis* el bell poema on descriu aquesta transformació destinada a abocar en la unitat espiritual d'ambdós amants, o diàleg d'una sola ànima («this dialogue of one», v. 74).

D'altra banda, els mots *descreen*, *articles*, *miracle*, de l'esmentat poema 45, semblen manlevats d'un registre religiós i serveixen per a cridar l'atenció sobre el racionalisme sensual i materialista d'aquells qui rebutgen el credo de l'amor espiritual i la possibilitat d'acceptar-lo com una forma plaent de martiri (v. 83).

El to defensiu i el contingut d'aquesta autodefensa em recorden automàticament el capítol 3 de la Introducció de la *Vita Christi* d'Eiximenis: «Contra aquells qui murmuren contra los contemplatius», on el famós frare gironí s'anticipa a les burles i comentaris jocosos que alguns capítols ben candorosos i emotius del seu llibre podien propiciar en famosos personatges de la cort del rei Martí, com ara Bernat Metge. Eiximenis, curant-se en salut, fa la següent al·legació, que no em sé estar de copiar sencera:

Posa Liconiensis en lo libre *De vita contemplativa*, que alguns hòmens són axí miserables que no poder hojr ni sostenir ni soferir res que los alts contemplatius hagen dit, ans inproven he·u impugnen dient que totes lurs contemplacions són fantasies e falsies e maneres de fer-se reputar per los altres e de guanyar nom e fama; e axí informen los altres meynsprear-ho. Contra los quals malvats, lo dit doctor ensenya aquí matex, que aytals hòmens són per Déu ahirats e dats en reprovat seny, e són en la via de perdició, car en açò reproven la santa vida contemplativa e la benignitat de Déu, qui als petits revela sos secrets per profitar-ne als altres, e fan, quant en ells és, los sants hòmens monçoneguers, e diffamen lurs

*benignitats e doctrines* [...]. Noresmenys que en açò inpuenen la doctrina dels sants doctors e les istòries de les vides dels sants, *qui per gran partida an agut fonament de persones sobiranement levades en santa contemplació*. A on diu ell: qui pot estimar que aquell tan gran doctor monsènyer sent Agustí agués posades tan altes coses de la santa Trinitat e de la generació del Fill de Déu eternal [...] e moltes altres coses que ha dites, *si lo seu enteniment no fos alt levat per excessives e altes contemplacions?* E axí mateix ho podem dir dels altres sants doctors. Per tal diu sent Pere In secunda Epistola, capitulo primo: «Per Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei». E vol dir que los sants, perlant de les coses altes e amagades a nós e celestials, an parlat inspirats per lo sant Sperit. Com, axí mateix, darem fe a les coses que les istòries nos recompten de les vides dels sants e de lurs santes revelacions, *si no donam fe a lurs contemplacions ne a lur elevació d'esperit? Quaix que vulla dir que si no donam fe a lurs paraules, segueix-se que no deven donar fe a llur santedat*, e per consegüent nengun sant no devem honrar axí com a sant, mas que ls devem haver tots per sospitosos, la qual cosa a dir és gran error.

Com que Ausiàs, com tants d'altres valencians del seu temps, tenia fàcil accés a aquesta VC, el paral·lelisme té com a mínim interès, i ajuda a percebre la insistent confluència que s'operava entre un i altres àmbits, gràcies a la total immersió de l'home medieval dins els ineludibles cercles concèntrics d'una religiositat que impregnava *velis nolis* la totalitat de la seva existència.

Però tornem al poema 45, on, després d'un bell seguit d'*oximora* de regust perarquista (vv. 9-16), el poeta ens explica que és degut a una mena de predestinació o influència celestial (vv. 17-24) i per predisposició natural que la seva ànima estima espiritualment amb amor honest (vv. 25-27) i s'esforça pel control del cos. Insistent en el que ja sabem o ens ha dit sobre el procés amorós, que penetra pels sentits, concretament pels ulls, abans d'arribar a l'enteniment i a través d'ell a la voluntat (vv. 33-40) i en el rebuig de l'amor bestial només centrat en l'apetit carnal. L'amor durable que no defall és l'intel·lectual (vv. 41-48):

<i>Alguns elets,</i>	en molt espoquat nombre,
qui solament	d'amor d'esperit amen,
<i>d'aquest amor</i>	<i>participen ab àngel,</i>
e tal voler	en per null temps se canssa (vv. 49-52).

*Elets*, vet ací un mot important, que només reapareix dins el context religiós de l'anomenat *Càntic espiritual* (105, v. 69): «*L'arma, qui és contemplar Déu eleta*», en el sentit teològic de predestinat o membre d'un grupet selecte separat pel do d'una gràcia especial de la massa damnada. Ausiàs opera ací una transferència del registre religiós al del codi amorós, ja que cal llegir la referència en relació amb els vv. 17-18, sobre la influència celestial o predisposició natural, que seria una forma de selecció si no equiparable, almenys relacionable amb un cert tipus de predestinació que recorda el sentit original que tenia en grec el mot *místic*, del verb *muo* «tancar», com a pertanyent a uns pocs («en molt espoquat nombre»), iniciats en els antics misteris.



Per acabar d'entendre bé les implicacions del v. 51: «participen en àngel», o de 112, v. 246: «És més que hom, en àngel se transforma», en relació amb tota una filosofia neoplatònica encara formulada per Ficino i d'altres humanistes del Renaixement, que malden per establir la importància de l'home-microcosmos com a centre de l'Univers i pont que vincula els escalons infims de la cadena dels éssers amb les altes esferes dels esperits i la mateixa divinitat gràcies a l'anella de les potències de l'ànima, cal partir d'una bona definició del concepte *àngel* presa d'algun dels textos que Ausiàs podia tenir al seu abast. He triat de bell nou la que ens brinda fra Eiximenis en el seu divulgadíssim *Llibre dels àngels* (I, c. 2, f. 2v), bastida a partir de sant Joan Damascè, *De Fide Orthodoxa*, II, c.3 (PG, 94, 866) i dels mestres franciscans Alexandre d'Halès (ST, II, 107, c.3, a. I. II) i sant Bonaventura (II, p. 235):

Àngel és natura e *substàntia spiritual e no corporal; rational, tota en si vida; tostemps en perfet moviment; neta, dreta e sens defalliment; franca en arbitre; virtuosa, immortal, impassible; en gràcia immoblament, perseverant al servey de Déu principalment tostemps diputada (=Substantia incorporea, intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, secundum gratiam, non naturam immortalitatem suscipiens.*

Per a desembolicar la troca ideològica convé no perdre de vista que Eiximenis explica que una de les seves fonts principals és:

Aquel gloriós màrtir mosenyor sanct Dionys, en lo libra de la *Angelical Gerarchia*, en lo qual posa que *assò que aquí tracta de la angelical natura ell ho hagué de hom qui a ull ho viu, ço és de mosenyor sanct Pau, que après stech arrapat fins al terçer cell he ha vistes les gerarchies angelicals* e altres disposicions del orda celestial. Per notificar-ho a la sancta Sglésia revelà-ho al dit sanct Dionys, qui és stat mol aseyllat e il·luminat doctor e dexebla seu (LA, I, c. 2, f. 2).

La connexió, ben important per a la història del neoplatonisme, ens porta a un sant Dionís màrtir que degueren inventar-se els monjos de l'abadia de Saint Denis de París, el famós sant que en la iconografia tradicional porta el cap sota l'aixella com si fos una pilota de rugbí. En principi no tenia res a veure amb el suposat sant Dionís Areopagita, convertit per sant Pau i primer bisbe d'Atenes i alhora primer bisbe de París gràcies a la incansable activitat llegendària i propagandística dels monjos medievals. A aquest sant inventat, hom va encolomar-li la producció d'un monjo sirià del s. VI, autor d'un famós tractat de mística on es fusionen corrents orientals i neoplatònics segons alguns de dubtosa ortodòxia, el *De mystica theologia*, i d'altres com el *De angelica hierarchia*. Tanmateix la clau de l'autenticitat la fixa Eiximenis quan assenyala que la font és en el fons sant Pau, que es va informar directament durant el seu rapté o viatge al tercer cel.

De la mà d'Eiximenis hem arribat a un dels més importants protagonistes de la història de la cultura occidental: sant Pau. Un jueu impregnat de cultura hel·lenística, que en convertir-se al cristianisme el va reinventar d'acord amb els supòsits del neoplatonisme grecoromà. El resultat fou que ens va llegar una herència culturalment força productiva, però no sé si tan beneficiosa en altres aspectes psicològics, d'una visió del

món gairebé esquizofrènic basada en la tensa pugna d'un home migpartit entre dues forces antagòniques. Això ho deixà molt ben expressat en una de les seves epístoles, dirigida als romans (7, 14-25), on diu així:

Sabem, efectivament, que la *Llei és espiritual, però jo sóc carnal, venut al poder del pecat*. Perquè allò que duc a terme, no ho entenc, *ja que no obro allò que vull, sinó que faig allà que em desagrada*. Si faig, doncs, allò que no vull, reconec que la Llei és bona. Per tant, aleshores ja no sóc jo qui ho aconsegueix, sinó el pecat que habita en mi. Sé que el bé no habita en mi, és a dir, en la meua carn; ja que voler el bé és al meu abast, però no de practicar-lo, *perquè no faig el bé que vull, sinó el mal que no vull: això és el que faig*. Si aconsegueixo, doncs, allò que no vull, ja no sóc jo qui ho aconsegueix, sinó el pecat que habita en mi. Trobo, doncs, aquesta llei: *quan vull fer el bé, és el mal que és al meu abast*. Perquè, segons l'home interior, em complac en la llei de Déu, *però veig una altra llei en els meus membres que fa la guerra contra la llei de la meua raó i em fa presoner amb la llei del pecat que hi ha en els meus membres*. Desgraciat de mi, home! *¿Qui em deslliurará d'aquest cos de mort? [...]. Així, doncs, amb la raó serveixo la llei de Déu, però amb la carn, la llei del pecat*.

Tenim en aquest text tots els elements de la tensió *bé / mal, cos / ànima* traduïts en clau religiosa i moral de Llei de Déu, o sigui de pecat, que equival a dir de *vida / mort* espiritual, *cel / infern*, assimilats i traduïts en clau poètica en tota la cultura occidental, i que encara ressonen clarament en la patètica queixa del Faust goethià, aclaparat per la lluita de les dues ànimes que habiten dins el seu pit i que malden desesperadament per separar-se. Una, la de l'instint groller, s'aferra al món amb una intensa força orgànica, i l'altra que s'aixeca poderosa per damunt la boira terrenal i cerca la puresa platònica del món de les idees (*Faust*, I, 1112-1117):

*Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,  
die eine will sich von der anderen trennen:  
Die eine hält, in derber Liebeslust  
Sich an die Welt mit klammernden Organen;  
die andre hebt gewaltsam sich vom Dust  
zu den Gefilden hoher Ahnen.*

És el que, fent servir un conegut vers de Juan Ramon Jiménez, anomenaria *topos* del «¡Y qué dolor de corazón distendido!». Doncs bé, el que voldria deixar clar ací és que Ausiàs March fa també seva aquesta vella tensió: «Jo sé lo bé, mas faç lo mal» (127, v. 346) i cerca alhora de defugir-la a través de la seva pròpia versió de la *fin 'amors*, que serà per a ell una mena de rapte místic, una ciència infusa, en part revelada i en part adquirida per un constant procés d'anàlisi intel·lectual («Treball de pensa»), comparable en més d'un sentit a la via ascètica que porta els místics i contemplatius al coneixement derivat de la unió amb la divinitat, o revelació reservada a uns quants elegits o predestinats.

## 2. LA CONTEMPLACIÓ DE L' AMOR HUMÀ O CORRELAT OBJECTIU DE L' EXPERIÈNCIA MÍSTICA

No debades sant Pau, l'home colpit per l'esperó de la carn, presó del seu esperit, fou, com hem anticipat, el primer místic de la tradició cristiana. En l'epístola segona als corintis, 12, 1-8, ens explica aquesta curiosa experiència extàtica (*arpagenta*) en termes de volguda ambigüitat:

Si cal gloriar-se, encara que no convé, recorreré a les visions i revelacions del Senyor. Sé d'un home en el Crist que, ara fa catorze anys —si en el cos, no ho sé; si fora el cos, no ho sé, Déu ho sap—, *fou arrabassat fins al tercer cel. I sé [...] que fou arrabassat al paradís i hi sentí paraules inefables, que no és permès a l'home de dir [...] (= arcana verba, quae non licet homini loqui)*, i a causa de la sublimitat de les revelacions. Per això, perquè no m'enorgulleixi, m'ha estat clavada a la carn una espina, un àngel de Satanàs, que em vagi bufetejant, perquè no m'enorgulleixi.

L'altre gran profeta del final del temps fou l'evangelista sant Joan, autor del famós *Apocalipsi*, visió escrita en un llenguatge marcadament plàstic i oriental, tan fascinant com intel·ligible.

Doncs bé, Ausiàs trià precisament aquests dos noms ben coneguts per a establir una comparança amb la seva pròpia experiència d'elevació de la ment, o contemplació intel·lectiva de l'objecte estimat, a la qual tracta de donar així una dimensió entusiasmada, quasi mística.

Si llegim el poema 18 en aquesta clau i des d'aquesta perspectiva:

<i>Ffantasiant,</i>	<i>Amor a mi descobre</i>
<i>los grans secrets</i>	<i>que als pus suptils amaga,</i>
<i>e mon jorn clar</i>	<i>als hòmens és nit fosqua,</i>
<i>e visch de ço</i>	<i>que persones no tasten.</i>
<i>Tant en Amor</i>	<i>l'esperit meu contempla,</i>
<i>que par del tot</i>	<i>fora del cors s'aparte,</i>
<i>car mos desigs</i>	<i>no són trobats en home,</i>
<i>sinó en tal</i>	<i>que la carn punt no el torbe (vv. 1-8).</i>

Detectem, en primer lloc, «contempla» (v. 5), que el poeta associa el seu amor intel·lectual i la seva subtileza (Cabrè, 1993, 282) al procés contemplatiu.

D'això en trobem d'altres nombrosos exemples al llarg de la seva obra. En el poema 50, vv. 1-8; 33-38 (en especial v. 37: «sinó en vós per tots temps *contemplar*») estableix una comparació de l'àmbit religiós: de la mateixa manera que el qui centra la seva atenció en la perfecció divina no pot centrar-la en res finit, Ausiàs no s'interessa per cap altra cosa que la seva dama. És una manera de comparar la dona amb Déu, establint un evident paral·lelisme entre les dues formes d'amor, humà i diví, tractant de divinitzar l'humà. En el poema 75, vv. 1-7, es considera també l'únic que ha assolit aquest grau d'experiència agredolça, també significada a través del sentit del gust, com un menjar celestial, semblant al manà simbòlic dels trobadors occitans:

¿Qui és aquell com yo, qui sent	<i>qui en amor contemple,</i> sos delits on abasten?
¿Qui són aquells e, juntes mans,	<i>qui dolç· amargor tasten,</i> <i>l'adoren fora temple?</i>
Yo só, tot sol, a no poder	a qui natura streny àls fer ne pus entendre
sinó amar	

El procés osmòtic de sacralització de l'amor profà assimila no solament el concepte de l'adoració de latria, sinó també l'esment del lloc del culte —encara que en sigui fora!— i també la característica gestualització ritual de la pregària litúrgica: «juntes mans».

En el poema 87, vv. 230-40, llegim:

lo meu delit <i>Mon esperit</i> e dintre d'ella no pens <i>Solament vull</i> que res de mi	cau en aquesta spera. <i>contemplant se contenta</i> si huna persona forja; braços, peus, mans ne gorja [...] <i>d'ella tan clara penssa</i> no·l fos cosa secret (vv. 230-270).
Mas ¿per què Déu	<i>l'arma de carn abriga, [...]?</i> (v. 241).
<i>Mon delit és</i> <i>e romanch trist</i>	<i>vida contemplativa</i> <i>devallant en l'activa</i> (vv. 269-270).

De bell nou l'obstacle de la carn, la concreció d'uns membres, i la incapacitat de la dona per assolir aquest tipus d'amor («que pur·amor no pot en dona caure», 87, v. 268), impedeix el grau sublim de «discreció» o comunicació dels esperits —de la qual hem parlat abans— a què aspira el poeta. Tanmateix aquest, fent-se ressò de conegudíssims tòpics de la literatura religiosa, que assimila pels seus fins i efectes de crear correlats objectius assequibles a la mentalitat dels lectors del seu temps, renuncia poèticament al tragí material de Marta per apuntar-se al modèlic seguici de Maria, a la qual Jesucrist en l'Evangelí atorgà «la millor part» (*vid.*, Lc, 10, 42 i les glosses corresponents).

En el poema 101, vv. 33-34:

<i>Dormint, vetlant,</i> <i>en contemplar</i>	yo tinch la fantasia qui am, qui és, què val.
--	--

sembla insinuar que el procés imaginatiu no té aturall nit i dia i es centra en les mateixes categories i consideracions que feien servir els qui centraven llur fantasia en Déu i les seves excel·lències. En aquest cas convé remarcar que un nivell tan intens i constant que no fes diferència entre el somni i la vetlla (*dormint, vetlant*), com el que sembla atribuir-se ací el poeta, seria segons els teòlegs del tot impossible després del pecat original, ja que pressuposaria la conservació durant el somni de l'ús de la raó, i en conseqüència la capacitat de contemplar i d'adquirir mèrits. Aquest era un estat característic del «temps de ignocència», que després del pecat d'Adam ja només era atribuïble

—com explica Eiximenis de la mà d'Uberty: «null temps la Gloriosa per dormir perdé la contemplació celestial» (VC, III, c. 15 i 26)— a la Verge Maria i a Jesucrist.

Però Ausiàs no s'atura en la consideració imaginativa o elevació extàtica de la ment, sinó que (torneu al poema 18, vv. 33-40) parla clarament d'un arrapament, que implicaria una violenta ruptura temporal dels sentits corporals, presó de l'esperit, com bé indica l'emblemàtic vers 35: «*car és lo cors del esperit lo carçre*», traducció del famós dictum *sóma séma* neoplatònic:

<i>Sí com los sants, la lum del món e menyspreants puy major part tot enaxí tinc aquells desigs qui, prenint aquells que quí no·s lassat,</i>	<i>sentits la lum divina, conegueren per ficta, la glòria mundana, de glòria sentien, en menyspreu e fàstig complits, Amor minva, del esperit mouen, ans tot jorn muntiplica.</i>
<i>Sí com, sant Pau del cors perquè car és lo cors e tant com viu ab així Amor e no·y acull e per ço sent sí que ma carn</i>	<i>Déu li sostragué l'arma vés divinals misteris, de l'esperit lo carçre ell és en tenebres, l'esperit meu arrapa la maculada pensa, lo delit que no·s canssa la ver·amor no·m torba.</i>

La visió divina implica una aguda il·luminació de la ment gràcies a la llum sobrenatural, bé com a do de l'Esperit Sant, bé com a fruit directe de la revelació. Ausiàs juga amb ambdós sentits, i amb els conceptes llum = esperit / tenebres = cos, continuant l'antítesi inicial v. 3 *jorn clar / nit fosca*, establint una doble i atrevida comparança entre fets de l'experiència religiosa i els de la pròpia experiència amorosa. En el primer cas, prou explícit, de la mateixa manera que els sants que han tastat un bé superior renuncien a un bé inferior (*glòria divina* vs. *glòria mundana*), ell prefereix l'amor espiritual al corporal.

Significativament ambdues estrofes foren eliminades per la censura inquisitorial en la versió de Montemayor de 1560 (cant XXII, ed. F. Carreres, Madrid, 1947, 62). De la mateixa manera els vv. 49-54 on Ausiàs torna a traçar un paral·lelisme entre la revelació feta per Déu als sants són retocats a fi d'eliminar les al·lusions a la «*deïtat*» i als «*martres*», paraula que tot i l'esmentat cas de sant Dionís, sembla forçada per la rima, ja que crec que March pensa ara més aviat en els contemplatius d'escassa intel·ligència i formació, esmentats per Eiximenis, dels quals feien burla els savis i estudiants de la universitat, tal com explica referint-se a la beata Angèlica de Fulgino (VCE, III, c. 31), en un altre capítol que és obligat complement del fragment que ja he citat més amunt, i potser encara més adient. Angèlica de Fulgino, increpada a Assís per «alguns letrats i graduats en dret, e especialment dos seglars qui, *ab escarn*, li digueren *què era de les sues visions?*, e quina hora les veyà, e axí d'altres paraules folles, e finalment digueren

que aquelles visions totes venien de ben beure que ella faya sovín e de vespres...» els va contestar:

qui-s deu maravellar si lo Senyor ne revela algunes [coses] qui no-s saben, per alguns pobrets e simples? Com diga lo Salvador [...]. Tu, Senyor, has amaguats los teus secrets als savis d'aquest món e·ls has revelats als petits.

Compareu el text original català:

<i>Als naturals</i>	<i>no par que fer-se pusquen</i>
<i>molts dels secrets</i>	<i>que la deytat s'estoja,</i>
<i>que revel·lats</i>	<i>són stats a molts martres,</i>
<i>no tan suptils</i>	<i>com los ignorants y aptes.</i>
<i>Axí primors</i>	<i>Amor a mi revel·la,</i>
<i>tals que·ls sabents</i>	<i>no basten a comprendre.</i>

amb la versió castellana:

Los naturales nunca han alcanzado  
muchos secretos, que hay en la esperiencia:  
a solo el que lo passa es reuelado,  
que nadie lo alcanço jamas por sciencia:  
primores me ha el amor manifestado,  
que otro no entendio por su prudencia:  
y quando yo los digo, enseño, y toco,  
esmienten me, diziendo que estoy loco (p. 63).

El rapte, moment fugaç de contacte amb la divinitat, és, doncs, la font d'una ciència infusa que, com «dehia l'amich» lul·lià (LAA, [v. 234], Soler, 1995, 146) ve «de voluntat, devoció, oració», raó per la qual supera de molt la ciència adquirida per aquests «naturals» o científics i savis mundans, derivada «de estudi o enteniment». Recordem que qualsevol velleta pot arribar a saber més de Déu a través de la caritat que el millor teòleg de París, segons el punt de vista d'Ubertí, Eiximenis i dels partidaris de la *docta ignorantia* i de la teologia de la creu. I resulta que Ausiàs ens ve a dir analògicament el mateix, i el seu rebuig de la reacció dels considerats entesos envers la seva revelació amorosa és, si més no, equiparable al que fa Eiximenis de la dels savis del món i de molts de teòlegs professionals davant les suposades revelacions dels contemplatius, titllats de falsaris, embriacs o folls (VCE, III, c. 31). Ausiàs reclama, doncs, per a ell la mateixa fe que Eiximenis reclamava per a les revelacions dels contemplatius. Això queda prou clar en el poema 87, v. 320:

Los hòmens lechs	quí per Amor s'encenen
en fets divins,	ab infusa sciença,
divinal	és lur gran intel·ligença
<i>e sos costums</i>	<i>a creure tots amenen.</i>
Donchs, si d'Amor	algun parlar m'escapa

que la rahó no ssi·algú dels grans secrets de tots aquells yo defallint,	no·l lohe ne·l prove, que los dits meus reprove: c·Amor cobre·b sa capa puch fer Apocalipsi; Amor farà eclipsi (vv. 321-330).
--	---

«*Apocalipsi*» és sinònim de revelació, i l'analogia i el nom tan ple de connotacions transformen el poeta en profeta i donen al seu missatge un to solemne, misteriós, d'home dotat d'un coneixement esotèric, fruit, com hem dit, del do extraordinari o gràcia de la ciència infusa. De fet, només ha establert una mera equació: en el seu llenguatge metafòric, vida contemplativa equival a amor honest o intel·lectual, i activa al delitable i bestial.

Això no vol dir, tanmateix, que deixi del tot de banda la ciència adquirida pensament pel treball i l'estudi. De fet el seu programa d'amor espiritual també és assimilable al procés de catarsi de l'ascetisme cristià que és un penós ascens o *aspra costa* per diverses etapes o vies: de la purgativa a la unitiva. I així com en el pla religiós l'ascesi de la vida penitent prepara el camí de la contemplació mitjançant el debilitament de l'instint i el control dels sentits, de la mateixa manera en Ausiàs la pràctica de l'amor espiritual (qualitat / vs. quantitat) o exercici de les facultats mentals (la pensa i la imaginació), fan emmagrir el cos, al mateix temps que s'intensifica l'acuitat i subtileza de les seves percepcions espirituals.

Llegiu ara el poema 2, vv. 33-40:

Ma volentat e fan acort tals actes fent <i>en poch de temps</i> <i>Lo poch dormir</i> <i>dobla'm l'engyn</i> <i>lo cors molt gras,</i> <i>no pot dar pas</i>	ab la rahó s'envolpa la qualitat seguint, que·l cors és defallint <i>una gran part de polpa.</i> <i>magres·al cos m 'acosta,</i> <i>per contemplar Amor;</i> <i>trobant·se dormidor;</i> <i>en aquest·aspra costa.</i>
---	---

És el que també ve a dir en el poema 5, on el poeta proclama la seva saviesa (v. 5) «só tan sabent», però ens indica que hi ha arribat gràcies al repetit esforç intel·lectual inherent a l'hàbit amorós, i podem parlar, doncs, d'una subtileza o ciència adquirida:

Tant he amat, <i>per gran treball</i>	que <i>mon grosser enginy</i> <i>de pensa és subtil.</i>
--	---

I és aquesta ciència, alhora infusa i adquirida, la que Ausiàs, constituït en mestre d'amor, pretén comunicar i ensenyar als altres en forma d'Apocalipsi personal. Però la seva doctrina no és ben rebuda i li mereixerà com a Llull, el títol de foll que li atribueixen els qui el critiquen i no saben avaluar el seu mèrit. Per això Ausiàs acaba escollint d'amagar o disimular els seus talents. I per explicar aquesta curiosa situació el poeta no



té altre acudit que recórrer a una altra pintoresca comparació, de bell nou manllevada de l'àmbit teològic. Vegeu 5, vv. 9-24:

<i>Així com Déu, stant enclòs e quant isqué may lo Setan ans, quant en Ell creya de cert mas ja retut sabé-l mester</i>	<i>qui no-l plach descobrir, en lo virginal ventre, defora d'aquell centre, lo poch ben discernir, veya-l cors de natura, aquell no ésser Déu, son sperit en creu, que paradís procura;</i>
per mals parlés de retenir e per açò d'aquell saber Viscut he molt per molts senyals mas, quan seré serà ben cert	é tret saber e cura lo foch d'amor sens fum, he cartejat volum que sens amor no dura. sens ésser conegut, que fictes he mostrats. per hom foll publicats, lo tart apercebut.

Com era de preveure, els censors de la versió castellana també eliminaren aquesta comparança en la qual Ausiàs no té inconvenient d'emprar com a correlat de la seva experiència la suposada experiència del mateix Déu-Home encarnat. De bell nou l'analogia causa un fort impacte i reflecteix la familiaritat del poeta amb un altre tòpic recurrent en l'esmentada VCE, on trobem capítols força divertits destinats a mostrar com Crist es va burlar dels dimonis, alguns dels quals, sobretot Llucifer, ja anaven amb la mosca rere l'orella quan van començar a rebre noves de les virtuts de Maria de Natzaret (VCE, III, c. 27-28; IV, 16-17, etc.). Fou, doncs, necessari que el gremi angelical organitzés una estratègia col·lectiva per a mantenir-los allunyats i ignorants, raó per la qual a Maria, durant el seu embaràs,

li és estada donada excelent custòdia d'àngels [...]. E diu Orígenes, que açò es-  
tech fet *per lunyar de tots punts d'ella lo dimoni, per tal que no sabés si era  
verge*, car si ella agués vist que ella era verge, de continent aguera concluït que ell  
portava lo redemptor, qui devia nàxer de verge [...] e lavors ell jamés no l'aguera  
temptat, ne aguera tractada la sua mort, ne aguera fet moltes d'altres coses que  
féu [...]. E aquí ordonaren ensemps la manera de lur guàrdia, e com farien que  
per lur servei e presència lo dimoni no-n prengué sospita que ella no fos la verge  
de qui s devia incarnar.

El lector modern es fa creus davant la quantitat de contradiccions i puerilitats acumulades en aquests capítols, però un divertit episodi (VCE, VIII, c. 16) on l'abat Zacaries «improperà a gran grosseria» un pobre dimoni «que no hagués sabut conèixer que Jesucrist fos Déu» a base d'arguments teològics, conclou amb aquesta furibunda rèplica del mal esperit:

Bé appar que est un gran pagès e una gran bèstia [...] empatxe't de cavar en ton ort e no presumesques de disputar ab aquell qui sab més que tu.

Mentre Landulf de Saxònia es limita a recollir la llegenda segons la qual «Diabolus supra cruce stetisse fertur», en la VCE l'apuntació es transforma en una amena escena de taula romànica, i se'ns transcriu amb pèls i senyals la conversa entre els dos representants del bé i del mal. Vet-ne ací una petita mostra:

lo gran dimoni es posà en la part sinistra de la creu, sperant la ànima del Salvador. E lo gran príncep Sent Miquel se posà en lo gran braç dret de la creu mateixa proposant-li: —Què vols, tu, digues? Respòs lo dimoni —Vull ço qui he acustumat, ço és, la ànima de aquest hom just [...]. Diu sent Miquel: —Man-te, per la virtut de Déu, que'm digues veritat, ço és, si tu jamés veïst semblant hom en santadat, ni en poder, ni en saber, ni en tot bé. Respòs lo dimoni que no, car les sues obres [...] més han aparegudes divinals [...] que no obra de hom. —Donchs —diu sent Miquel— horat! Com uses de tan poca rahó... Respòs lo gran dimoni: —Prech-te, Miquel, que·t poses en rahó, e tu veuràs que jo·t provaré per rahons naturals e insolubles que aquest hom és meu, etc. Dix Sent Miquel: —Digues que·t vulles, etc.

Tot d'una que Jesús va expirar tingué lloc, és clar, l'anomenat *Harrowing of Hell* i l'alliberament dels Sants Pares, que va agafar l'enemic infernal del tot desprevingut!

En resum, Ausiàs considera que la seva obra, revelada per amor, era un útil *Ars amandi*, una mena de tractat o guia espiritual pràctica. En el poema 71, 25-28 escriu:

Aquell delit	que l'arma pot haver
en contentar	en Amor sa gran part,
per mon sentir	<i>regles n'è dat e art</i>
<i>als amadors</i>	<i>freturants de saber.</i>

Però com que no havia bastit la seva revelació damunt pedra ferma, sinó sobre un fonament tan voluble com l'enteniment i la voluntat de les dones, les quals al cap i a la fi considera mancades de cervell (*ibid.*, v. 101), la seva entelèquia acabarà esbucant-se i el portarà al desencís i al desengany:

¿Què·m ha calgut	<i>contemprar en amor</i>
e bé sentir	<i>sos amagats secrets?</i>
De mos treballs	¿quins comptes me són fets?
Vanament he	despesa ma dolor? (71, vv. 1-4):

I quan anuncia que la culpa del seu fracàs personal és de les dones, no de l'amor, toma a caure en la hipèrbole religiosa (8, vv. 37-40):

Per què d'Amor	yo mal ja no diria,
qu'en ell no és	de ben fer lo poder,

*car fermetat de dona y és mester  
e, si la ves, per déu l'adoraria.*

En el poema 102 (vv. 33-40), trobem el mateix missatge determinista sobre la intenció i l'esperit de la seva revelació amorosa:

<i>Per contemplar</i>	<i>fuy en lo món exit,</i>
<i>pensant los béns</i>	<i>e lo gentil voler</i>
<i>d'aquella-n qui</i>	<i>mon voler e saber</i>
<i>eren lançats</i>	<i>sens haver-ne despit.</i>
<i>No-m cal dir pus,</i>	<i>car en passats escrits</i>
<i>he-sats parlat</i>	<i>d'Amor e de sos fets</i>
<i>e descuberts</i>	<i>molts amagats secrets,</i>
<i>los quals en mi</i>	<i>són de present fallits.</i>

I, certament, al final del seu itinerari vital i a la vista de les nombroses contradiccions internes que el dramatitzen i fan més humà, cobra sentit la intensa queixa del poema 7, vv. 57-62, bastida, com la comparança bíblica que la precedeix, a partir d'aquesta constant presència que hem tractat d'assenyalar en les pàgines precedents, del referent religiós en la societat medieval i en la ment mateixa del poeta,

<i>car, si-lls treballs</i>	<i>hagués sofert per Déu,</i>
<i>cors gloriós</i>	<i>fora-n lo regne seu, [...]</i>
<i>Si-m fós donat</i>	<i>aquest temps en entendre</i>
<i>los grans secrets</i>	<i>enclosos en natura,</i>
<i>no fóra- l món</i>	<i>cosa que-m fos escura</i>
<i>dels fets divins</i>	<i>gran part ne pogr-a atendre.</i>

Llull i fra Eiximenis segurament li haurien donat la raó. Nosaltres, que ens el mirem des d'una altra perspectiva molt distinta, no.

## BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDRI DE HALES (1924-1979): *Summa Theologica*, ed. PP. Collegi i S. Bonaventurae, 5 vols., Florència, Quaracchi-Grottaferrata.
- ARCHER, Robert (1994): «Ausias March as a Theorist of Love», dins *Festschrift Robert Pring-Mill: The Discerning Eye. Studies presented to Robert Pring-Mill on his seventieth birthday*, editat per Nigel GRIFFIN, Clive GRIFFIN, Eric SOUTHWORTH i Colin THOMPSON, Tredwyr, The Dolphin Book co.
- BADIA, Lola (1993): *Tradicció i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, Barcelona-València, Publicacions de l'Abadia de Montserrat-Institut de Filologia Valenciana, «Biblioteca Sanchis Guarner», 25.

- BOHIGAS, Pere (ed.) (1952-1959): *Ausiàs March, Poesies*, 5 vols., Barcelona, Barcino «Els Nostres Clàssics», 71, 72, 73, 77, 86.
- BONAVENTURAE, Sant (1938): *Opera Theologica Selecta, II: Liber II, Sententiarum*, ed. PP. Editores, Quaracchi, Florència.
- FERRATÉ, Joan (1992): *Llegir Ausiàs March*, Barcelona, Quaderns Crema, «Assaig», núm. 12.
- BONNER, Antoni (ed.) (1989): *Obres Selectes de Ramon Llull*, 2 vols., Mallorca, Editorial Moll.
- CARRERES DE CALATAYUD, F. (1947): *Las obras de Ausias March. Traducidas por Jorge de Montemayor*, Madrid, C.S.I.C., Instituto «Nicolás Antonio», «Biblioteca de antiguos libros hispanos, A», núm. 8.
- CABRÉ, Lluís (1993): «Apunts sobre la subtileza en la poesia d'Ausiàs March», dins *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Alacant-Elx, 9-14 de setembre de 1991)*, I, R. ALEMANY. A. FERRANDO i LI. B. MESSEGUER (eds.), Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 273-287.
- CRISÓGONO de Jesús, *et alii*, (ed.) (1964-65): *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*: Madrid, «Biblioteca de Autores Cristianos», núm. 15.
- EIXIMENIS, Francesc (1494): *Libre dels Àngels*, Barcelona, Johan Rosenbach. ENGEL, Eduard (ed.): *Goethes Werke*, 18 vols., *Vierter Band. Dramen II*, Leipzig, s.d.
- GRIERSON, Herbert J.C. (ed.) (1912-1929/2): *The Poemes of John Donne*, 2 vols., Oxford-Londres, Oxford University Press i Humphrey Milford.
- HAUF VALLS, Albert G. (1976): *La 'Vita Christi' de Fr. Francesc Eiximenis, y la tradición de las 'VC' medievales*, 2 vols., Barcelona, tesi doctoral, i Ms. 460 BC.
- LANDULF DE SAXÒNIA (1495): *Lo Quart del Cartoixà*, traducció de Joan Roiç de Corella, València.
- LEÓN HEBREO (1947): *Diálogos de Amor*, traducció de l'inca Garcilaso de la Vega, Buenos Aires, «Austral», 704.
- LLULL, Ramon (1957): *Obres Essencials*, 2 vols., Barcelona, «Biblioteca Perenne», núm. 16-17.
- PANUNZIO, Saverio (1980): «Una cançó emblemàtica d'Ausiàs March: "Axí com cell qui desija vianda i el contrast entre cors i enteniment"», dins *Homenatge a Josep M. de Casacuberta*, I (= *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, I), Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 197-220.
- PINHEIRO TORRES, Alexandre (1977): *Antologia da Poesia Portuguesa (séc. XII-séc. XX)*, 2 vols., I, Porto.
- PRING-MILL, Robert (1991): *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Curial i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, «Textos i Estudis de Cultura Catalana», núm. 22, pp. 211-240; 279-306.
- RUBIO, Josep Enric (1993-1994 [1995]): «Les tres potències de l'ànima en la poesia d'Ausiàs March», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLIV, pp. 143-167.

- SERÉS, Guillermo (1996): *La Transformacion de los amantes. Imágenes del Amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica.
- SOLER I LLOPART, Albert (ed.) (1995): *Ramon Llull. Llibre d'Amic i Amat*, Barcelona, Editorial Barcino, «Els Nostres Clàssics, B», núm. 13.

Novel·la cavalleresca





## «¡QUE VINGUI PLAERDEMAVIDA! ¡QUE VINGUI TIRANT!»

Conten que durant l'estada de Mark Twain a Londres, el rumor que la seva mort era imminent es va escampar ràpidament fins a arribar a l'editor del *New York Journal*, el qual va reaccionar de seguida enviant al seu corresponçal les instruccions telegràfiques següents: «Si M. Twain s'està morint a Londres en la misèria, envia 500 paraules. Si ja ha mort en la misèria, envia'n 1.000». El corresponçal va mostrar el telegrama al famós escriptor i humorista, el qual va tenir el plaer de dictar el text de la resposta: «Notícia de la meua mort summament exagerada. Stop».

Són molts els escriptors que han mort en la misèria. Molts els que han compensat amb la fantasia allò que els negava la fortuna. Molts més, encara, els que han traspassat amb peu àgil la subtil frontera que per a la majoria de pobres mortals estableix la tràgica, però útil línia divisòria entre imaginació i realitat. Balzac, en els seus anys de pobresa més abjecta, vivia en un tuguri miserable sense mobles ni calefacció. A les parets nues i pelades d'aquell antre, el gran novel·lista hi havia col·locat oportunes inscripcions: «Panell de fusta de caoba i còmoda», «tapís amb mirall venecià», etc. En el lloc d'honor, damunt la sempre gèlida xemeneia, hi havia, presidint, un paperet que deia: «Quadre de Rafael». Diuen que a l'hora, tan real com definitiva de la mort, aquell gran imitador i recreador de la vida, va demanar al seu metge de capçalera:

«—¡Per favor, doctor, que vingui Bianchon!».

Bianchon era, i encara és, un dels nombrosos personatges que pul·lulen pel món extraordinari de la gran *Comèdia humana*. I és qüestió, diria jo ara, imitant els mestres medievals: quin dels dos doctors resulta ara més real o fantasmagòric. ¿El Bianchon de la novel·la, eternament ressuscitat, en carn i os, per la màgia creadora i recreadora del verb literari, pel miracle permanent de la lectura, o el doctor històric, desaparegut per sempre en la gran fossa comuna del temps fugisser? La resposta és massa òbvia, i per això hi ha tota una escola crítica antipositivista que proclama la «mort de l'autor», o sigui, que prescindeix de la seva peripècia vital, i considera inútil i impertinent qualsevol informació biogràfica. Allò que compta és la creació literària, la realitat de la ficció. Entre el fetixisme inoperant i de campanar dels qui creuen que allò que importa d'un llibre com el *Tirant* és si l'autor va nàixer a València o a Gandia, i que iniciarien, demà mateix, si els deixessin a lloure, unes costoses i molt patriòtiques excavacions arqueològiques a la catedral de València, a la recerca dels sepulcres de Tirant i de Carmesina, per convertir-los en centre de peregrinació turístico-mitològica, i els qui passen olímpicament de qualsevol informació d'arxiu, hi ha, com gairebé sempre, un punt dolç de mesura i d'equilibri. Tot i la independència objectiva de l'obra literària, és també innegable que aquesta s'integra dins d'un esquema vital i està, sovint, al servei d'un determinades intencions. Llull i Metge serien dos exemples tan antitètics com il·lustratius d'aquesta possible interconnexió

que resultaria perillós de no voler o de no saber discernir. És, d'altra banda, prou natural i lògic que davant una obra com el *Tirant*, tan excepcional en tots els sentits, brolli de manera espontània la curiositat i hom es formuli el repertori clàssic de preguntes: «¿qui, quan, on, per què?», Alguns, com ja he insinuat, més intransigents i cínicis enfront de qualsevol manifestació de sentimentalisme hagiogràfic, només s'interessen pel *quid* de la qüestió, que, segons ells, rau únicament en el «¿com?», i en el «¿què?». Tot i que no he rebut instruccions telegràfiques terminants sobre el nombre de paraules que podia emprar, és evident que aquest llarg programa requereix més espai del disponible ara i ací. Com que el *New York Journal* era un bon diari, he d'assumir que l'editor sabia prou bé quines són les prioritats i què és el que més engresca la gent. Començaré, doncs, per allò que considero una de les notícies més interessants de l'any, referides al tema que ens ocupa. Gràcies a la diligència de Jesús Villalmanzo i de Jaume Chiner, i al mecenatge de l'Ajuntament de València, que publicarà aviat la recerca d'ambdós investigadors, sabem que Joanot Martorell pertany decididament al gremi dels escriptors que van morir en la misèria. Tenim també solucionada la incògnita de com el llibre va acabar en mans de Martí Joan de Galba, ja que un dels documents exhumats suara permet de debanar la fins ara misteriosa troca. L'abril de 1465, Galceran Martorell, germà de Joanot, reclamà davant la justícia que Martí Joan de Galba entregués un llibre de «27 sisternes de full», o sigui d'uns 324 folis, anomenat *Tirant lo Blanc*, que havia estat propietat del seu germà. ¡Que ningú s'emocioni davant aquesta aparent prova d'amor i de pietat fraternals! Galceran exigia el llibre a fi de poder-lo subhastar públicament en els encants i contribuir així a pagar els deutes que Joanot havia deixat. Martí Joan contestà que havia rebut el *Tirant* en penyora, per cent reals, quantitat que considerava superior al valor del volum, i que l'autor li ho havia cedit sota la condició que si, transcorregut un termini discrecional de 14 a 15 mesos, Joanot no li havia retornat el préstec, Martí Joan podria disposar de l'obra empenyorada. Fou en aquest context que Galba anotà que Joanot Martorell «passava moltes necessitats» i que ell li deixava diners sovint, com prou sabia Galceran, i —cal suposar— molta altra gent. Aquest document confirma no solament que Martorell era mort el 1465, sinó que, abans de morir sense descendència a la capital del Regne, es va veure obligat a separar-se del bé més gran que li restava en aquest món: la seva pròpia criatura de ficció, el *Tirant*. La notícia corrobora també el que hom ja podia sospitar manejant alguns dels documents descoberts per Lluís Cerveró, és a dir: que el comanador de Muntalbà deia la veritat quan afirmava davant la justícia, prèvia presentació de l'albarà de rebut signat per Martorell, que no devia res a ningú. Les lletres de batalla, plenes de grandiloqüent gesticulació i d'agressivitat verbal; les teatrals anades i tornades del nostre autor, i en especial el solemne i costós viatge a la cort d'Anglaterra a la recerca d'un marc adient que donés la deguda ressonància al seu *show*; ¿què eren, doncs, sinó una teatral cortina de fum destinada a amagar als germans amb drets hereditaris, i als possibles creditors, el fet, a hores d'ara sembla que ja més que probable, que el nostre autor havia venut, pignorat i despès el seu patrimoni? Aquells viatges extravagants, dignes d'un personatge de novel·la cavalleresca, degueren acabar d'exhaurir el seu peculi de manera definitiva. Alguns dels documents que integren la nova col·lecció dels senyors Villalmanzo i Chiner apunten,

fins i tot, a possibles espoliacions i robatoris, perpetrats pel nostre cavaller al capdavant dels seus moros armats. Caldrà llegir i estudiar de prim compte tots aquests materials, que documenten, potser, les úniques estratègies militars que el nostre cavaller va poder practicar en el món de la realitat. Resumint, ara per ara, el que ja sabem, Joanot Martorell és un membre, més o menys característic, d'una petita aristocràcia, radicada a Gandia i també domiciliada a València, que començà sent meritocràcia, i que s'enriquí al servei de la corona, a la qual arribaria a fer emprèstits. Seguí més tard la compra de terres, castells i feus, finalment coronada per l'accés a la cavalleria. És un procés consolidat al llarg de tres o quatre generacions, el resultat definitiu del qual depenia, com és lògic, de circumstàncies personals, però que en línies generals té bastant en comú, com ha demostrat la recerca recent de Josep Pujol i Lluís Cabré, amb la història d'altres famílies ennoblides, com, per no anar massa lluny, els March, un llinatge, com és sabut, relacionat amb els Martorell. Ja tenim, doncs, situat l'autor i contestada, encara que sigui massa sumàriament, la primera trilogia de preguntes ¿Fins a quin punt ens ajuda, però, aquesta informació a contestar les preguntes restants, certament més rellevants per a la comprensió de l'obra? No puc endinsar-m'hi massa. Tinc entès que crítics il·lustres vindran a reblar el clau i ens aclariran aquestes i semblants qüestions al final de l'edició, en arribar la gran traca que coronarà la festa. Aquesta és només l'hora de l'aperitiu amable, de la invitació cordial a participar sense inhibicions en una aventura agradable, sovint frustrada per la por. La por de no comprendre, la vella mania d'acostar-se als clàssics reverencialment, capell en mà, com si fossin relíquies venerandes, és la *causa odiosa* del seu oblit; un fruit més de la nefasta autorepressió espiritual que pateix el nostre poble, que oblida sovint que un bon llibre és com un convit amb exquisides i variades viandes, on cadascú és ben lliure de triar allò que més li agrada, i frueix segons la gana que té, però també segons el gust. I el gust, com l'òrgan, el crea l'hàbit, la repetició de l'acte. Hom prodria tanmateix suggerir, com a mínim, dues possibles raons o causes finals de la redacció del *Tirant* ¿Volia, potser, Martorell presentar-nos com a model de conducta un prototip vital basat en l'acceptació del codi cavalleresc, i de l'ideal cristià de croada? ¿O respon, més aviat, l'escriptura del llibre a un sentiment d'enyorança d'un passat que hom accepta ja com a superat, però també com a idealment preferible a la realitat que hom vol defugir literàriament mitjançant la imaginació?

En el fons, una motivació no resulta incompatible amb l'altra. Però el que sabem, ara per ara, sobre la vida i miracles de Martorell, fa més versemblant la teoria compensatòria, que seria també la que ens oferiria, potser, una millor explicació temàtica i fins i tot estilística. La clau l'hauríem de cercar en aquell mateix impuls que, com he anotat al principi d'aquesta introducció, sap penjar de les parets nues de la desil·lusió meravellousos tapissos historiatos, i pot omplir de vaixelles d'or i d'argent, i també de veus, de rialles, de músiques i de crits, les riquíssimes sales emparamentades de la nostra memòria. La que fa possible els viatges més exòtics pels camins distants de la fantasia, romp el setge de la rutina, supera el descrèdit de la realitat, transforma els vençuts en vencedors, i permet de tocar amb el palmell tou de la mà utopies inabastables ¿A qui no li agrada la idea de fixar, metafòricament, damunt la xemeneia, durant una memorable temporada, el retaule gòtic d'un port de Nàpols, lliure del soroll dels clàxons i encara

impol·lut, o una panoràmica de les murades de Constantinoble poblades de torres, de rumors i de banderes? ¿Qui refusarà la perspectiva de poder reclamar, quan li vingui de gust, no necessàriament, com Balzac, *in articulo mortis*, la presència de tots els personatges memorables que pul·lulen en aquella humaníssima i ameníssima *comèdia humana* que és el *Tirant*? No puc imaginar una cura més saludable per al nostre esperit cansat de presses, torturat pel trànsit i les declaracions d'hisenda, fart i enutjat fins al fàstic d'haver d'aguantar a totes hores els *culebrons* sud-americans, els concursos interminables, les inefables gestes de tortugues i monstres espacials, jo les pseudo-maquia-vèl·liques maquinacions que s'han empescat els autors-editors de *Falcon Crest*, *Dallas*, *Dinasty*, i altres mostruaris de la imaginació creadora de la nostra era televisiva! «—Per favor, doctor, que vingui Carmesina, que vingui Cataquefaràs, que vingui Kirieleison de Muntalbà, amb Jamjam, i Aduqueperek; que vingui en bona hora Ricomana. ¡Però sobretot que vingui Plaerdemavida, que vingui Tirant!».

# PROFETISME, CULTURA LITERÀRIA I ESPIRITUALITAT EN LA VALÈNCIA DEL SEGLE XV: D'EIXIMENIS I SANT VICENT FERRER A SAVONAROLA, PASSANT PEL *TIRANT LO BLANC*

## 1. LA CRISI HISTÒRICA I MORAL DEL CISMA D'OCCIDENT

En una de les escasses avinenteses en què el sempre discretíssim fra Francesc Eiximenis va arriscar-se a donar coratjosament la cara davant l'empipada majestat del rei Joan I, que havia fet empresonar l'emissari i portaveu dels jurats valencians misser Soler, el franciscà es permeté de recordar al monarca que la funció primordial dels reis i la justificació moral de la monarquia és la correcta administració de la justícia. El fratre tractà, tanmateix, d'amansir la ira reial atenuant amb una oportuna ditada de mel el possible impacte negatiu de l'amonestació o recordatori moral, que constitueix la clau de l'esmentada epístola i també un dels constants *leitmotiven* de la seva immensa obra de caire polític-moral. Polsant la corda d'un profetisme de signe joaquimita sempre latent en l'horitzó carregat d'unes expectatives messiàniques que, en l'àmbit de la corona d'Aragó, freres i visionaris de tota mena, com ara fra Pere d'Aragó, fra Anselm Turmeda, sant Vicent Ferrer i Arnau de Vilanova, entre d'altres, mantenien sempre candents, Eiximenis sembla insinuar entre línies que la circumstància històrica de l'existència d'un papa aragonès com Pero de Luna o Benet XIII era plena de misterioses significances l'abast espiritual i/o polític de les quals ell mateix estava en condicions de glossar amb més deteniment si així ho requeria la curiositat reial<sup>1</sup>:

«Senyor», escriu el mestre en teologia i amic dels jurats valencians, «graütz molt a Jesucrist qui us fa aquesta tan gran e tan assenyalada honor, la qual yamés no féu a nagú de vostres predecesors, ço és, que vós agats lo papa de vostra senyoria, e habitant en vostro regna. Creetz-me, senyor, que per tot cert ací està amagat gran fet e tan gran que yamés no seria pensat, axí com de poch en poch se descobrirà».

Aquesta missiva autògrafa (ACA, *Autògrafs*, II, A-8), escrita de València estant, i datada el 12 de març del 1396, ens situa ben oportunament al final d'un segle marcat

1. Martí DE RIQUER, *HLC*, LI, Barcelona, 1964, p. 139, i *Lo Somni*, dins *Obras completas de Bernat Metge*, Barcelona 1959, pp. 89-94; José M<sup>o</sup> POU Y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vic, 1930 (reimpressió: Madrid, 1991); Pere BOHIGAS, «Profecies catalanes dels segles XIV i XV», *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6 (1923), pp. 30-33; Harold LEE, Marjorie REEVES, Giulio SILANO, *Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century "Breviloquium"*, Toronto, 1989. No he tingut encara avinentesa de veure l'article de Josep PERARNAU, «Proferismo gioachimita catalano da Arnau de Vilanova a Vicent Ferrer», dins *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Gènova, 1991, pp. 401-414.

primer per l'anomenada captivitat babilònica del papat a Avinyó (1305-1378) blasmada per Petrarca, i al bell mig de l'escandalós Cisma d'Occident (1378-1415), que als països integrats en la corona d'Aragó va tenir notables i inevitables repercussions culturals i socioreligioses encara no ben estudiades del tot.

El cisma va aprofundir el sentiment general de pessimisme i de confusió creat per les croades d'un papa contra l'altre, pels continuats anatemes, excomunionis, interdictes, vituperis, controvèrsies, al·legacions i testimonis oposats, i per la proliferació de llibels i tractats de tota classe, que a hores d'ara ens omplen de perplexitat davant el cúmul d'energies malgastades i que aleshores no feren més que fomentar la corrupció, les heretgies, l'escepticisme, l'anticlericalisme i les intrigues polítiques que acabaren de minvar el ja debilitat prestigi moral d'una Església, la història material de la qual se'ns presenta com una crisi permanent, però a la qual la dramàtica escissió patida en la pròpia entranya deixava més que mai afeblida i lligada de mans i peus als poders temporals que donaven suport a cadascun dels papes oposats. Cal situar en aquell marc confús d'una crisi sagnant —que afavoria les interessades estratègies dels poderosos, la venalitat dels canonistes en ambdós drets i la irrefrenable i natural tendència escolàstica a bastir sil·logismes més i més inoperants— l'existència d'una abundant literatura polèmica d'un i l'altre costat, entre la qual cal destacar ara i ací la produïda pel prior de la Gran Cartoixa fra Bonifaci Ferrer i per alguns dominicans valencians, com el germà de fra Bonifaci, sant Vicent Ferrer, i fra Joan de Montsó, els escrits polèmics del brillant canonista que fou el mateix papa Benet XIII, i alguns aspectes de la vida i obra de personatges com Alfons de Borja, el futur Calixt III, i Felip de Malla<sup>2</sup>.

2. Vegeu el que apunta Miquel BATLLORI, «Repercussions culturals i socioreligioses del Cisma d'Occident en les terres de la Corona Catalano-Aragonesa», dins *Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià. Barcelona-Peníscola, 19-21 d'abril de 1979. Ponències i comunicacions. Primera Part*, IEC, Barcelona, 1986, pp. 74-78, ara dins *Obra completa: De l'Edat Mitjana*, I, València, 1993, pp. 51-66. D'ací que em sembla interessant la remarca d'Eiximenis assenyalada més amunt que potser anava per la mateixa vella sendera. Basta referir-me ací molt concretament als abundants materials catalogats per l'admirable diligència de l'arxiver de la catedral de Barcelona, Josep BAUCELLS I REIG, *El Fons «Cisma d'Occident» de l'Arxiu Capitular de la Catedral de Barcelona. Catàleg de còdexs i pergamins. Premi Península, 1978*, IEC, Barcelona, 1985, amb oportuna referència a la bibliografia pertinent. Vegeu molt especialment a les pp. 76, 6, i 94, 5, les referències a les obres de dos dominicans valencians directament implicats en l'afer i favorables a Benet XIII: sant Vicent Ferrer, autor del tractat *De moderna Ecclesiae schismate*, que hom pot llegir en l'edició llatina original a cura d'A. SORELLI, *Il trattato di San Vincenzo Ferrer al grande scisma d'Occidente*, Bolonya, 1905, i en versió castellana dins J. M. DE GARGANTA i Vicente FORCADA, *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, BAC, 153, Madrid, 1956, pp. 403-459, i l'encara inèdit *Informatorium* de fra Joan de Montsó. Sobre aquest polèmic dominicà hom pot consultar José GOÑI GAZTAMBIDE, «Fray Juan de Monzón, O.P., su vida y sus obras (c. 1340-c. 1412)», *BSCC*, 56 (1980), pp. 506-523. Sense oblidar els escrits polèmics del mateix Benet XIII i les referències al paper de l'escriptor Felip de Malla, i al mateix Eiximenis, que hom pot trobar en l'índex del llibre de Baucells. El *Pro defensione Benedicti XIII* de fra Bonifaci Ferrer fou publicat pels maurins Edmond MARTENE i Ursino DURAND, París, 1717. Vegeu Peregrin L. LLORENS RAGA, *Fray Bonifacio Ferrer como religioso y literato*, Castelló de la Plana, 1955. Entre la nombrosa bibliografia sobre el cisma, veg. E. DELARUELLE, E.R. LABANDE I POURLIAC, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, dins *Histoire de l'Église...* XIV, 2 vols., París, 1968.

1.1. *El cisma com indicatiu apocalíptic de la necessitat d'una reforma moral.*  
*L'obra d'Eiximenis i els sermons de Sant Vicent Ferrer*

1.1.1. Eiximenis: La crisi social i l'obertura del sisè segell

Com era lògic i d'esperar, hom va relacionar de seguida el caos provocat pel cisma amb els signes apocalíptics que anunciaven la fi del món i l'esperada vinguda de l'Anticrist. El dit alçat de sant Vicent i el conegut missatge de la seva vida i predicació serviren d'eficaç recordatori que impregnà de soca-rel la sensibilitat de la societat valenciana, tot barrejant-se amb el fons residual de les velles prediccions arnaldianes i amb els oracles d'arrel franciscana espiritual divulgats pel famós fra Joan de Rocatalada, dels quals es feia ressò el franciscà Francesc Eiximenis.

Tot i les diferències d'enfocament que hom ha apreciat pel que fa a la consideració d'aspectes econòmics, com la funció de la mercaderia i dels mercaders, sembla evident que tant Eiximenis com Vicent Ferrer, l'obra dels quals porta una espoleta retardada, ja que fou divulgada per la impremta i llegida més que mai al llarg del segle xv, coincidien plenament en la necessitat d'una reforma moral de l'Església i de la societat del seu temps, sentida encara amb més deler i amb més motiu per les generacions de l'època dels Borja<sup>3</sup>. Tanmateix, fra Francesc, continuant potser la tradició arnaldiana que contraposava el «príncep angèlic» i evangèlic al malvat o tirà que anteposa el bé propi al bé de la comunitat, sembla posar més èmfasi en l'estructura de la cosa pública, a la qual tothom, començant pels regidors, hauria d'estimar per pura caritat (VCE, II, c. 57: *Com deu hom amar la cosa pública*), i que té el seu més sòlid fonament moral en la justícia que el príncep deu als seus súbdits si no vol transformar-se en tirà (LC XII, c. 602-603, AH, 240-245). Eiximenis no acaba de dissimular un cert recel, típic dels espirituals, davant els perills del poder, i tot i afirmar que el premi o corona celestial dels bons prínceps serà proporcional a les altes exigències del càrrec (LC, XII, c. 489), demostra tenir un concepte molt rigorós de quines són aquestes exigències, que, al seu entendre, la majoria de monarques no compleix, raó per la qual moren en pecat i es condemnen miserablement:

3. Manuel SANCHIS GUARNER, «Les raons de la discrepància entre Francesc Eiximenis i Sant Vicent Ferrer», dins *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*, Universitat de València, II, 1981, pp. 665-670 i «Política i societat a la València medieval: Francesc Eiximenis», dins *La Corona d'Aragó. El regne de València en l'expansió mediterrània (1238-1492)*, València, Corts Valencianes, 1991, pp. 89-95. Pel que fa a la posterior transmissió, vegeu Albert HAUF VALLS, «La espiritualidad valenciana en los albores de la Edad Moderna», dins la miscel·lània 1490. *En el umbral de la Modernidad*, Generalitat Valenciana, València, 1993, II, pp. 487-506. D'ací la diferència entre les obres d'ambdós autors i les d'altres, com fra Antoni Canals O.P., que es mantingueren inèdites. Introduiré en el text referències abreujades a algunes obres d'Eiximenis, com ara la *Vita Christi* (VC), el *Llibre de les Dones* (LD), Barcelona, 1495, ed. Frank NACCARATO, 2 vols., Barcelona, 1981; el *Llibre dels Àngels* (LA), Barcelona, 1494 (dues edicions diferents: cite per l'edició de Sergi GASCÓN URIS, Barcelona, 1992, tesi doctoral inèdita; *Lo Crestià* (LC): *Lo Primer*, València, 1483; *Lo Dotzè* (XII), València, 1484, i Albert HAUF I VALLS (ed.) *Lo Crestià (Antologia)* (AH), Edicions 62, Barcelona, 1983, «MOLC», 98.





*Bartolomeo degli Erri (1475-77): Sermó de sant Vicent Ferrer.*

- a) tota lur benauyrança posen en honors e delits e en pecúnies, e àls no pensen. No an neguna diligència del bon regiment de lurs pobles per lur governació, dels quals són posats en regiment per Nostre Senyor Déu [...]. No amen la cosa pública ne'l bon estament del poble, axí com Déus los hi à obligats [...]. Husurpen los béns ecclesiàstichs per força o per maneres. Són axí vindicatiu que jamés no remetent una injúria de cor. Anvídes los entra al cor la altra vida. E com príncipalment sien instituïts per tenir justíçia a lurs súbdits, ells no an cura, ans qui per pecúnia, qui per altres vies, la corrompen a tots punt. Per no res an pendra guerres [...]. Arranquen de lurs súbdits axí com de catius [...]. Occupen terres en què no an dret e jamés no les tornen. An mals consellers scientment, qui'ls consenten a tots lurs peccats [...]. Encara volen ab si tals, qui s'estudien en destrucció dels súbdits [...]. Són encara efeminats e carnals, en tant que's lexen regir per fembres (LA, III, c. 14).

El frare és encara molt més exigent amb els prelats destinats a regir espiritualment el poble cristià, els quals Déu ha exalçat de manera molt especial i honrat amb extraordinaris privilegis i béns materials que emanen, no dels seus mèrits, sinó dels de la sang i passió de Jesucrist (LA, III, c. 12). Un dels conceptes seminals que Eiximenis repeteix de manera més insistent al llarg de tota la seva obra en el seu esforç per eradicar l'altra gran plaga apocalíptica de la simonia serà la tesi que el clergat només gaudeix de l'usdefruit parcial del patrimoni eclesiàstic, que, segons ell, és en realitat patrimoni dels pobres de Jesucrist. Aquest concepte l'assimilaran després reformadors insignes de la generació posterior, com ara fray Hernando de Talavera, confessor d'Isabel la Catòlica i primer arquebisbe de Granada. En aquest sentit, crec que la mera lectura d'una de les nombroses tirades antològiques contra els vicis dels prelats és més eloqüent que no tot allò que l'historiador de la cultura puga resumir en moltes pàgines, i justifica amb escreix l'abast de la següent, contundentíssima citació, que el franciscà, potser per curar-se en salut, té bona cura de posar en boca d'un àngel:



*Miniatura del Còdex de Jena.*

- b) com sien dats als altres en eximpli de vida, ells an, [ab] lurs grans mals eximplis, molts perduts e altres portats fins a les portes d'infern. E com sobre lo patremoni eclesiàstich no ajen sinó la vida e l'alre tot sia dels pobres de Jhesuchrist, e ells los han lexats perir de fam. E per lur execrable crueltat ha molt catiu renegat lo nom de Jhesuchrist e molta infanta qui fóra estada bona e sancta s'és dada a leig peccat per defalliment de exovar o per malaltia [...]. De les quals misèries ells avien poca cura, axí com si no y fossen tenguts; ans, que és pijor: que ells, en gran vituperi de Déu [...] an despès lo patrimoni de Jhesuchrist en abominables cures e diligències de lur vil e sùtzea gola, en pudens delicaments de lur leja carn, en vestits, cavalcadures excessives e orades, en companyes nefàries e hòrreus bacallars, en procurar-se totstemp majós e majors promoçions e rendes, en exalçar sos carnals parents, en nodrir cans, falcons e jutglars. E los mesquins de qui són aquests béns que axí s despenen viuen en sobirana fretura e dolor [...] en tant que tot lo món confessa que la pus cruel senyoria qui al món sia és la senyoria dels clergues [...]. E sens tota vergonya mesclen en lurs contractes simonia, usura, rapinya e pública mercaderia; ne d'ells hix neguna gràcia speritual sinó per poder de pecúnia. Si no poden aver ço qui ls és degut, gitaran tantes excomunicacions e tan fortes, que fins al çel pujen lurs paraules e maladicions. E no auran vergonya que per la valor de V sous façen procés de entredit, en tant que lur vet d'aquí avant és tengut a gran menyspreu dels seglars e a trufes e burles que no l preen res, ne s'és maravella. Car si algú per pobrea e inpotència no ls pot pagar e sofrirà lur excomunicació per un any, fer-li an proçes de eretge [...] jamés no vénen al cor ne dien una missa [...]. E viuen sens tota devoció, sens tota oració, sens tota karitat, sens tota pietat e sens tota misericòrdia. Trobar-los has hòmens dissoluts, ocçiosos, escandalosos, contra ordinaçió de la sancta Esgleya portans armes, jugants a daus, anar curs en àbits de malendrins, companyons de alcavots, procuradors de negoçis seglars e sobre tots los altres hòmens presumptuosos e ergullosos, avariciosos, vindicatiu, carnals, públichs concubinaris, maliçiosos, guolosos, desonestos [...]. E [...] bé que amen los menestirs de les monges, majorment de aquelles qui són bé dissolutes e vanes. Van per los carrés e per les plaçes ab los ulls levats a les finestres a contemplar les dones, tots almescats e lavats de ayurós e de odors precioses, com a fembres. Jamés no parlen sinó de diners e de fembres, hòmens desvergonyits qui seran estats fills de fems e de pols e de pura pobrea, e aquells seran pus delicats e pus polits e ab majors fastics de tota cosa. En lurs juhís e corts nul temps trobaràs veritats e justícia, mas pública clamor, dients: «Ajam pecúnia!» Fan aytals leys e juys com sol se volen, totstemp en favor de lur supèrbia e avariçia. Cant los altres soferen fam e caresties, ells lavors se farten millor, e quant han lo ventre ple de preçioses carns e nobles vins, clamen-se a tot món [...] no serven leys ne cànones [...], en tant que lurs corts més són cases de ladres e de robadors o de publicans que no corts de Déu ne de pares ne de regidors del poble de Déu ne de neguna justícia [...], perquè [...] nostre Senyor los té aparellats finalment en lo cors extermini total en lur temporalitat, meyspreu del poble, qui no ls obeyrà ne ls prearà, ans los escarnirà e ls perseguirà fins a la mort, favorat per los prínceps de la terra [...], e après està-los aparellada la eternal mort (LA, III, c. 13).



Martin Martínez de Ampie's: Anrichristus et quindecim signa, Saragossa, 1496.

Ara bé, segons Eiximenis, la culpa d'aquesta desastrosa situació del clergat, confirmada en les cròniques i dietaris de l'època i reflectida en l'esperit anticlerical de les historietes que narra l'ase ronyós protagonista de la *Disputa* turmediana i també en la sàtira immisericorde dels *novellini* i de les *nouvelles* italians i franceses dels segles XIV i xv, la té el mateix poble de Déu que rep en les persones dels seus «dolents prínceps e regidors e pijors oficials» el càstig del seu egoisme i dels seus nombrosos pecats. El frare enuncia així —sempre per boca de l'àngel— aquest patètic cercle viciós de causa i efecte:

- c) No trobaràs entre ells un bon hom que sia dret, net, vertader e sanser e ntegre, mas tot és corromput del major fins al menor. Tots amen lur bé propi, aparellats de damnificar la comunitat en totes coses si conexen qualque propi profit. Per les quals coses [...] lus trametrà fams, guerres e malalties terribles e, a la fi, mort perpetual (LA, III, c. 15).

El lector deu haver detectat que en els dos darrers texts, especialment en el segon (b), s'insinua ja una catarsi apocalíptica: la destrucció física i la pèrdua de «les *temporalitats*» prevista i fins i tot esperada i presentada com el resultat natural de la conducta immoral descrita. Hi ha prova d'això en molts altres llocs de l'obra d'Eiximenis, com, per exemple, en el LA (V, c. 38), on relaciona «grans invasions e enuigs per los moros que ells mateis [els prínceps] sostenen [...] fins que sia dada fi al poble aquell malvat, qui de tots punts ab lur secta mathomètica deu ésser casada per a totstemps [...] e la-vors se compliran los misteris [...] en lo hobriment del VI sagel [...]. E [...] serà feta



porgació del poble ecclesiàstich e serà fort humiliada la casa de França [...]. E lavors serà feta soptosament la novitat, de què lo món serà meravellat: ço és de novell imperi qui farà execució divinal contra los mals ecclesiàstichs. E après per novell papa serà lo món reformat gloriosament».

En el capítol 207 del *Primer de lo Crestià*, relaciona el «fort terrible brogit del Cisma amb les *guerres grans e gran dejecció* del regne de França, e *major de tota clerecia*» presentats com a imminents, o en el triomf de les comunes i estat general d'anarquia popular que situa —sempre en boca d'altri, com té per costum!— al voltant de l'any 1400. (Primer en els c. 200; 227 del *Dotzè*, que sembla que va tractar de matissar en el c. 471, a causa d'un enèrgic avís del rei Joan).

D'ací el lligam que és possible establir entre la seva visió pessimista del món i del clergat i la tesi joaquimita del procés de degradació o de «laxació» de l'Església, propagada en forma de càustic pamflet en el llibre V, c. 1: «*Jesu prolens multiplicans*» de l'*Arbor vitae crucifixae Jesu* del famós espiritual franciscà fra Ubertino da Casale, on es relaciona l'aparició dels *duo viri* o sants barons Francesc i Domènec amb l'obertura del sisè segell apocalíptic. Trobem divulgada en pla català la mateixa idea com a cloenda de la popular *Vida de Jesucrist* o *Vita Christi* que fra Francesc Eiximenis enllestí en el moment culminant del cisma, a les acaballes del segle XIV o al principi del segle XV, quan era ja declarat partidari de Benet XIII, el qual el va recompensar amb els títols de bisbe d'Elna i patriarca de Jerusalem.

Després de dedicar tots els anteriors capítols del v tractat del darrer llibre al «primer temps apostolical» o primera part del procés de la santa Església, Eiximenis hi anota la divisió següent:

- d) Lo segon punt e temps se appella temps dels sants màrtirs, car après *los sants Apòstols* lo món perseguí fort los cristians a la mort, fins a l'aveniment de Constantí, [...] sots *X emperadors* qui foren figurats per los deu corns que havia la gran bèstia que sent Johan viu exir de infèrn [...]. Lo terç temps [...] és appellat dels sants Doctors [...] qui les [...] heretgies poderosament desraygaren, axí com sent Agustí, sent Ambròs, sent Jerònim, sent Leó papa, sent Gregori [...], etc. Lo quart temps és stat appellat de contemplació d'esperit. E lavores [...] la crestiandat proffità molt en gran devoció, majorment en Egipte, on [...] havia infinits monastirs de *ermitans* [...]. Lo quint temps del procés de la santa Sgleya se appella [...] *de lexació*. E sobre açò espon tota la aparició del sisèn segell, lo qual posa sent Joan, Apocalipsis VI<sup>o</sup>. *Lavors diu que quaix tota cleracia serà dada a avarícia e a ambició e a supèrbia, e molt tachada de simonia e de peccat de inmundícia*. E los religiosos vendran quaix de tots punts a terra, e *los prínceps e prelats seran fort negligents de la salut del poble qui'ls és comanat; tots se giraran a haver diners e a tirania*. E açò permetrà nostre senyor Déu per los grans peccats del poble, lo qual no haurà veritat ne amistat a negú, mas cascú amarà més si mateix que a Déu. Per rahó de ço diu que en aquell temps *trametrà Déus moltes plagues* a tota generació, a prelats e a prínceps e a pobles, axí que tota carn haurà sa salsa, e tot lo món serà desbaratat e ab grans guerres defora e dins, *cismes e discòrdies e divisions*, axí en braç ecclesiàstich com en lo setglar, e axí entre prínceps com en les ciutats e viles. *Aquest segell diu que s'obri ja* (VC, X, V, c. 20).

Arribat aquest estadi crític de l'obertura del sisè segell, Jesucrist impetrà del seu Pare que:

- e) trametés en lo món als cuns hòmens excel·lents e que fahés en la sua Sgleya alguns staments de gran santadat on se nudrissin persones perfètes e santas [...]. Entre les quals [...] stech aquell gloriós monsenyor *sent Benet*, qui per Déu inspirat e ajudat féu la santa religió dels monjors negres [...]. E après [...] tramès monsenyor *sen Bernat* [...]. Terçament tramès aquell santificat monsenyer *sent Domingo* [...]. Quartament après e derrer de tots tramès aquell seraphical e senyaler de Jesucrist monsenyor *sent Ffrancesch*, qui, axí com aquell qui viu sent Johan [...] entre fels e infels ha per los seus fils tant sembrada la lavor virtual e vida evangelical (VC, X, v, c. 21).

I si Eiximenis dedica el darrer tractat de la VC a explicar amb un cert deteniment la vida i fets de l'Anticrist, no és solament perquè així ho exigia el final d'una història teològicament i teleològicament concebuda des d'una perspectiva agustianiana, sinó també perquè —com documenta de manera prou explícita sant Vicent Ferrer— hom considerava *ante portas* aquesta vinguda. En això, doncs, sembla que hi havia acord entre els dos mendicants que compartiren l'estima dels nostres reis i l'honor d'ocupar la trona de la seu valenciana en ocasions d'especial compromís.

#### 1.1.2. L'Anticrist i la fi del món, armes eficaces de la predicació vicentina

Sant Vicent Ferrer sintetitza i justifica prou bé el seu pensament sobre la imminent vinguda de l'Anticrist basada en una visió personal i en una carta enviada a Benet XIII el 27 de juliol del 1412, que és en certa manera un petit tractat monogràfic<sup>4</sup>.

Però també trobem esmentat el tema en alguns dels seus sermons conservats. Així, per exemple, en l'interessantíssim «Sermó del divendres després de la segona dominica de quaresma» l'exegesi vicentina interpreta com «huna proffezia a ull, de la fi del món» set conegudes paràboles de l'evangeli de sant Mateu (Mt, 13, 3-47), presentades a manera de síntesi de la història dels set estaments del cristianisme també

4. Vegeu H. FAGES, *Notes et documents de l'histoire de saint Vincent Ferrer*, 2 vols., París, 1905, pp. 213-224; Josep SANCHIS I SIVERA, *Historia de San Vicente Ferrer*, València, 1896, i reimpressió Llibreria París-València, 1993, pp. 306-307, seguides a les pp. 308-312 de comentaris ben poc crítics que contrasten amb la mesurada objectivitat del P. José M. DE GARGANTA, O. P., dins José M. DE GARGANTA O. P. i Vicente FORCADA O. P., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, BAC 153, Madrid, 1956, p. 86. Sigismund BRETTLE, *San Vicente Ferrer und seine literarischer Nachlass*, Münster, 1924, pp. 157-167, on fa importants precisions sobre l'autenticitat dels texts apocalíptics vicentins. Més avall, pp. 163-164 i 168, esmenta un *Opusculum sive sermo de fine mundi, vel Prognosticon de Antichristo mixto et puro*, atribuït al sant, al qual se li adjudicaren posteriorment d'altres texts profètics. Étienne DELARUELLE, «L'Antéchrist chez S. Vincent Ferrer, S. Bernardin de Sienna et autour de Jeanne d'Arc» dins *La piété populaire au Moyen Age*, Torí, 1980, pp. 329-354 (335) marca molt bé la distància entre les tesis, que ell considera moderades i poc originals de sant Vicent sobre aquest tema, i els joaquimites quan diu: «il n'y a pas chez Vincent de philosophie de l'histoire».

citats per Eiximenis: el de Jesucrist (Mt, 13, 3-4), dels apòstols (v. 24), dels emperadors romans o persecucions (v. 31), dels sants doctors o posterior a la conversió de Constantí (v. 33), dels ermitans o pares del desert (v. 44), del monaquisme fundat per sant Benet i sant Bernat (v. 45) i, finalment, l'iniciat amb sant Domènec i sant Francesc (vegeu més amunt *d*), i representat pels seus fills, que compara amb una «exàvega mesa per a peyscar, e quant és plena, tira-la a la riba de la mar» (Mt, 13, 47), «e los bons pexos moren en los còvens, a Parahís, los altres lançarà en infern».

El sentit de l'al·legoria queda prou ben explicat en el mateix sermó vicentí. La fundació dels dos grans ordes mendicants de dominicans i franciscans va assenyalar el començament d'una darrera etapa de la història eclesiàstica, marcada al principi per la vida exemplar i la predicació fructífera dels sants fundadors i dels primers frares. Però l'evident degeneració de l'impuls inicial i la corrupció dels ideals primitius de pobresa i castedat, al·legòricament expressada per les dues cordes podrides esdevingudes inútils per a la salvació de les ànimes, seria suficient prova que s'havia iniciat ja la «laxació» o degeneració anunciadora de l'apocalíptic còmput final:

*f) No n'hi havia pus de estaments de sancta mare Església. No y cal esperar altre stament, e aquest ja és destruhit. La exàvega és gran. La religió dels mendicants era ajustar de molts pexos [...]. Diu que com seria plena, tantost va a la riba: açò serà la fi del món. Llavors és dita plena quant ha fet son offici; ara ja no peysqua sinó algua: ja ha fet son offici. Les cordes forts de la exàvega de religió són los vots de castedat angelical pura e neta; item, vot de possehir ni haver res mundanal. Si són fermes o podrides les cordes, vejats-ho: los fils de la exàvega són silencis e dejunis, e no portar camisa; si són podrits estos fils, a aconeguda ho jaquischam. Ja no peysquen sinó algua, ço és diners e roba<sup>5</sup>.*

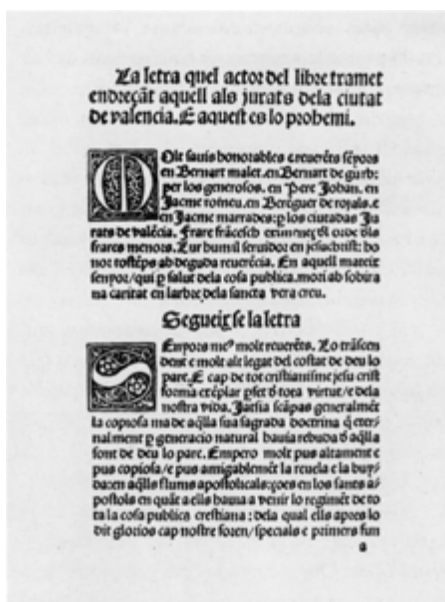
5. Vegeu *Quaresma de sant Vicent Ferrer predicada a València l'any 1413*, ed. de Josep SANCHIS I SIVERA, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1927, XX, pp. 119-120. Faig servir també els *Sermons* (S) editats per Josep SANCHIS I SIVERA i Gret SCHIB, 6 vols., «ENC», Barcelona, 1932-1988, que ara podem comparar amb altres sermons castellans del mateix tema publicats per Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la edad media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Casrilla y León, 1994. Basten a tall d'exemple uns botons de mostra («Sermón 33» pp. 635-660) on desenvolupa la triple divisió del «decayimiento de la vida spiritual [...] dignitat ecclesiastical [...] de la fe catholical» (p. 636), equivalents a l'estat de «laxació». Referint-se als franciscans i dominicans diu: «E son mas de çinquanta años que estas dos reglas non tienen camino nin carrera, ca los que so ellas viven non guardan la institución nin ordenación dellas, nin tienen el estado devydo, nin guardan los botos» (p. 639). Dels bisbes comenta: «Todos los perlados son vanos e sobervios, ponposos, ximoniáticos, avarientos, usurarios, luxuriosos (p. 641). [...] lo que es mas peor, ellos, que son regidores, están absentes, e en su lugar, para regimiento de las ánimas, ponen e dan vicarios e provisoires simples e ygnorantes. E por que puedan aver más dineros que si ellos fuesen presentes, nin se duelen si los lobos robadores tragan las ánimas de los ynoscçentes» (p. 643). D'ací que no solament arribe a la mateixa conclusió de la imminència: «ayna deve venir Antichristo e la fin del mundo, e muy mucho ayna», que fonamenta en curioses revelacions que asseguraven que ja era nat, i que el frare es prenia seriosament (*ibid.*, Sermón 26, pp. 561-573), sinó que arriba a precisar: «Buena gente, yo vos he declarado que después de la muerte del Antichristo non durará el mundo sinon quarenta e çinco dias. E pues que ha ocho años el Antichristo, en el cabo lo tenemos» (*ibid.*, Sermón 28, p. 581). Cfr. amb el que diu en el Sermó IV dels recollits per Josep PERARNAU I ESPELT, «La compilació de sermons de sant Vicent Ferrer de Barcelona», Biblioteca de Catalunya, Ms., 477, ATCA, 4, 1985, pp. 213-402 (273).



És ací evident que el dominicà i el franciscà parteixen d'unes premisses comunes. També ho és que en la predicació oral del primer (ara només fragmentàriament conservada per escrit) trobem també *mutatis mutandis* la mateixa crítica sistemàtica que caracteritza la predicació escrita del segon. Així, tot evocant de manera molt gràfica i directa el que passarà el dia del judici final fra Vicent narra com «*subito*, se farà una ubertura en la terra major que d'ací a Roma, per on els damnats seran llançats com a feixos de llenya a les flames infernals». La idea permet al predicador d'establir una correlació sistemàtica. Basta que centrem l'atenció en els quatre primers feixos per a comprovar que hom hi fixa de manera automàtica un *ordo* jeràrquic descendent (que afecta els mateixos grups socials condemnats per Eiximenis), i també que els vicis i crims criticats són, si més no, els mateixos.

El primer feix reuneix els representants de l'alt clergat:

- g) de prelats, arquebisbes, bisbes, retors e vicaris, oficials, ets, si mal ho han haüd *ab symonia*, o *han mal regit ab ufanes cavalcadures, concubines, et., no donant bon exemple* de si a les gens, ne havent cura de aquelles. Oo, quiny feix serà tan gran de aquells en infern! (S, VI, p. 280).



Gravat i pàgina de dedicatòria del Regiment de la cosa pública (València, 1499), de Francesc Eiximenis.

El segon el nodriran els mals governants:

- h) Hun altre feyx se farà de *emperadors, reys, etc, o que no han la senyoria ab bona justícia*, o que no han punits los peccats, o no gosen estirpar los crims, que les ciutats tan nobles se podrexen per peccats (*ibid.*).

El tercer i el quart, els frares i clergues simples:

- i) Altre faxot de mals religiosos qui no tenen la religió, mas *volen viure per llur voluntat, proprietaris, etc.* Ooy, quiny faxot tan gran! Altre faxot de mals clergues simples, perquè no diuen Matines ne Hores, e si u fan, xam, xam so de aram, confusament a hu e dos, par *indevots, jugadors, concubinaris*, ab bona vallesta. Ooy, quiny faxot tan gran de aquests, via a infern! (p. 281).

Tenen encara potser més interès d'altres sermons, com ara el «Sermó XVII Feria VI (Post Pentecostes)» (S, I, 197-208), on la crítica incideix una vegada més amb el tema dels signes o plagues que anuncien com «*aquest món finirà prest, e ben tost, e breuissime*».

Crida tot d'una l'atenció la quarta plaga al·legòrica de «mosques de aquelles que piquen fort, axí com de ase» que el sant identifica:

- j) amb la importunitat dels *mals senyors que són ara, que's beuen la sanch de les persones pobres*, ço és guastant-los tot quan han; car en aquell temps de Carles Maynes no ere axí, que no y havia senyor que gosàs pendre una poma de hun laurador sens pagar, *mas ara los reys desfan-los e tornen pobres per tantes extorsions* (*ibid.*, p. 204).

Seguidament, i tal com fa Eiximenis, enfila els mals prelats, als quals relaciona amb la quinta plaga que matà les bèsties:

- k) e significaven los bons prelats que han cura de les ànimes, e, axí com les bèsties han ànima sensitiva, axí los bons prelats havien ànima sensitiva, car sentien-se del càrrech de les ànimes. Quin càrrech és ésser bisbe! [...]. *E ara, vet-los a cerquar! E los bisbes, de les rendes fahyen-ne tres parts: la una, a sostenir la Església; la segona, a sostenir los pobres, òrphenes, spitals, etc; e la 3a, pus petita, per a sostenir son estament per a ssi. Mas, ara, com va? Més volen haver cura de les rendes, que no de les ànimes*» (*ibid.*).

Una sisena plaga de *floronquos* significa la ira, que causa les guerres i manté les constants divisions, baralles i constants faccions que constituïen un dels mals més arrelats i endèmics de la societat medieval en general i de la valenciana en particular. L'arrel d'aquesta plaga és l'orgull i la mala criança dels fills:

- l) «Di, bon hom: has tu nengun fill?» «Ara ha sis anys, o set, o ·XII· anys». «E què li dius ara?» «*Mon fill, porta al costat dret aquesta dagueta, e si degú te diu 'bif', tu di-li 'baf'; mostra, mon fill, de qui est, e si t dien mala paraula, torna-la-li tantost*» (*ibid.*, p. 205).

La plaga de llagostes voraces representa els hipòcrites que volen amb ales fictes de santedat, mentre que amb les cames «arrapen ço que poden a la gent». Com era d'esperar, la invectiva va dirigida contra «frares menors, preycadors, carmelitans e canonges, qui van ab los àbits de santedat, e de dins plens de pudors» a causa de la vida regalada i el total abandonament de l'ideal ascètic cristià:

m) *E ara, com va? Tot ne va en banda, e volen-se fartar de carn, e per ço jamay no porien viure castos [...], e ara, sol que la gent no u sàpie, de amagat, no se'n guarden. Aprés, los canonges, qui porten lo sobrepelliç damunt blanch per significar lo bon exemple que deuen donar a nosaltres e per la bona vida que deuen tenir; e ara tots se farten de carn e beuen vi, e lla on entre carn e vi, luxúria prou. Porchs! Porchs! Ypòcrites malvats! (ibid., 207).*

Finalment les dues darreres plagues: les tenebres que duraren tres dies i el bíblic àngel exterminador que matà els primogènits dels egipcians, al·ludeixen, segons el frare, a la confusió espiritual característica del Cisma i de la vinguda de l'Anticrist. Del primer diu que «ja ha prop de ·XL· anys que dura. Oo, quinyes tenebres tan forts! Los tres dies signifiquen los tres papes que ara són: lo papa Johan, lo papa Gregori, lo papa Benet», mentre que l'àngel significa: «Antechrist, e ha ja ·XIII· anys que és nat» (ibid., p. 208).

Es tracta, com veiem, d'un missatge intensament crític i ple d'urgències immediates, que tothom devia considerar d'una candent actualitat!

### 1.1.3. El misteriós tractat *De triplici statu mundi* (DTSM) atribuït a Eiximenis, testimoni de la divulgació a València dels oracles joaquimites de fra Joan de Rocatallada

No és gens estrany, d'altra banda, que tant Eiximenis com sant Vicent Ferrer fossen portaveus d'aquest missatge apocalíptic, inicialment covat en els nombrosos conventicles espiritualistes franciscans, i més i més divulgat a mesura que hom creia poder-ne trobar confirmació en uns esdeveniments històrics més aviat catastròfics. J.M. Pou i P. Bohigas van documentar ja fa temps la presència dins l'àmbit de la confederació catalano-aragonesa de nombroses profecies que, condimentades amb la salsa de l'exegesi joaquimita, combinen en diverses dosis, d'acord amb la intencionalitat i filiació religioso-política dels autors, els elements essencials dels vells oracles de Ciril i Metodi i els sorgits en el si de l'orde franciscà entorn de la polèmica *questione de la povertà*.

D'aquests nombrosos vaticinis, voldria destacar-ne ací els continguts en una obreta de signe urbanista escrita en llatí sota la influència dels escrits de fra Joan de Rocatallada i atribuïda, amb raó o sense, al mateix Eiximenis. Es tracta del *De triplici statu mundi*, opuscle segurament redactat vers 1378-1380, al principi del cisma, però que el 1473, ben avançat el segle XV, un tal Pere de Pa i Vi [*sic!*] es prenien la molèstia de copiar, a Sollana, a la vora mateixa de l'Albufera, d'un original propietat d'un

tal mestre Andreu Català, segurament perquè encara considerava que el missatge de l'obreta mantenia la seva candent actualitat<sup>6</sup>.



*Xilografia de Antichristus et quindecim signa.*

L'autor del *De triplici*, urbanista convençut, tot exposant els arguments típics d'una polèmica tan inútil com inestroncable, denuncia l'arribada «en breu temps» («in breuibus temporibus») del tercer estat del món, que, segons ell, s'iniciaria amb la mort de l'Anticrist i la reparació i purificació de l'Església corrompuda, i havia de durar fins a la fi dels temps, o judici final. Precisament, les raons que addueix l'autor d'aquest curiós tractadet per justificar l'inevitable adveniment d'aquest tercer estat es fonamenten totes en vuit signes especials que sintetitzen i configuren a nivell genèric una visió

6. Pel que fa a la datació de l'original, vegeu les precisions que Josep PERARNAU, «Documents i precisions entorn d'Eiximenis», ATCA, I (1982) 191-215 (200) va fer a la meua edició del tractat: Albert G. HAUF, «El *De Triplici Statu Mundi* de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.», EUC, 23, 1979 i *Miscel·lània Aramon i Serra*, I, Barcelona, 1979, pp. 265-283, del qual copie les citacions que segueixen, traduint-ne lliurement el sentit essencial i anotant la pàgina on es pot llegir l'original llatí. Una altra precisió de Perarnau, que haig d'agrair i que aleshores m'havia passat per alt, ja que no coneixia tan bé com ara la geografia de la nostra comunitat i sospitava una possible procedència castellana del text conservat a l'Escorial, fou la de referir l'obreta a la Sollana valenciana.

del tot pessimista de la societat del seu temps, força semblant, com veurem, a la que hem trobat plasmada en les crítiques del mateix Eiximenis i en els sermons conservats de sant Vicent Ferrer, texts on s'emmiralla el desencís d'una societat que presència el col·lapse i el desintegrant de la clau de volta o pinacle de la piràmide estamental medieval, constituïda pels dos estrats superiors dels «defensors» i dels «oradors», és a dir, pels prínceps seculars i prelats eclesiàstics, entre els quals ja no era possible de fer cap distinció pel que fa a la corrupció dels costums.

Potser val la pena de traduir i/o de resumir ací, pel que ara puguen tenir de valor testimonial de la manera de sentir de tota una època, aquests vuit signes que evidencien, ai las! («proth dolor!»), de quina manera a la fi del segle XV hom continuava propugnant (quina altra justificació podria tenir el fet de la còpia, si és una còpia?) la vellíssima tesi pessimista de *l'esvaniment de tota virtut i de tota justícia en els prínceps cristians i la manca quasi total de bé en el poble cristià*, divulgada, com hem vist, a finals del segle XIV per dos dels nostres teòlegs més eminents.



*Xilografia de l'Antichristus et quindecim signa.*

Segons l'anònim autor del DTSM, al qual algun lector posterior va donar el seu suport incondicional i entusiasta en forma d'anotacions marginals on s'exclama repetidament: «és ben cert!» («veríssima est!»), aquests indicis evidents serien els següents:

1. La vanitat i l'estat d'absoluta dissolució ben manifestes en tots els estaments socials, en especial l'eclesiàstic. *Cfr.* amb *b*):

«i més brilla avui aquesta pompa en els eclesiàstics, i així seguirà durant molts d'anys, que no en qualsevol seglar. Voleu experiència dels seus *menjars delicats*, de la seva superfluitat i *mol·lície en el vestir*, de l'abundància i *ostentació excessiva en les cavalcades*, i de la seva familiaritat amb les dones? No aporte cap altre testimoni sinó allò mateix que podeu veure amb els vostres propis ulls, considerant les torres que edifiquen entorn dels vasts casals i palaus de finestres ornamentades, i els horts, vergers, parrals etc, que planten moguts únicament per sola delectació i mundana lascívia» (p. 272).

2. La crisi general dels monjos i frares:

«El segon signe es troba en els religiosos, entre els quals trobem poca o gens d'honestedat. Al contrari: regna entre ells tanta iniquitat que, tot plegat, hom pot parlar més de confusió babilònica que no de religió eclesiàstica. *Cadascú vol viure seguint l'impuls de la seva voluntat, sense el fre i la llei de la religió sagrada que els hauria de lligar*» (p. 273). *Cfr.* amb la tesi que li serveix de punt de partida inicial:

«Ara en aquest temps ha minvat de tal manera l'honestedat dels religiosos, s'ha desarrelat fins a tal punt tota virtut i *tota justícia* en els prínceps cristians que *ha desaparegut el bé en quasi tot el poble cristià*, i si hem de jutjar pels seus innombrables crims, lascívies i dissolucions, sembla més aviat que, per instigació diabòlica, haja caigut en la bogeria i en la vanitat, en comptes de seguir la saviesa de nostre senyor Jesucrist» (p. 272).

3. La injustícia generalitzada (*cfr.* amb *a*):

«El tercer signe, el veig en els prínceps i prelats del món. Els uns i els altres *no regeixen llurs súbdits amb justícia* i pietat, sinó més aviat de *manera cruel i tirànica, sempre més atents a la pròpia conveniència* que no a la raó. Ara els prínceps ja no governen pacíficament els seus pobles, sinó que ells mateixos o els seus oficials indueixen els pobles a les lluites i baralles, de manera que resulta difícil de trobar en el cos de la república cap part que encara reste íntegra i sana. *I això ho fan a fi de poder espremer millor els diners del poble, al marge de la justícia. Han transformat la cosa pública en una cosa privada o patrimoni individual seu, i no es preocupen ni cerquen res més que el seu profit*, per malament que vaja als altres. I en això no crec que hi haja cap diferència entre els prelats de l'Església i els prínceps seglars» (*ibid.*).

4. La crisi i decadència de la cavalleria:

«[...] els cavallers no viuen virilment, sinó que com a fembres i a causa de les males fembres, van per carrers i places cantant cançonetes vils. Són tan efeminats que no tenen gens de cura dels orfes, de les vídues, del comú de la ciutat, poble o llogarret, ni del que caldria fer pel bé de la república» (*ibid.*).



5. La desvergonya de les dones:

«Les dones, tant les religioses, com les vídues i casades, com les donzelles i les altres de qualsevol classe i condició, no tenen gens ni mica de vergonya, d'honestedat, modèstia o maduresa, sinó que tot és “vanitat de vanitats i tot vanitat”» (*ibid.*).

6. La manca de veritat i de caritat:

«En el poble, hi és absent la veritat. Tots són plens de frau i d'engany, i tothom cerca la manera de decebre, burlar o destruir el pròxim» (p. 274).

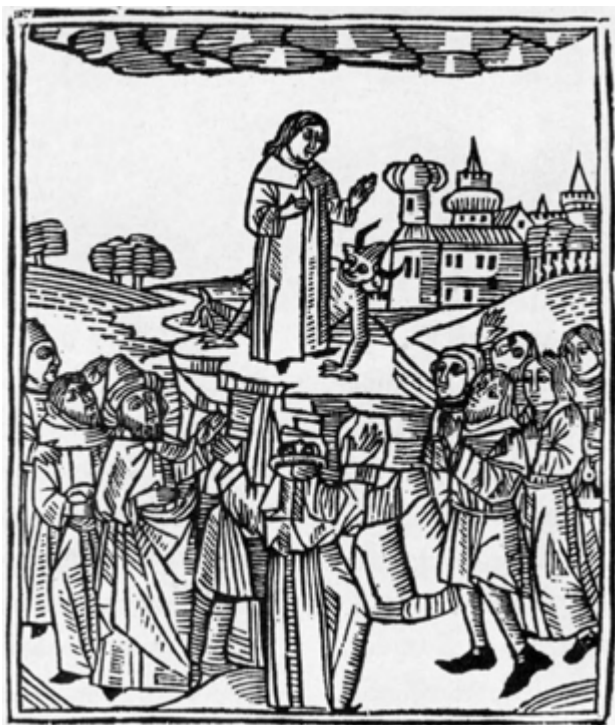
7. Predomini dels pecats capitals, en especial la supèrbia, l'avarícia i la luxúria:

«Predomina arreu la fatuïtat, la supèrbia i la presumpció, l'avarícia i la luxúria. Els homes d'aquest temps són, com deia sant Pau, “amics dels diners, fanfarrons, inflats d'orgull, sediciosos, traïdors, falsos i enganyadors”» (*ibid.*).

8. La discòrdia o cisma de l'Església:

Però el signe més colpidor és el de «la discòrdia o cisma que hi ha entre els cristians» (p. 274) a causa dels seus pecats:

«Dubte molt», s'exclama l'autor, «que si aquest cisma dura molt de temps, tret que Déu no ho ordene d'una altra manera, aquesta divisió de la cristiandat no siga aquella propera a la vinguda de l'Anticrist» (p. 279).



*Xilografia de l'Antichistus et quindecim signa.*



D'ací la seva conclusió (*cfr.* amb *c*):

segurament en aquest temps, i potser molt més prest que no creiem, tota la cristiandat patirà molt, a causa de *les guerres* entre els prínceps cristians, de diverses plagues, *mortalitats i malalties*, i de *la invasió i persecució dels infidels pagans*, de manera que als cristians els semblarà que la fi del món ha arribat més aviat que no es pensaven (p. 274).

Paga la pena de remarcar que els sis primers estadis evolutius de l'Església esmentats tant per sant Vicent com per Eiximenis ben bé coincideixen amb la segona de les tres etapes que l'exegesi joaquimita, representada pel DTSM, atribueix a cada una de les tres persones de la Trinitat, o siga a l'època del Fill, a la qual havia de seguir-ne una tercera, de perfecció evangèlica sota el signe de l'Esperit Sant. He subratllat *passim* alguns notables punts de contacte no solament entre el franciscà i el dominicà, sinó també entre els capítols de la VC on Eiximenis, resumint les teories de Joaquim, i les profecies de Metodi, Ciril, Joan de Rocatallada i de l'ermità de la Lamposa, incideix en la teoria i les causes d'un imminent desastre, i els signes 1, 2, 3, 6, 7 i 8 del DTSM. La coincidència de to i de contingut s'explica potser de manera suficient pel fet que l'autor del DTSM es confessa lector de les mateixes fonts («licet legerem in tractatu *Summe abbatis Iohachim et in alio tractatu qui dicitur Tractatus Ermità de la Lamposa*, vel eciam posse dici tractatus *De septem etatibus mundi*» (p. 276).

En tot cas aquestes notables coincidències no fan més que augmentar si retornem a allò que va deixar escrit Eiximenis en el seu VC referint-se al «sizèn temps de la santa Sgleya cristiana»:

la [...] Sgleya serà tota sanch, ço és, tota carnal e temporal e mundana, e los religiosos cauran en terra fort letgement [...], e los presidents e prínceps seran trobats fort deffallents en lur regiment, e lo poble serà fort malvat, avar e maliciós e ab poca devoció a Déu, en tant que tota carn haurà corrupuda la sua vida. Per la qual cosa lavors nostre Senyor trametrà generalment sobre la terra moltes plagues, ço és fams, grans cismes, divisions, mortaldats sovín e terratrèmols, legostes e vèrmens contra los splets, diversitat de malalties, sequades exorquies en arbres e en fonts e en altres coses. E a la fin de la ubertura de aquest segell trametrà cisme en la santa Sgleya, del qual cisma se'n seguirà gran mal, car durant lo cisma diu que-s levarà un mal príncep<sup>7</sup> qui ab ajuda d'altres sostendrá e deffendrà un mal papa e faran abdosos innumerables mals, als quals consentran molts eclesiàstichs e religiosos malvats [...]. Lavors los eclesiàstichs daran tants de scàndels als seglars per sa mala vida, que los seglars se levaran contra ells crehent fer sacrifici a Déu<sup>8</sup>. E per ordinació de Déu se levaran VIII prínceps qui soptosament tolran a la Sgleya tota temporalitat e perseguiran terriblament lurs persones, en tant que tots los eclesiàstichs, clergues e religiosos per tres anys e

7. *Cfr.* amb el DTSM, p. 275: «Et nota quod in istis temporibus surget unus princeps mundi, vix totus callidus, fraudulentus et dolosus».

8. *Cfr.* amb el DTSM, p. 275: «Idem adhuc apud populum erunt tan contempti propter multa scandala que alias perpetrarunt, quod eciam erunt coacti dimittere monasteria».

*mig staran amagats per les muntanyes, e aquí en fam e set e fret, e ab molta persecució tornaran a Déu [...]»<sup>9</sup>. «E los seglars lavors los tornaran a lurs sgleyes e casas, no pas en lo stament que tenien dabans, ne hauran temporalitats, sinó solament passament de vida. A açò ajudarà molt un sant papa qui serà lavors reparador de la santa Sgleya, qui haurà per ajudador un sant emperador ab lo qual forà passatge general en la Terra Santa» (VCE, X, V, c. 23).*

Convé tenir ben present aquesta important referència a les gestes combinades de dos personatges mítics: el d'un papa angèlic i el del darrer emperador del món, suposats darrers actors que preparen el desenllaç del gran drama còsmic de la fi dels temps.

### 2.1. Els efectes del cisma i les paradoxes de Casp

Bernat Metge, el secretari reial processat el juliol del 1396 precisament a causa del documentat «Memorial de greuges que els missatgers de la ciutat de València presentaren al rei Joan d'Aragó»<sup>10</sup>, que havia provocat la ira del rei Joan contra el jurat Soler, coneixia de prop, en les seues implicacions diplomàtiques, la problemàtica del cisma, prou ben resumida en clau d'humor en la segona part de *Lo Somni*, on el mateix dimoni «que viu les eleccions d'abdosos» papes, es confessa, des de la seua confusió, manifest partidari de la solució conciliarista que al final es va imposar el 1417<sup>11</sup>. Sabem ara que el llibre és una intel·ligent apologia oportunista i tot fa pensar que més d'una de les nombroses diatribes contra la corrupció de la justícia i la rapacitat dels oficials reials que Eiximenis posa en boca d'àngels, de sants abats i d'autors impossibles de localitzar, apuntaven directament a persones i situacions ben concretes, i qui sap si al monarca mateix, que s'havia deixat seduir per Metge i la seva colla rapaç.

El discurs moralista i acrític al qual ens hem referit fins ara —que Metge sap capgirar i soscarar irònicament en el seu discurs, únic en molts sentits— ens interessa ací no solament per a acabar de fixar i comprendre millor la tònica negativa d'un tipus de mentalitat que continuarà cercant constantment en els daltabaixos i fissures de la vella societat estamental, i en els terratrèmols, mortaldats i prodigis naturals, els indicis de l'obertura del setè segell apocalíptic, sinó en la mesura que recull la realitat del moment i esdevé un reflex autèntic de la societat en crisi.

9. «Et nota quod in istis temporibus ecclesiastici uiri priuabuntur a suis iurisdictionibus iudicialibus quas nunc per imperium in suis subditis tyrannide exercent, et priuabuntur a suis possessionibus quas modo habent in superfluitate excessiua, et tanta erit persecucio clericorum carnalium et laciuorum quod vix audebunt apparere in mundo [...]. Alii [...] fugient ad montes, et ibi penitentiam agent [...]. «Cfr. amb Càtedra, *loc. cit.*, Sermón 33, 650: «algunos fuyrán a los desiertos [...]. Esso mismo, aquellos saçerdotes e religiosos [...] estarán e morarán en los montes e desiertos».

10. Publicat per J. M. ROCA, BRABLB, 11 (1923-24), pp. 70-79. Vegeu Martí de RIQUER, *Obras...*, p. 89 ss.

11. RIQUER, *Obras*, pp. 240-244.

Diuen que Pero de Luna, assetjat a Avinyó, se sentí molt descoratjat quan li arribà la nova de la mort de Martí el Jove († 1409), potser perquè, com tants d'altres, relacionava l'expedició siciliana amb la profecia d'un tal fra Bernat de Bergerac que anunciava que el papa legítim seria conduït a Roma per un rei sicilià del casal d'Aragó. Els fets van ser molt més irònics i cruels. Si, com s'ha argumentat convincentment, el compromís de Casp que va operar el canvi dinàstic és en gran part el resultat d'una trama de Benet XIII destinada a eliminar qualsevol candidat no totalment addicte a la seva obediència i a mantenir assegurada aquesta en el conjunt dels regnes peninsulars, el cas és que el de Luna, atrapat per la densa malla de les pròpies intrigues, acabà ex-comunicat, traït pels seus factòtums, agents i protegits, com Vicent Ferrer o el canonge de Lleida Alfons de Borja, i abandonat pel rei que havia fet coronar contra dret i en circumstàncies prou dubtoses. I de poc li valgueren tampoc a la mare del comte d'Urgell les profecies de Turmeda que li glossaven Bernat Martí i un tal Diego Roïç. Tanmateix, sembla que el Dissortat hi trobà refugi fins a la seva mort, esdevinguda en la presó de Xàtiva el 1433, dos anys després de la mort de Martí V, el papa que el 1417 havia tancat el Cisma, i dos abans que Alfons el Magnànim, que també havia pujat al tron el 1416, s'embarqués de manera definitiva en la seva obsessió italiana, i obrís així de bat a bat al jovent cavalleresc, a la *intelligentsia* i al clergat valencians, les portes d'un interessat exili i d'un profitós diàleg amb la cultura del renaixement italià.

Un dels poemes més autèntics del valencià Jordi de Sant Jordi († 1424), *Deserts d'amics, de béns e de senyor*, evoca precisament el dissortat inici de la campanya italiana, en què també va participar el nostre gran Ausiàs Marc, falconer major del rei Alfons, amb altres escriptors catalans i castellans. Ausiàs, en una composició cortesana de circumstàncies destinada a demanar un falcó al Magnànim, ens recordarà, anys després, una de les causes del posterior absentisme del monarca: el lligam afectiu amb Lucrezia d'Alagno, que li tenia el cor robat:

Hon serà, hon, la que no-s troba tal?  
 Deçà lo Far yo no la trobaré,  
 en Nàpols és, si bé serà cercat.  
 D'un sant merex propòsit revocat  
 e d'un gran rey sa cativada fe.

[...] Un fènix hom dona semblant requer,  
 e Déu permet que Amor aquests juny,  
 e mostra-s clar portant aquell de lluny  
 per fer unir dos cors en un voler.

En tot cas, el cisma fou una frontera històrica decisiva, la treballosa escola on van formar-se alguns dels actants de la nostra història de la primera meitat del segle XV. Si, d'una banda, el monarca aragonès hi aprengué la lliçó de la vulnerabilitat del papat davant els nacionalismes que s'emparaven en la teoria conciliarista emergent, de l'altra, el prestigiós canonista Alfons de Borja, al qual Benet XIII havia nomenat assessor i canonge de la seu de Lleida (1411), i a qui Martí V premià tot d'una amb una canongia a Barcelona i amb el càrrec de rector de Sant Nicolau de València, hi aprengué preci-

sament la lliçó contrària de com superar aquesta vulnerabilitat. Després d'una etapa de gestió que el vinculà a l'Estudi General de Lleida (1420-1423), on s'havia format intel·lectualment, fou ell qui, el 1429, va sufocar de manera definitiva els calius residuals de la tràgica foguera, negociant la renúncia de l'antipapa Climent VIII en qualitat de secretari i col·laborador directe del Magnànim. Això li valgué la seu de València, la més directament relacionada amb l'afer que havia solucionat. Es convertí aviat en un més d'aquells bisbes absents tan criticats per Eiximenis, ja que, a partir del 1432 el trobem a Itàlia, fent costat a un rei també absent dels seus dominis hispànics, que sabia treure el màxim partit del desequilibri italià i del fantasma del concili de Basilea. Mestre consumat en diplomàcies, Alfons de Borja, una vegada aconseguit l'objectiu reial d'entrar triomfalment a Nàpols, va ajudar el 1443 a consolidar la concòrdia entre Eugeni IV i Alfons d'Aragó, en un tractat, el de Terracina, que seria més tard la pedra angular del futur poder dels pontífexs renaixentistes. Es guanyà així, el 1444, el títol de cardenal<sup>12</sup>.



Lleida, claustre i porta dels Apòstols de la Seu Vella.

12. Trobe convincent el treball d'Antoni BORRÀS I FELIU, «L'actuació de Benet XIII al Compromís de Casp», dins *Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià, Segona Part*, Barcelona, IEC, 1988, pp. 389-402, amb la bibliografia precedent. Pels que fa als altres aspectes tractats en aquest apartat, veg. POU, *Visionarios*, pp. 473-479. MARTÍ DE RIQUER i Lola BADIA, *Les poesies de Jordi de Sant Jordi*, València, 3 i 4, 1984, xv, 214; Amadeu PAGÈS, *Les obres d'Auzias March*, 2 vols., II, Barcelona, IEC, 1914 i ed. facsímil València, Generalitat valenciana, 1991, 309, i MARTÍ DE RIQUER, «Alfonso el Magnánimo visto por sus poetas», dins *Estudios sobre Alfonso el Magnánimo*, Universitat de Barcelona, 1960, pp. 173-196. Respecte a l'abundant bibliografia sobre els Borja que fins ara he pogut manejar, trobe especialment útil i equilibrada la síntesi de Michael MALLERT, *The Borgias. The Rise and Fall of a Renaissance Dynasty*, Londres, 1969. Per a la més recent, consulteu el número monogràfic d'*Afers*, IX: 17 (1994).

## 2.2. La crisi econòmica i social del segle XV. Literatura versus realitat

L'esplendor de la cort napolitana, on el mateix rei i els seus secretaris valencians com Joan Olzina, Jaume Pelegrí i Francesc Martorell van entrar aviat en contacte amb l'humanisme sota el guiatge de mestres com Antonio Becadelli, *el Panormita*, fou unànimement lloada com un centre refinat de cortesia i de cultura on la magnífica biblioteca era posada al servei d'un saber dinàmic, crític i progressista. El mateix Panormita aclamà, agraït, Alfons el Magnànim com un príncep ideal: *sine controuersia regum principumque omnium, quos nostra ætas tulerit et sapientissimus et fortissimus*) («sens dubte, és el major de tots los reys de nostra hedat en fortitut e sapiència»). I el seu traductor, el bel·licós canonge valencià Jordi de Centelles, afegirà pel seu compte, en el pròleg dedicat al també valencià Pere d'Exarc, una altra lloança: «major que Alexandre en mansuetut e temprança, egual ab Cèsar en clemència e diligència cavallerosa», que trobarà ressò en la crònica italiana de l'oriolà Lupo de Specchio o Llop d'Espill: «uno altro Alesandro de magnnimità et fo uno altro Cesaro en humanità et pietà et clemencia».

Aquesta proverbial magnificència contrasta amb l'ambient de crisi econòmica i social de la corona d'Aragó, que es manifesta amb especial virulència entre els anys 1420 i 1430, i perdura durant la llarga absència del monarca. I és d'aquest contrast entre la nova «suavitat, elegància» i la vella «barbàrie» medieval de la qual, segons Pere Miquel Carbonell, el Magnànim «ens ha despertats», que naix la cultura del segle XV valencià, tot i que encara no està massa ben perfilat l'abast dels inevitables contactes. Maria de Castella, que regentà València fins al 1436 i el Principat fins al 1453, va tractar d'apaivagar els efectes d'aquesta crisi d'acord amb la millor tradició medieval eixime-niana i vicentina, mantenint fermament la justícia i recorrent a una clemència divina constantment propiciada per les prèdiques i les obres de pietat. Tots els corrents i les formes de religiositat cristiana medievals troben expressió en la València del XV. Però l'esposa del Magnànim sentia una especial simpatia pel rigor i l'esperit contemplatiu dels franciscans observants. Aquesta simpatia no sempre li permetia destriar el gra de la palla, com ho prova el fet que s'informàs sobre la «vida e manera de frare Berbegal», de qui es declara protectora, preocupant-se per les «vexaxiones e novidades» que han patit els membres de la seva curiosa congregació o «companyeros del religioso e amado nostro fray Ffelip Barbegal» als convents aragonesos de Tarassona i de Borja. Això s'esdevé poc abans que Eugeni IV condemnés oficialment, el 1431, l'esmentat frare per qüestions que ara consideràriem tan banals com el model o disseny de l'hàbit franciscà, però sota les quals s'amaga sempre l'espectre d'antigues dissidències. Segons Pou (p. 285), l'antipatia que Calixt III sentia per l'observança franciscana provenia del seu obligat contacte amb els membres de la secta d'aquest pintoresc fra Felip que ell, com a bisbe de València, es va veure obligat a extirpar.





*Llibre de l'administració de l'Hospital.  
Escut de Jaume Roig.*



*Portada del Vita Christi (1513).  
Escut de sor Isabel de Villena.*

En tot cas, una carta de la reina regent datada el desembre del 1427 situa a Xàtiva «continuant sos devots sermons e obres meritòries», el predicador i deixeble de sant Bernadí de Siena, fra Matteo d'Agrigento, que en el seu itinerari pel Principat, València i Mallorca, es convertí en influent propagador de la virtut taumatúrgica del nom de Jesús, i també de l'observança franciscana ja iniciada a Xelva i Morvedre en temps d'Eiximenis, i consolidada els anys 1428 i 1429 amb la fundació del convent de Santa Maria de Jesús a València. I és que la societat continuava sent molt receptiva al missatge abrandat i sovint pintoresc dels predicadors itinerants, que aquesta vegada ens arriba de la península bessona. Com bé va remarcar J. Rubió, en el diàleg cultural «no eren només humanistes allò que la Itàlia renaixentista ens enviava». La història del convent de la Trinitat, destinat a acollir sor Isabel de Villena (1430-1490), neboda de la reina, i a convertir-se en un important nucli d'espiritualitat, és una prova més de la piadosa parcialitat de la sobirana, que va fer expulsar sense contemplacions els frares trinitaris, acusats de laxitud, a fi d'instal·lar-hi les filles de Santa Clara procedents del convent de Gandia, un altre centre d'irradiació espiritual destinat a donar aixopluc a moltes dames de la branca valenciana dels Borja. Mancats com estem d'una bona història de l'espiritualitat i del sentiment religiós de l'època, hom pot ací adduir la peripècia concreta de la refundació d'aquest monestir com a pedra de toc i document públic del pregon sentiment religiós dels ciutadans de València, disposats a bescanviar diners comptants per les gràcies espirituals —penyora d'una bona mort i d'una altra vida— atorgades el 1436 pel papa Eugeni IV als qui col·laboraren en les obres del monestir, privilegis als

quals, sempre a petició de la reina Maria, Calixt III, el 1457, va afegir-n'hi d'altres, materials i espirituals, com la concessió d'indulgències i la transferència de la dotació econòmica originalment destinada al convent observant de Morvedre.

Tot plegat, en la literatura valenciana del moment trobem del tot confirmat aquest *penchant* ascètic i moralitzant d'una cosmovisió cristiana que cerca de guanyar en aquesta vida una altra vida transcendent, i que defuig atemorida l'espectre inquietant d'una possible mort eterna. Els versos millors i més obsessius del nostre Ausiàs Marc no són els sorgits de la polidesa dels debats cortesans, com els de la curiosa *Demanda* (CXXV) *feta a la senyora Na Tecla de Borja* (ca 1434-1459), filla d'Isabel de Borja i, per tant, «neboda del Pare Sant», als quals aquesta va saber contestar amb una molt discreta agudesia; són precisament els que brollen de la tensió de l'home esverat per la sensació de perdre el cos sense guanyar l'ànima (CXX, 55), tot sol davant el cruel silenci o les imaginades rialles d'un Déu distant i inabastable (CXIII, 171-172).

D'altres obres literàries del moment, com la que Jaume Roig (ca 1400-1477), metge de la reina Maria i del mateix convent de la Trinitat, va escriure sota el significatiu títol d'*Espill*, són també un sermó-confessió, on la memòria desenganyada i aparentment compungida del jo narrador fictici articula la història-lliçó d'un penediment exemplar més aviat teòric i absolutament mancat del to consistent de sinceritat que caracteritza la millor poesia ausiasmarquiana. Fins ara, la crítica s'ha centrat en el caràcter misogin de l'importantíssim llibre de Roig, situant-lo dins del corrent més extremat d'una literatura ascètica cristiana que veia en la dona la porta de l'infern i un *mascle ocasionat*, o, també, en la línia més aviat burlesca del *Matheolus* francès. Voldria per això remarcar ací un vessant del tot oblidat d'aquesta important obreta (el manuscrit únic de la qual conserva la Biblioteca Vaticana, potser gràcies a la connexió valenciana amb els papes Borja): el de tractat cristològic i mariològic relacionat amb una lectura plàstica i atenta d'un altre famós *Espill*: el *Speculum humanae salvationis*, inspirador de bona part de l'art religiós europeu de l'època i també de les pintures del *Speculum animae* falsament atribuït a sor Isabel de Villena, destinades a assimilar visualment els conceptes teològics més importants relacionats amb la vida de Jesús i de Maria.

Precisament la meditació de la vida i passió de Jesucrist com a model quotidià o forma de vida era preconitzada de manera molt especial en les famoses *Meditacions de la vida de Jesucrist*, que sabem que els beguins valencians ja llegien feia temps en català. La familiaritat amb aquest text, que pressuposava una familiaritat encara major amb el text evangèlic, havia intensificat la curiositat pràctica i teòrica pels més mínims detalls de la història de l'Home-Déu, prou ben reflectida en la quantitat i la qualitat de les pàgines que Eiximenis va dedicar al tema en la ja esmentada VCE, i que culmina en la bellíssima interpretació mariològica que en va fer sor Isabel de Villena tot aprofitant molt bé el vast dipòsit de materials de la *Vita Christi* de Landulf de Saxònia. El llibre de Landulf fou aviat traduït, qui sap si per influència de sor Isabel, pel teòleg valencià Joan Roís de Corella amb el títol de *Lo Cartoixà* (1495-1500). Obres com la notable *Passi en cobles* de Bernat Fenollar i Pere Martínez (1493), l'elegant *Vida de la sacratíssima verge Maria* (1494), de Miquel Peres, o la magnífica versió de la *Imitació de Jesucrist o menyspreu del món* (1482), d'aquest mateix autor, el títol de la qual sintetitza



l'ideari teològic d'aquest corrent d'espiritualitat, semblen totes relacionables amb el cercle format a València devers la segona meitat del segle XV entorn de la figura cabdal de la docta abadessa de la Trinitat, i en més d'un sentit poden considerar-se fruit de la bona llavor sembrada per la reina Maria. Ultra això, la vella tradició dels certàmens poètics acabarà incidint de manera massa reiterativa en tòpics mariològics i cristològics, en comentaris d'alguns salms penitencials i també en l'hagiografia, en general conreada d'una manera més retòrica que no convincent, d'acord amb la tradició acrítica de la *Legenda aurea*. Tanmateix, crida poderosament l'atenció l'existència d'una obra prou allunyada del pietisme sentimental, però de gran intensitat religiosa, com el monumental i encara mal estudiat *Memorial de la fe catòlica* (1440) de Francesc de Pertusa, a primera vista relacionable amb les velles disputes antijueves i que sembla escrit amb una clara voluntat apològica i combativa, des del convenciment, potser lul·lià, que hom pot i deu raonar la fe amb intel·ligència<sup>13</sup>.

13. Vegeu Antonio BECCADELLI EL PANORMITA, *Dels fets e dits del gran rey Alfonso, versió catalana del segle XV de Jordi de Centelles*, ed. d'Eulàlia DURAN, Barcelona, «ENC», 1990, 73 i 74. Per als contactes i correspondència entre el Panormita i els secretaris valencians, vegeu Joan RUIZ I CALONJA en l'important apèndix d'aquesta edició, pp. 308-365. Hi ha una excel·lent edició moderna de Lupo de Specchio (Llop d'Espill), *Summa dei re di Napoli e Sicilia e dei re d'Aragona*, ed. d'Anna Maria COMPAGNA PERRONE CAPANO, Nàpols, 1990, 136. La comparança amb Alexandre i Cèsar és un tòpic que Joanot Martorell va aplicar al seu *Tirant lo Blanc*. Resulta sovint difícil distingir a simple vista, i a partir només de les manifestacions externes de la pietat popular com ara fundacions de convents, d'hospitals i confraries, processons, sermons i l'abundant literatura religiosa, etc., en la València del segle XV i, en general, a la Corona d'Aragó, d'allò que sabem sobre la Itàlia de l'època. Denys HAY i Johan LAW, *Italy in the Age of the Renaissance 1380-1530*, Londres-Nova York, 1989, pp. 124-136, presenten, tanmateix, un esquema aplicable, amb lleugeres variants, al nostre país. Caldria veure fins a quin punt no ho seria també, *mutatis mutandis*, i un cop eliminades les evidents exageracions, bona part del que deixaren escrit Jacob BURCKHARDT, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Viena, s.d., VI, pp. 22-291, i Lluís PASTOR, *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen Age*, V, París, 1911, pp. 1-98. Sobre fra Matteo consulteu «Alfonso V y la espiritualidad del Renacimiento», dins *Estudios sobre Alfonso...*, p. 167. Agostino AMORE, O.F.M., «La predicazione del B. Matteo D'Agrigento a Barcellona e Valenza», AFH 49 (1956), pp. 255-335 i «Nuovi documenti sull'attività del B. Matteo d'Agrigento nella Spagna ed in Sicilia», AFH, 52 (1959), pp. 12-42, en matisa el treball de Jordi RUBIÓ, «El beat fra Mateu d'Agrigento a Catalunya i València. Notes sobre la vida religiosa a una cort del Renaixement», *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, 11 (1955), pp. 109-121. Veg. també, del mateix J. RUBIÓ, *De l'Edat Mitjana al Renaixement*, Barcelona, 1948 i 1979/2, p. 125, i «Alfonso V y la espiritualidad del Renacimiento», dins *Estudios sobre Alfonso...*, p. 167. El *Dietari del Capellà d'Anfòs el Magnànim*, LXXXVIII-LXXXIX, ed. Josep SANCHIS I SIVERA, València, 1932, pp. 130-131, dedica una brevíssima entrada a aquest frare sicilià. Sobre el convent de la Trinitat és fonamental Agustín SALES, *Historia del real monasterio de la Santísima Trinidad*, València, 1761, al qual ara podem afegir Manuel MATA LÓPEZ, *Relación de limosnas para la construcción del monasterio de la Trinidad de Valencia*, Saragossa, 1991, i «Obras en el Real Monasterio de la Santísima Trinidad (siglo XV)», *Saetabi*, 17 (1967), pp. 43-50, José RIUS SERRA, *Regesto Ibérico de Calixto III*, 2 vols., Barcelona, 1948, II, nús. 3222, 3224, 3228, 3229, 3231-34. Entre els treballs més recents que tracten la problemàtica religiosa d'Ausiàs Marc en destacaria: Valentí FÀBREGA I ESCATLLAR, «“Ja veig estar a Déu ple de rialles” (113, 171): Déu en la poesia d'Ausiàs March» dins *De orbi Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*, Frankfurt del Main, 1994, 353-371 i Robert ARCHER, «Ausiàs March and the *Baena* Debate on Predestination», *Medium Aevum*, 62 (1993), pp. 35-49. Per a una útil lectura misògina de Roig cal ara manejar el llibre de Rosanna CANTAVELLA, *Els cards i el llir: Una lectura de l'«Espill» de Jaume Roig*, Barcelona, 1992. Avance ací la tesi d'un treball meu en curs de publicació: «Un joc d'espills: Del *Speculum Humanæ Salvationis* al *Spill* de Jaume Roig». Respecte a la literatura religiosa relacionada amb les MVC, vegeu Albert HAUF

Siga com siga, cal insistir que la literatura, destinada a ser llegida, no podia tenir en una societat amb predomini dels il·letrats el mateix impacte que tenien la predicació, els rituals, les devocions i les pràctiques públiques i privades de pietat i de caritat que assenyalen i marquen la tònica de la vertadera intensitat de la vivència cristiana. Malauradament, només ens casos excepcionals —i ja hem parlat del de sant Vicent Ferrer— ens resta el testimoni escrit de la paraula viva. Resta, però, sovint el de la reacció popular.

Si fra Matteo, el franciscà importat de Sicília, mantenia encesa, a la primera meitat del segle XV, la vella flama d'una religiositat de signe populista per Catalunya, València i Mallorca, un altre observant, fra Catany, organitzava anys més tard a Mallorca, en plena revolta dels forans (23-3-1451), una processó de pagesos que «despullats en camisas e panyos, descalsos, portants als colls, cascú d'ells un dogal d'espert» cridaven «Misericòrdia!» a Déu i, sobretot, al virrei, amb una *mise en scène* ben reminescent de la vicentina<sup>14</sup>! Inevitablement, i com era d'esperar, els pagesos de remença també havien anat reciclant les velles expectatives esmentades per Eiximenis sobre la creació de comunes, atïats per la constant divulgació a la fi del segle XV de nous texts i noves predicacions escatològiques, que fermentarien més tard de manera molt més violenta en la revolta dels agermanats, quan aquests relacionaren l'Encobert de Xàtiva amb la figura de l'Anticrist<sup>15</sup>.

Cal, però, no perdre de vista que la religió era, en més d'un sentit, el que fonamentava i donava cohesió a tot l'edifici social. Pel que sembla, la reina Maria i els jurats valencians exercien un control moral dels costums bastant més rígid del que els mateixos papes imposaven a Roma, i el mateix podem dir que succeïa al llarg de tot el segle XV.

Una exploració discrecional en el tresor documental que ens proporcionen els volums de *Lletres missives* dels jurats valencians de mitjan segle XV (dels crucials anys 1449-1457, que serveixen de pont) confirma amb escreix, no solament aquest control paternalista, sinó també com era de viva la sensació de crisi en la societat valenciana del moment i la relació constant i gairebé màgica que el providencialisme de l'home de l'època establia entre l'esdevenir històric i la seua manera d'entendre la religiositat en el si d'allò que hom pot qualificar de teocràcia medieval. En aquest sentit, les cartes dels jurats, responsables del regiment quotidià de la cosa pública, són un testimoni ben important d'aquesta correlació ben sentida i sincera entre intensitat i fervor del sentiment religiós i la sensació de bon funcionament de la societat, i viceversa. Segons es desprèn d'aquests escrits, les principals causes de la crisi serien:

1 VALLS, *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona-València, 1990 i «La espiritualidad Valenciana...», i ALBERT HAUF I VALLS i DANIEL BENITO GOERLICH, *Speculum Animae*, 2 vols., Edilán, Madrid, 1992, I. Quan al llarg del present treball només anote l'any de publicació vol dir que els llibres van ser publicats a València.

14. Álvaro SANTAMARIA, «Alfonso V y el levantamiento de Mallorca», dins *Estudios sobre Alfonso el Magnánimo*, Universitat de Barcelona, 1960, pp. 63-138 (91).

15. Vegeu Eulàlia DURAN, *Simbologia política catalana a l'inici dels temps moderns. Discurs llegit el dia 10 de desembre de 1987 en l'acte de recepció pública [...] a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, Barcelona, 1987, pp. 18-40.

1. D'una banda, la pesta, que assolava regularment el país. Situada entre les de 1395, 1401, 1428, 1439, 1459, 1475 i 1478, que figuren en el *Dietari del Capellà* (XXX), i les moltes altres que aquest deixa d'annotar<sup>16</sup>, la mortaldat del 1450 arribà a causar unes 150 víctimes diàries: «No veureu per la ciutat sinó combregàs, peroliars e soterrar corsos, que no y basten capellans [...]»; «[...] aquesta ciutat ab aquest infortuni e altres stà en punt de perir e de vida de gents [...]» (a Manuel Suau, racional, 18-7-1450); «[...] són exides e absentades vertaderament d'aquesta ciutat de les tres parts de les gents les dues, e hanvides crehem hi reste la una [...]. No hi ha altre offici ni fahenes [...], sinó anar a combregar, peroliar e soterrar [...] ab stranya pobrea que és entre les gents, e la pus strema que may hi sia vista [...]. E no és cor de persona humana, per malvada e reprovada que sia, no rompa e no y haja gran dolor e compassió» (carta al rei de Navarra, 9-8-1450).
2. La ruïna dels mercaders, que comporta la dels censals, fonament de l'economia. Els jurats fan un resum lògic, clar i esborronador, digne d'un Eiximenis, de les causes de la terrible crisi econòmica: «bé crehem a vostra senyoria sia cert com los mercaders són dits igualadors del món. E llà on mercaderies ha, la terra és augmentada e prosperada, e on no, és deserta e destroyda, perquè, senyor, en aquesta ciutat e regne, per rahó de les guerres qui gran temps ha nos duren, hi cesse totalment la mercaderia [...]. Cessant la mercaderia, cessen los drets; cessant los drets, cessa lo pagament dels censals de la ciutat, qui són la bossa e ànima de aquella; e sens aquells és impossible puixa viure, [...] e lo poble perrà [...]. Vulla pensar vostra senyoria com ni de què se pagaran los censals, qui són la ànima d'aquesta ciutat [...]. Nosaltres, senyor, no vehem al món via ni remey, sinó que som en via de total abatiment e perdició» (al rei de Navarra, 9-7-1450).
3. La pirateria, no solament dels corsaris moros o enemics externs, que fa que els jurats donen suport a les tasques de redempció dels captius (carta a Manuel Suau, 23-4-1455, en què es recomana «lo venerable e religiós micer Bernat Català, doctor en decrets, comanador del monestir de Xàtiva de l'orde de la Mercè»), sinó fins i tot de les galeres suposadament destinades a protegir la ciutat. Els jurats es queixen de manera expressa de les galeres d'En Navarro, d'En Perot Joan, d'En Valldaura i de mossèn Bastó: «que ja envides gosen les gents anar per los camins que no sien saltejats, preses e robats e meses en galea [...]. Déu los lexi fer melors obres, que entre la galea e la galiota, la galea a Dènia e la galiota a Peníscola, nos tenen asetjada la ciutat» (11-7-1450; 30-4-1457: al veguer i procuradors de Tortosa, respectivament).

16. I que sí que assenyalava en nota l'editor J. SANCHIS I SIVERA, 79-81 (p. 80, n. 1). N'indica també les causes higièniques, anotant en la p. 81, n. 1, l'itinerari de les diverses processons de rogatives celebrades per tractar d'aturar la plaga amb mitjans espirituals.



Gravat d'El procés de les olives, València, 1497.



Gravat de Lo somni de Joan Joan, València, 1497.

4. A això s'afegeix una carestia crònica de forment, en gran part causada pel proteccionisme d'una rígida prohibició de carregar les naus estrangeres: «nosaltres no podem trobar persona del món no·s vulla fer seguretats de forments per via alguna de la mar, o poch o molt, si no·ls offeríem donar seguretats que los naviers que portaran forment a aquesta ciutat puxen carregar e tornar-se'n ab càrrech» (a Francesc Mascó, 16-7-1454)<sup>17</sup>.
5. La sensació de perill davant la constant presència d'una població musulmana susceptible de ser utilitzada pels moros granadins, sensació que portarà a l'atac de la moreria<sup>18</sup>. Segons els jurats, els moros valencians: «prenen massa presumpció e tenen les orelles altes [...] crehen fermament ésser ja en lo temps en lo qual ells desijen e cuyden cobrar aquest regne qui·ls stà sobre los ulls, e han per article de fe que los cristians lo posseixen en lur deserart [...]. Tenim los dits nostres enemichs en casa molt favorejats [...]» (al rei de Navarra, 26-1-1451). «No·ns par que sia cosa comfortable que·ls moros vagen axí ab ballestes e passadors ab erba per los camins» (a Jofré de Blanes, 8-10-1456).

17. En el *Dietari...*, XXXIX, ed. cit. p. 78, s'hi anoten moments especialment crítics el 1435 i el 1475, sota el títol «la gran fam». Com indica SANCHIS, p. 79, n. 2 una de les mesures immediates són sempre les rogatives i les processons. Com és prou sabut, les *Lletres* es troben a l'Ajuntament de València, i els volums aprofitats porten la signatura g-3/21 (anys 1449-1453), 22 (1453-1456) i 23 (1456-1461).

18. Vegeu Manuel RUZAGA GARCIA, «Façen-se cristians los moros o muyren», dins *l'violència i marginació en la societat medieval*. *Revista d'història medieval*, 1 (1990), pp. 87-110, amb bibliografia.

6. El desemparament causat per l'absència de les màximes autoritats:
  - a) el Magnànim: «Confidam la gran e longa absència de vostres regnes e terrers deçà mar, vehem-nos *ovelles sens pastor* [...] e vehem a ull tants e tals perills, mals e inconvenients preparats, e los casos eminentes, que si vostra senyoria no y proveeix per deguts e prests remeys, som constituïts en total desolació e rohina» (al rei de Navarra, 26-1-1451, *loc. cit.*).
  - b) el cardenal-bisbe Alfons de Borja, al qual demanen diners tot recordant-li que fa 25 anys que és bisbe de la ciutat «i que no y haveu feta residència, o fort poch, reebent per vostre ministeri cascun any ultra XXM florins» (8-3-1453).
7. Una considerable emigració a Roma i a Nàpols: «ab los que han buydat per aquesta rahó, e los que poch atràs són anats a Roma e a Nàpols al senyor rey e altres, per ço resta aquesta ciutat huy molt disminuïda de gent» (al rei de Navarra).

El *Dietari* (LV, 198) apunta, tanmateix: «que los més són tornats endeutats e ab prou congoyos».

8. Els mateixos vicis i pecats de la societat. Persisteix invariable el ja esmentat mecanisme, també ben detectable en el *Dietari* i en les lletres missives anteriors<sup>19</sup>, d'establir una relació de causa i efecte entre els desastres naturals i els pecats de la societat. Terratrèmols, sequeres, fam, pesta, guerres, etc., són percebuts com a càstigs o correctius celestials que, en bona lògica, cal aplacar amb rogatives, processons, la predicació d'homes virtuosos i excepcionals, les oracions dels religiosos dels monestirs de més prestigi i, sobretot, amb la ràpida extirpació de les immoralitats o crims públics. Així, per exemple, la reacció natural dels jurats valencians en rebre la notícia del terratrèmol que assolà Nàpols fou bifront: la d'organitzar una solemne processó i de controlar una mica la vanitat femenina amb una llei sumptuària. Més tard seguiren d'altres mesures benèfiques d'efecte immediat: «en ésser acurtades e reduïdes a mig palm les faldes de les gonelles de les dones [...] ha pres quatre alcavotes molt affamades, e lo dilluns [...] són stades açotades per la dita ciutat a cavall en sengles àsens e ab llaços al cap [...]». Com passàsem, senyor, gran fretura de aygua de pluja per nostres peccats, de ffet fon donada la sentència a les dites dones, ha plogut per gràcia de nostre senyor Déu en tanta quantitat que és stat infinit e inextimable lo bé que ha fet» (a Jacme de Fac, 23-2-1457, i al rei de Navarra, 3-3-1457).

Els jurats controlaven la vida moral de la ciutat d'acord amb codis ètics cristians fixats d'antuvi pels texts i/o suggeriments de clergues com Eiximenis o sant Vicent Ferrer, i ho feien moguts per una constant i, en més d'un sentit, exemplar preocupació pel bé de la cosa pública, fonamentat en la fe i en la caritat. Trobe especialment explícita una carta adreçada al Magnànim (9-8-1450), on els jurats protesten contra la imposició d'onerosos subsidis sense fer cap excepció dels

19. Agustín RUBIO VELA, *Epistolari de la València Medieval*, Institut de Filologia Valenciana, València, 1985, Biblioteca Sanchis Guarnier, 11. Segons Alan RYDER, *Alfonso el Magnánimo rey de Aragón, Nápoles y Sicilia (1396-1458)*, València, 1992, p. 510, el 1456: «Las mujeres de Nápoles vieron la catástrofe como un castigo divino por la desenfrenada sodomía permitida en la ciudad».

spitals, confraries e obres pies de aquesta ciutat. Si açò és [...] que·ls spitals, confraries e obres pies han a pagar, no cal sinó que·ls tanquen, car no basten huy a sostenir los pobres e nodrir los infants [...]. Los pobres iran per mal cap perduts, nuus, despullats, e deserts de tant benefici, dormiran en les carreres, [...] perran de fam e de fret. Moltes creatures qui y són nodrides e criades les mataran lurs mares, puix los spitals axí deserts no les puixen receptor. *No crehem ne podem creure, ne és presumidor de vostra senyoria, vulla pendre ne prena un tal càrrech en alguna manera, com aquella siam certs sàpia mils de nosaltres que tota nostra fe és fundada en caritat; e si caritat, senyor, qui sosté lo món, és perduda, què seria de nosaltres?*

No és només una lliçó d'ètica cristiana, la que els responsables de la ciutat comparteixen ací al fastuós monarca dilapidador d'immenses riqueses, marcant *sotto voce* un contrast massa obvi entre la seva forma de vida i la pobresa del país que servia de plataforma econòmica al seu imperialisme cesarista. En aquest expressiu missatge, hi és també ben present l'arrelat concepte de la comunió dels sants i del poder de les bones obres a l'hora d'aplicar la còlera divina i d'obtenir la gràcia d'un Déu de justícia:

Considereu, senyor, [...] totes aquestes coses que ab infinits beneficis que·s fan en aquesta ciutat, nostre Senyor Déu nos visita de pestilència e mortalitat e en tal manera, quant més, senyor, si lo contrari és fet? E favorint vós, senyor, los spitals, confraries e obres pies, los pobres e infants, los qui viuran e les ànimes de aquells, com morts seran, los quals seran stats receptats, acollits e nodrits en aquells, continuament, senyor, pregaran nostre Senyor per vós.

Precisament el piadós zel dels jurats valencians ens permet també de passar superficialment revista a alguns dels pecats concrets d'aquesta societat. Constatem, en primer lloc, que hi ha més d'una remarcable coincidència en allò concret amb les acusacions genèriques formulades per Eiximenis i sant Vicent quant a la manca de virtut del clergat, amb anotacions ben puntuals «sobre la vida molt desonesta e relexada de frare Bernat Català», comanador del monestir de la Mercè de València (al general dels mercedaris, 16-11-1453); les tacanyaries d'alguns ermitans de Puçol, «en tant que no ha molt temps que de aquells ne són stats exequatats alguns, [...] cremats» (a la reina, 12-2-1455, i al bisbe cardenal, 18-3-1455); al·lusions a dominicans que surten de dia i de nit del convent per freqüentar dones de mala nota («visitantes persepe mulieres non bone fame» (a fra Pere Queralt, vicari general dominicà, 7-9-1454); «un cas inusitat et admirable seguit» al monestir de Portaceli (13-10-1455); i en especial «les morts, furts e crims abominables comesos» per alguns qui·s pretenien coronats simples e conjugats [...] perpetradors de morts acordades o per dinés, altres alcavots públichs, altres freqüentadors de burdells e tavernes e en hàbit laycal molt curt e molt desonestes, vivints molt dissolutament e tacanya» (al cardenal bisbe, 13-11-1454, amb una altra missiva semblant a Pere Climent, en la posada del senyor cardenal bisbe, 25-11-1454). Cal remarcar el cas curiós del comanador frare Galceran Tulsa o Tolça, acusat de matar jueus, al qual hom condonà la presó pel servici «a la sacra majestat del senyor rei e après [...] anar servir lo seu orde en Rodes» (al rei de Navarra, 28-8-1456).





Portada del Tirant lo Blanc, de Joanot Martorell, València, 1490.



Portada de la traducció castellana del Tirant lo Blanc, Valladolid, 1511.

Són també abundants les referències als problemes de disciplina dels monestirs de monges, com els «desordres seguits [...] en lo monestir de Senta Clara o sors menoretetes d'aquesta ciutat» (al ministre franciscà de la província d'Aragó, 10-5-1451), que exigeixen la intervenció de la reina governadora per a «corregir e extirpar tant enorme e detestable cas» (a la reina Maria, 7-8-1451); «novitats [...] seguides en lo monestir de les Magdalenes [...], per les quals és posat en perill e poria venir en inreparable ruïna» (al rei de Navarra, 23-5-1455); bregues entre dues abadeses en la Saïdia (1453), etc.<sup>20</sup>.

Pel que fa als restants membres del cos social, ultra els assassinats i la tafureria, els pecats més freqüents són les bandositats i baralles (al rei de Navarra, 22-6-1453 i 2-7-1453), les falsificacions de monedes, processos i actes (9-1-1454), les blasfèmies<sup>21</sup>, l'alcavoteria, els raptos, la bestialitat, etc.<sup>22</sup>.

20. Ferran GARCIA OLIVER, «“Desafrenades e incorregibles dones”. Els monestirs femenins a la ciutat valenciana medieval» dins *Santes, monges i fetillers. Espiritualitat femenina medieval. Revista d'història medieval*, II (1991), pp. 133-156. Especialment interessant és el treball pioner de Josepa CORTÈS i Vicent PONS, «Geografia dels monestirs femenins valencians en la baixa edat mitjana», *ibid.*, pp. 77-90.

21. Algunes acompanyades d'insults als jurats, com el cas de Gabriel Navarro que «molt ultrajosamente dix tals o semblants paraules, dreçant aquelles a nosaltres: “Pel cap de Déu, no passarà molt temps que del cuyro de la squena de un dels jurats yo m faré sabates!”» (LM, g-3/22: 86 v: 1450).

22. A Pere Exarc, 12-6-1453, sobre el rapte perpetrat en la casa del noble mossèn Jacme de Pallàs, d'una fadrina anomenada Leonor de Molina, pel cavaller Pere Boira amb l'ajuda de Pere Corts i d'altres. 11-3-1457: «hun moro de Summacarcere appellat Galip se'n portà una cristiana en terra de moros, la qual féu





Virgili, Opera, Manuscrit de la Biblioteca Universitària de València.

### 2.3. Una conjuntura extraordinària. L'escapisme pessimista del Tirant lo Blanc

Una de les notícies més negatives i colpidores que per a molts marca l'inici d'una nova època fou la de la caiguda de Constantinoble en mans dels turcs el 1453. Un desastre d'una tal magnitud que permetia evocar «la profètica invasió i persecució dels infidels pagans» esmentada en el DTSM 9, i que cal situar en aquell ambient de *profetisme*. En trobem consignats els efectes i les versions orals que els supervivents feien circular arreu del món cristià en una carta dels jurats a la reina (8-1-1455), sobre la presència a València de Joan Cèsar, parent de l'emperador de Constantinoble «que se trobà en lo cars fortuÿt de la presó de la dita ciutat», la narració del qual, plena de detalls horripilants sobre pares escorxats, germans empalats o cremats vius, fills sodomitzats i

llà renegar»; 2-9-1457: Antoni lo Napolità rapta na Pasqualeta «de la casa appellada de les apenedides [...] rompent la dita casa» fugí a Tortosa en unes galeres de venecians. 23-1-1455: «hun moro de Joan Blasco, àlies del Pont, appellat Johan Díez, stant en casa sua e confiant de aquell lo dit son amo, era raptada furtivament e perdicional se n'havia portat sa muller, appellada na Catharina»; 11-7-1450, a Manuel Suau, racional: «havem fet açotar *egregie* un moro ab clau en la lengua, qui havia dit algunes paraules de Déu e de la verge Maria. Alguns foren de vot fos cremat, emperò los més vots foren fos açotat ab un clau en la lengua, e axí fon fet prestament. Cremarem sen cerimònia un altre de moro, lo qual s'és jagut ab una somera per fretura de dones».

esposes i filles captivades i violentades, degué causar un fort impacte en la imaginació popular i confirmar els presagis i planys més pessimistes. En un to que recorda el «proth dolor!» del DTSM, el capellà del Magnànim s' exclamava en el seu *Dietari*, XLII, 102:

Ho tanta dolor e pèrdua de cristiandat [...]! Los murs de la dita ciutat, fets per mans d'àngels, venir en poder de infels axí cruels! O trista cosa de cristiandat!



Virgili, Opera, Manuscrit de la Biblioteca Universitària de València.

D'altra banda i com a contrapartida, hom no deixava d'anotar d'altres senyals més positius, tals com la pau d'Itàlia que València celebrà amb molt bella cerimònia:

ço és, ab gran colp de trompetes e juglars de la ciutat e altres [...], falles e alimares, ab còpia de cohets, en la pròpia forma de la festa de sent Dionís» i sense que hi manqués «una solemne e devota processió a santa Maria de Gràcia, retent devotes gràcies a nostre senyor Déus del sant benefici de la dita pau (a Manuel Suau, 29-3-1455).

Poc després arribava la nova d'un altre esdeveniment providencial, i la ciutat, en la persona dels seus jurats, retia

gràcies e laors a nostre Senyor Déus, e a la homil verge Maria, mare sua, de tanta gràcia, honor e benefici com és stada feta a aquesta ciutat e a la nostra pròpia pàtria en la [...] electió de papa fill natural, bisbe e pastor nostre», repicant «lo

seny e totes les campanes de la seu e totes les parròquies continuament per temps de deu dies» i amb diverses processons on ocupaven un lloc preferent entre les autoritats «les magnifiques germanes e nebodes del dit sanct pare», que, com explica una altra carta missiva (al rei de Navarra, 13-5-1455) omplien de gom a gom el palau bisbal:

qui són les que habiten en lo dit palau, que són les dos germanes de nostre sant pare, i tres nebodes maridades, ab totes llurs companyies, los marits de les quals residixen en servey del dit nostre sant pare, e per aquesta rahó les dites nebodes stan en protecció e guarda d'aquelles. Entre totes són tantes que abvides caben bonament en lo dit palau.

La notícia de l'elecció al soli pontifici del cardenal-bisbe de València Alfons de Borja arribà juntament amb la del «solempne vot molt singular que féu tantost en extermini e destrucció del turch» (a Manuel Suau, 14-5-1455), amb el qual Calixt III anunciava el seu propòsit de canviar el curs de la història i de vessar la sang per «la recuperació de Constantinoble i l'extirpació de la diabòlica secta mafomètica»<sup>23</sup>. Aquest to providencialista degué crear una enorme expectació i és prou perceptible en la carta que els jurats enviaren al papa, on el secretari, fent gala del seu millor llatí, expressa una natural satisfacció per aquest fet extraordinari, degut a la inescrutable providència d'un Déu que des de tota l'eternitat havia predestinat Calixt III per ser vicari seu. Destacaré un fragment d'aquesta notable peça gratulatòria on els jurats consideren que Crist ha manifestat també la seva misericòrdia afavorint que la cruenta plaga de la costa oriental o Llevant, la guarís «*un fortíssim cabdill i un pastor sanctíssim*» sorgit de l'altre mal anomenat Llevant, o «costa occidental d'Hispània, el qual *serà el restaurador de la gran Constantinoble perduda, el conculcador i dissipador de l'infidelíssim turc*, desvergonyit enemic de Crist. O *com s'ha manifestat en això la beatitud, el mèrit, la glòria i l'honor divinals, que es fan evidents de manera claríssima en aquest presagi admirable: que vostra santetat, sibil·linament inspirada per l'Esperit Sant, haja assumit la corona apostolical al mateix temps que s'obligava a una tal obra amb un vot solemne, fruit d'una devoció meravellosa i extraordinària*» (a Calixt III, 14-5-1455)<sup>24</sup>.

23. El text llatí d'aquest vot es pot llegir en el *Dietari*, XLIV, p. 193. Remarqueu-hi la fórmula que vincula de manera prou natural la caiguda de la ciutat al càstig dels pecats: «*que in peccatis hominum exigentibus nostris temporibus occupata et eversa est*».

24. «Tanta nobis est *per inscrutabilem providenciam* summi Dei perfecte jubilacionis simul et gloriæ concessa materia [...] omnipotens Deus adeo misertus est, ut *in sua eternitate inde originem* traxisse jusserit summum thronus Ecclesiæ [...]. Ad Dei Ecclesiam nos vertentes, quantum eius misertus est Christus attendimus, nam *cum conquisata jamque verius laniata cruce defuerit, presertim in orientali plaga, ex occiduis oris Hispaniae, ex hoc nostro felicissimo emisperio valentino suscitare dignatus est ffortíssimum duces, pastorem sanctíssimum, propiciam quoque patrem, qui pervigiles escubias oberantes oves ad caulam reducat et in virtute divina per invictíssimos principes et christianíssimos filios Ecclesiam grecorum et magnam Constantiopolim deperditam restauret, impudentemque hostem Christi infidelíssimum teucrum dissipet ac conculcet. O quantum paruit Deus beatitudini vere in re hac, tum meriti, tum glorie, tum honoris, quod miro presagio apertíssime factum liquet, cum santitas vestra Spiritus Sancti sibilo inspirata, simul et apostolatus sumpserit apicem, et ad huius vero prestandam operam se solemni voto constrenxerit mira et stupenda devocio [...]*». En el *Fasciculus Temporum*, Venècia, 1479, f. 64a, trobem formulada així la impotència dels projectes hu-

La carta, i el vot, copiat en el *Dietari*, sintetitzen prou bé la idea obsessiva que va guiar el breu pontificat d'aquest papa Borja i les esperances que en aquest país hom degué formar-se davant una extraordinària conjuntura que combinava de bell nou l'existència d'un papa i d'un rei de la corona d'Aragó —recordeu la insinuació d'Eiximenis que encapçala aquestes pàgines!—, amb el domini de Nàpols i Sicília i la política mediterrània del Magnànim.

Com oblidar que Alfons aspirava a la glòria de la corona imperial grega, portava el títol de rei de Jerusalem i estenia el seu protectorat als cabdills més importants de la resistència antiturca, l'hongarès Janos Hunyadi o «compte Blanch» del *Dietari* (LV, 196), i l'albanès Jordi Castriota o Skanderbeg? Els qui han vist la llaua sepulcral del nét de Skanderbeg al valencianíssim convent de la Trinitat, on reposen també les cendres de l'esposa del Magnànim, deuen haver copsat tot d'una l'especial vinculació del Regne de València amb aquell moment històric carregat d'esperances. El profetisme d'Arnau de Vilanova, de Turmeda i de fra Joan de Rocatlada i tants d'altres, sobre el papa angèlic i el monarca de més de dos pobles que, en col·laboració amb el Preste Joan, ocuparia i convertiria tot el nord d'Àfrica, conqueriria Constantinoble i Jerusalem i assoliria el domini universal devia semblar a punt de complir-se. Semblava que la rata-penada o *vespertilió* estendria aviat les seues ales victorioses per restaurar la cristiandat. D'altra banda, com ignorar els rumors del fet que Calixt projectava que el seu nebot Pere Lluís de Borja fos l'hereu del Magnànim en la corona siciliana i de la corona imperial bizantina?<sup>25</sup> La mort, ocorreguda el 1458, dels possibles protagonistes de la profecia, el papa i el rei (i també de la dissortada reina i de Pere Lluís de Borja), degué causar un sobtat despertar a la realitat crua i nua de la guerra civil del 1458-1460. Els valencians, a canvi dels seus presents i homenatge, només arribaren a obtenir del nou papa la canonització de sant Vicent Ferrer el 1455, i el present espiritual d'unes relíquies i d'una indulgència (*Dietari*, LXIV-LXXII, 205-210) que, tot siga dit, procurà a la seu valentina abundants beneficis materials. En el *Regesto Ibérico* o del seu pontificat, hi ha, tanmateix, constància d'altres privilegis que permeten fer-se una idea de les seves devocions, preferències i contactes amb els seus conciutadans, entre els quals, i deixant de banda els consabuts exemples de nepotisme, destacaria el suport papal a certs canonges i clergues valencians perquè poguessen cursar estudis superiors, el privilegi d'usar altar portàtil concedit al secretari reial Francesc Martorell i la seva esposa Margalida de la Grua (3190), i una interessant entrada (2943) a favor d'Aldonça Martorell, vídua de Galceran de Montpalau i germana de Joanot Martorell, autor del *Tirant lo Blanc*.

La novel·la de Joanot Martorell és una història imaginada, però versemblant, feta a la mesura de la crisi històrica que li va pertocar viure. Inventà un heroi fictici que eludeix, substitueix i transforma la realitat d'acord amb els desitjos més vivament sentits

---

mans davant la mort: «Iste Calixtus vir valde senex electus fuit et continue infirmus, nec potuit zelum suum perficere quem contra thurcos concepit, impediende senio mortemque proveniente. Electus fuit 1455. Moritur 1458 ipso die sancti sexti in quo festum transfigurationis instituit anno uno elapso».

25. Segons Susane SCHÜLLER PIROLI, *Los papas Borgia Calixto III y Alejandro VI*, València, 1990, pp. 75-76.

pels seus contemporanis. Per això va fer que aquest acomplís literàriament les profecies escatològiques sobre la conversió massiva dels musulmans nord-africans en el precís moment que un possible Anticrist, Mehmet II, un genial estrateg que amenaçava Hongría amb la vista posada en Itàlia, semblava que anava executant-les en sentit contrari. Si durant els seus anys d'aprenentatge el cavaller Tirant sembla només centrar-se egoïstament en la conquesta de la *gloria bona* o *fama bonorum* fins a convertir-se en un model de la cavalleria, sabrà més tard superar aquesta recerca individual per a posar-se al servei de la república cristiana.

En la segona part del llibre, a partir de l'alliberament de Rodes i de la seua presència a Constantinoble i en el nord d'Àfrica, la figura de Tirant va adquirint una dimensió simbòlica de personificació de l'ideal de croada, fins a convertir-se en «cap de la secular potència, espasa e coltell defenedor de la santa religió crestiana» (c. 327). Si és rebut a Rodes com un altre sant Joan Baptista predecessor de Crist, a la recerca de la glòria divina (c. 108), i paga del propi peculi la redempció de captius (c. 108-109), la seua arribada triomfal a Constantinoble té ja connotacions messiàniques: «Lo poble, qui trist estava e adolorit, s'alegrà tot, que els paria que Déu los fos aparegut» (c. 116), i hom la comparará de manera simbòlica a la llum dissipadora de les tenebres, o, si voleu, al triomfal davallament de Crist, destructor de les portes de l'infern:

Aprés anà a obrir les finestres. E aparegué a totes les dames que fossen eixides de gran captivitat per ço com havia dies que eren posades en tenebres (c. 117).

Tirant, redemptor de l'imperi Grec i predestinat arreu de l'obra a ser «lo segon monarca del món», és a dir, un altre Cèsar o un Alexandre destinat a reconstruir l'antiga esplendor de l'imperi romà —recordem les lloances que els historiadors del Magnànim adreçaven al seu protector!—, evita, doncs, en les pàgines de la novel·la el tràgic desastre que la cristiandat dividida no havia sabut evitar. Més encara: durant la seva victoriosa campanya al nord d'Àfrica acompleix el vell projecte lul·lià de croada, o el que Alfons el Magnànim deia tenir i Calixt III pugnava tenaçment i vana de posar en pràctica: el d'esmicolar el poder musulmà sota l'impuls combinat de dues forces aliades convergents, les pròpies i les del misteriós rei Escariano o Jam-Jam, possible plasmació literària del Preste Joan. Això permetria la cristianització massiva de la població (c. 404).

El novel·lista valencià articula així la meravellosa salvació d'Orient gràcies a la d'Occident a través d'aquest personatge que esdevé per mèrits propis, tant a nivell privat com a nivell públic, el redemptor de la cavalleria amenaçada: «Per los vostres virtuoses actes haveu refeta la militar escola, la qual era perduda». I també l'ideal de l'imperialisme cesarista: «Jamés no pendré títol negú, tant com la vida me acompanyarà, *sinó emperador o no res*» (c. 161), lema que farà seu Cèsar Borja amb el seu famós «Aut Cæsar, aut nihil»: «O Cèsar, o res!».

Sembla que Martorell pretenia, en principi, operar una atractiva catarsi que sublimés la desfeta i transformés el natural escapisme dels lectors en simpatia i participació més o menys entusiasta, convertint la literatura en arma psicològica, en refinat substitut de l'artilleria que Mehmet havia fet servir per a destruir les muralles vene-

rables de Constantinoble. Tanmateix, al cap i a la fi, l'autor acabà víctima del negre pessimisme i del desencís del moment que li tocà viure, certament agreujat per la pròpia peripècia personal. La dallà de la mort va deixar sobtadament truncat el projecte tirantià amb la mateixa precisió tràgica que, el 1458, havia segat les vides del rei Alfons, del papa Calixt, o de Pere Lluís de Borja; havia truncat les d'Hunyadi i fra Joan de Capistrano, i destruiria, el 1461, la dels malaurats Carles de Viana i Pere de Portugal. Sembla que entre 1460 i 1465 Martorell va anar retocant de mica en mica el seu projecte inicial fins a assumir, amb una ganyota final d'ironia i d'humor, no desproveïda d'un toc ascètic i moralitzant manllevat al seu admirat Joan Roís de Corella, una actitud desil·lusionada<sup>26</sup>.

#### 2.4. *A manera d'epíleg. L'ombra de Savonarola*

Però mentre hi ha vida hi ha esperança, i de les desil·lusions i somnis fallits d'una generació brosten i es nodreixen la fe i les esperances de les generacions següents.

De la mateixa manera que sant Vicent Ferrer havia predit que Calixt III seria papa, una religiosa del monestir de la Trinitat, sor Caterina de la Muntanya, el 1456, quan Calixt encara retenia el bisbat de València, va profetitzar que el nou bisbe de València seria el seu nebot, Roderic de Borja, i naturalment així fou, com, tanmateix, no era tan difícil de preveure, puix que era ja cardenal, canonge de la Col·legiata de Xàtiva i sagristà de la Seu de València. Acumulà després d'altres bisbats, entre ells el de Cartagena (1462) i el de Mallorca (1489). Com el seu oncle, Roderic va passar bona part de la vida en càrrecs de gran responsabilitat. Va fer només un esporàdic però importantíssim viatge al seu país natal el 1472 com a legat del papa Sixt IV i vice-canceller de l'Església per a discutir el perill turc, i fou apoteòsicament rebut a València el 28 de juny, tal com anota el *Dietari* (CCLXX-VII, 368-72) i el *Libre d'Antiquitats*. El dietarista no s'està d'amollar-hi algun comentari coent: «O, si mort no y havia, quanta és la glòria present!» (p. 369) o «Lo dinar e aparell de viandes e de festa, no vol dir ni escriure, per no donar vergonya a sant Pere» (p. 370). A més de la plana major del clan Borja, el van rebre el bisbe cristopolità Jaume Pérez, O.S.A., famós escriptorista i amic de sor Isabel de Villena, a la qual va dedicar una bella *Exposició sobre el magníficat*. Aquest savi prelat i el canonge Jaume Eixarc, que va llegar la seua biblioteca a la Trinitat, on també fou sebollit en morir el 1479, degueren acompanyar Roderic en la seua visita oficial de cortesia al monestir de la Trinitat, on va retre homenatge a sor Isabel que, per la seua prosàpia, devia ser amiga de la família:

26. Vegeu Albert HAUF I VALLS, «Tirant lo Blanc: Algunes qüestions que planteja la connexió corelliana», *Actes del novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991*, I, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1993, pp. 69-116 (105-111); Ramon LLULL i el Tirant, Centre d'Estudis Teològics, Mallorca, 1992; «Artur a Constantinoble. Entorn a un curiós episodi del Tirant lo Blanc», *L'Aiguadolç. Revista de Literatura*, 12-13 (1990), pp. 12-31. Cite per la 2a ed. revisada d'Albert Hauf i Vicent Escartí, València 1992/2. Vegeu Jaume J. CHINER GIMENO, *El viure novel·lesc. Biografia de Joanot Martorell*, Alcoi, 1993.



lo cardenal e regidós entraren en lo monestir, e vist senyores monges e monestir e lur vida, lo senyor cardenal donà'ls la benedicció e acompanyà-les a Déu (p. 370).

L'altre monestir que va rebre una visita oficial fou el de Santa Clara (p. 372). El visitant entrà tot d'una en contacte amb el nou cardenal castellà Pedro Gonzalez de Mendoza, amb el qual degué aviat deixar prou embastada la política que calia seguir en la contesa per la corona castellana. Com en el cas de Casp, la influència de la diplomàcia pontificia degué ser decisiva en el vergonyós plet contra la princesa Joana, ja que Ferran i Isabel s'havien casat sense dispensa papal, amb una butlla falsificada, la qual cosa donava a Roma una carta molt important en aquell conflicte que determinaria el futur d'Espanya. Com en Casp, fou també, a la llarga, un suport malagraït. Durant aquest viatge, Roderic visità Xàtiva, per a perdre's després per sempre més en el mare-màgnum de la cort romana, on el 1492 fou elegit papa.

Format a València, però absent d'Espanya a partir dels divuit anys, el papa Alexandre VI és un personatge directament relacionat amb la cultura italiana, país amb el qual va identificar-se del tot, encara que hom no pot escatimar-li el mèrit d'haver prestigiat al màxim la llengua catalana que parlava i escrivia. Algunes de les seves cartes, en especial una de les destinades al primer duc de Gandia, traspua un moralisme molt assenyat, que recorda el to pragmàtic tan català del *Llibre de bons amonestaments* de Turmeda<sup>27</sup>.

No tinc dades suficients per a tractar d'abastar un tema tan complex i encara tan poc estudiat com el de la formació valenciana d'aquest papa, ni el de la possible influència directa que van tenir els personatges del seu entorn italià sobre la nostra cultura. Mariàngela Villalonga ha publicat de manera exemplar els poemes llatins que Jeroni Pau va dedicar a Roderic de Borja quan treballava a Roma a les seves ordres, entre 1475 i 1492. En un d'aquests poemes, Pau arriba a augurar a Roderic la tiara papal, i ens recorda els tòpics o *desiderata* tirantians del final de l'opressió turca i la conquesta de Grècia i dels Llocs Sants:

*Sunt haec magna quidem, Deus ad maiora reseruat  
 Namque decet tantum sacra tyara caput.  
 O utinam optatos liceat mihi cernere soles! [...]  
 Te duce, non oriens Turca ditone premetur;  
 Nec suberit tristi Graetia clara iugo [...]  
 Tu Iopen Gazamque simul Beritumque superbam  
 Contundens, cedet Syria tota tibi.*

27. Miquel BATLLORI, «El catalán, lengua de corte en Roma, durante los pontificados de Calixto III y Alejandro VI», ara dins *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Barcelona, 1987, pp. 61-72, i «La correspondència d'Alexandre VI, amb els seus familiars i amb els reis Catòlics» dins *V Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Saragossa 1956, II, pp. 307-313; Josep SANCHIS I SIVERA, «Algunos documentos y cartas privadas que pertenecieron al segundo duque de Gandía don Juan de Borja», *Anales del instituto general y técnico de Valencia*, València, 1919, en especial pp. 23-38.





Sasso di Pietro: Calixt III i santa Maria del Popolo protegeixen Siena, Siena, Pinacoteca Nacional.

Tòpics aquests que encara continuaran repetint-se en temps de l'emperador Carles I de Felip II.

Villalonga indica també els possibles contactes d'alguns dels poetes de parla catalana residents a Roma, com el mateix Pau, el cardenal Joan Llopis i els mallorquins Esperandeu Espanyol i Arnau de Santacília, amb el poeta i membre de l'Acadèmia Romana Paolo Pompilio, i hom ha incidit de manera superficial en el tema en un dels treballs que fins ara millor resumeixen el mecenatge cultural d'Alexandre VI i que ara per ara fan més palesa la important projecció cultural italiana de la seva figura<sup>28</sup>. Exhumar els contactes dels nostres escriptors i poetes amb la cort papal, començant per l'àmbit dels seus familiars, com el cardenal Francesc Remolins, el canonge Ginés Fira i d'altres, és una tasca que potser donaria resultats interessants. En tot cas, cal no oblidar que fou Alexandre VI qui, el 23-1-1500, va signar la butlla fundacional de la Universitat de València i que el seu nom està lligat al de la universitat romana de La Sapienza.

De la seva espiritualitat, també resulta força difícil parlar-ne, ja que hi ha qui arriba a posar en dubte que Roderic cregués en Déu i en la immortalitat de l'ànima, i ha proclamat que la seva vida «és l'antítesi de l'ideal cristià»<sup>29</sup>.

Però demanar-se «com és possible de conciliar la sensualitat i la crueltat amb la consciència de ser el pontífex suprem de l'Església» o remarcar les discrepàncies entre l'ideal i la conducta real sembla una manera més de desconèixer la mentalitat medieval, que trobà sempre la manera de conciliar el *pecca fortiter* amb la fe i el penediment, i en certa manera afavoria aquesta classe d'antítesis. I és que costa també d'entendre, per exemple, que Pietro Aretino, l'autor dels *Raggionamenti*, fos un membre de la cúria romana, com ho fou també Poggio Bracciolini. Alexandre trobà certament la manera d'acomplir tots els gests del ritual, tal com ho feien i continuaren fent-ho molts d'altres, i no trobe gens difícil de creure que era, com també s'ha dit, devotíssim de la Mare de Déu, de Santa Anna i de l'Eucaristia. Val a dir, però, que per molt exagerades que fossen les malèvoles cròniques del seu temps i les elaborades llegendes fabricades per l'enveja a l'ombra del poder o per l'inefable *odium theologicum* dels reformats de tota classe de ploma o pelatge, la impressió que causa el luxe i la simoníaca corrupció de la Roma d'Alexandre satisfà i supera amb escreix i sembla vessar la mesura de la llarga llista de tares apocalíptiques anotades per Eiximenis i sant Vicent Ferrer a la fi del segle XIV i principi del XV.

D'ací que sorgissen de bell nou profetes renovellant el missatge del càstig imminent de la corrupció clerical. El 1491 va aparèixer pels carrers de Roma un predicador ambulat profetitzant desastres i que, el 1493, sorgiria finalment —suprema ironia!— el *papa angèlic* que abandonaria el poder material i només cercaria la salut de les

28. Vegeu Jeroni PAU, *Obres*, ed. de Mariàngela VILLALONGA, 2 vols., Barcelona, 1986, II, p. 124. Veg. també p. 126 i I, pp. 69-73. De la mateixa autora podeu consultar «Una mostra de la poesia llatina quatrecentista als Països Catalans», *Estudi general* 11, Girona, 1991, pp. 51-63, i *La literatura llatina a Catalunya al segle XI*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993. També Marià CARBONELL I BUADES, «Roderic de Borja, un exemple de mecenatge renaixentista», *Afers*, 17 (1994), pp. 10-132.

29. Així Ferdinand GREGOROVIVUS, *Lucrezia Borgia. A Chapter from the Morals of the Italian Renaissance*, Londres, 1958, pp. 186-187.

ànimes. El 1492 un germà d'orde de sant Vicent Ferrer, Savonarola, va tenir dalt la trona una visió que encara ara perpetuen les medalles commemoratives de l'època: la de la venjança divina representada pel «coltell de Déu que descendia damunt la terra aviat i ràpidament». Ben mirat, una revelació no gaire diferent tant en la forma com en el contingut de la de les tres llances de nostre sant Vicent: la convicció i el rigor morals del frare eren inqüestionables. I en el to dels sermons, conservats de manera prou semblant a la dels vicentins i de textura exegetica comparable, en els quals demanava la reforma dels costums i de la cúria romana, hi detectem un dramatisme i un to profètic sovint comparables també al del dominicà valencià. La seva sinceritat i convicció semblen innegables. I el seu programa crec que resultarà familiar al nostre lector: denunciava la caiguda dels tirans i l'arribada d'un monarca vencedor que ocuparia Roma i reformaria l'Església, netejant-la amb sang i foc. Després seguiria la conversió dels infidels.

Tot això coincidí amb el passeig militar de Carles VIII de França, que havia entrat triomfalment a Itàlia amb un penó que el proclamava «enviat per Déu», al temps que trametia arreu un manifest redactat en llatí on declarava que la seva única intenció era (vet ací un altre programa també prou familiar!) la destrucció dels turcs i l'alliberament de Terra Santa. Reclamava la investidura del regne de Nàpols i el títol, implícit, d'emperador de Constantinoble. El frare va aprofitar la invasió francesa per a fer-se l'amo de Florència en nom del Senyor, i hi imposà el terror d'un fonamentalisme teocràtic que, en teoria, sospite que hauria fet caure la bava al nostre fra Eiximenis. El *Trattato circa il reggimento e governo di Firenze* del dominicà italià dona, potser, una certa idea del que hauria pogut donar de si un *Regiment de la cosa pública* redactat en lloc i circumstàncies polítiques que permetessen de posar en pràctica certes idees escampades al llarg de *Lo Crestià*. Tot plegat, fou un moment dur per al papa, que va donar proves de gran enteresa i habilitat i va esperar amb pacient sang freda —tot s'ha de dir— que el frare anàs embolicant-se més i més en l'espessa troca del seu imprudent fanatisme i de la seva supèrbia, fins a assumir el noble paper de màrtir d'unes conviccions que l'impulsaven a obeir només l'autoritat divina, al temps que negava l'obediència al papa, al qual acusava de no creure en Déu. La catarsi que anunciava i esperava no va passar d'algunes piadoses falles de signe penitencial, on hom cremava, davant la mirada astorada dels jueus i dels humanistes, llibres i objectes d'art d'un valor incalculable. Però al final també ell va acabar, en un gest heroicament exaltat i rebel, i no sabia dir si del tot inútil, abrasat per les flames.

La seva mort és, en certa manera, el resultat de la tradició apocalíptica que hem traçat ací parcialment, la lògica de la qual condemnava el papa Alexandre a assumir el rol de l'Anticrist, una figura més tard plàsticament assumida per qualsevol papa romà en els expressius gravats que feien circular els protestants alemanys. No es pot afirmar, tanmateix, que Alexandre, paradigma de la corrupció de l'Església oficial, volgués eliminar la tradició religiosa de la predicació penitencial ni que s'oposés als qui optaren pel retorn a una puresa primigènia. Per paradoxal que sembla, s'agradava d'escoltar en la seva capella els sermons més rigorosos i donà, com és sabut, la seva aprovació a la regla dels anomenats frares mínims. Però Savonarola havia anat més enllà de la crítica,

havia comès un delit de *laesa majestas*, ja que en tota teocràcia el control efectiu de la veu de la divinitat esdevé necessàriament una mera qüestió política.

Per aquelles mateixes calendes, el 1496, un metge valencià, Jeroni Torrella, publicava a València el seu *De imaginibus astrologicis*, que dedicava a Ferran el Catòlic, conqueridor de Granada, anunciant-li: «et domum sanctam Ierusalem tuo cum exercitu conquistabis, [...] et in eadem domo sancta gloriose morieris».

I el 1503, data del passament d'Alexandre VI, Cristòfor Colom, de Jamaica estant, anotava en la relació del seu quart viatge enviada als Reis Catòlics:

Jherusalem y el monte Sión a de ser redificado por mano de christiano: quién a de ser, Dios por boca del Profecta en el décimo quarto psalmo lo dixé. El abad Johachim dixo qu'este avía de salir de España.

El descobriment d'Amèrica, que Alexandre va sancionar amb butlles importants, esdevenia així un signe més de la fi dels temps! Es tracta, però, com hem provat de demostrar, més aviat d'un signe de la permanent sensació de frustració i de protesta davant les misèries humanes, que el puritanisme o l'inconformisme de totes les tendències ha convertit en arma de rebel·lia o en esperança de futura redempció. El cas de Savonarola és un dels més sonats, i ens interessa ací per la seva connexió borgiana. Inevitablement, l'anella no s'acaba amb el Borja, però és ben bé hora d'acabar. Ho faré recordant al pacient lector, com arma dissuasiva davant els actuals profetes que encara ens volen vendre la parusia de porta en porta, el vell consell —martell contundent de visionaris i de literats!— que un savi tutor dóna al Conde Niño, en el *Victorial*:

non creades falsas profezias ni ayades fiuzia en ellas [...]. Que verdad vos digo que estas cosas fueron engeniadas e sacadas por sotiles hombres e cavilosos para privar e alcanzar con los reyes e grandes señores, e ganar dellos, e tenerlos a su voluntad en aquellas vanas fiuzias, en tanto que ellos fazen de sus provechos.

E si paras mientes, como viene rey nuevo, luego fazen Merlín nuevo. Dizen que aquel rey á de pasar la mar e destruyr roda la morisma, e ganar la casa santa, e á de ser enperador. E después vemos que se faze como a Dios plaze<sup>30</sup>.

30. Lluís PASTOR, *Histoire des Papes...* París, 1911, v, pp. 359-60 i VI, livre ix, 1-50; MALLET, pp. 130-131; SCHÜLLER-PIROLI, pp. 146-157; Martí DOMÍNGUEZ, *Els Borja*, La Safor, 1985, pp. 104-109; G. SORANZO, *Il tempo di Alessandro VI papa e di Fra Girolamo Savonarola*, Milà, 1960. P. VILLARI, *La Storia di Girolamo Savonarola e dei suoi tempi*, 2 vols., Florència, 1910; J. SCHNITZER, *Savonarola*, 2 vols., Munic, 1924; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*. Princeton, 1970, i M. FERRARA, *Bibliografia Savonaroliana*. Florència, 1958. Sobre les profecies de l'època del descobriment d'Amèrica, veg. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid, 1983; J. I. SARANYANA i A. DE ZABALA, *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona, 1992; i R. RUSCONI, «Cristoforo Colombo e Giocchino da Fiore», *Florensia*, 7 (1993), pp. 905-108. Hom pot seguir la mania apocalíptica fins a avançat el segle XIX, en el llibre de M. REEVES i W. GOULD, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford, 1987. La citació del *Victorial* la prenc de la recent ed. de Rafael BELTRAN LLAVADOR, *Gutierre Díaz de Games, 'El Victorial'*, Taurus, Madrid, 1994, c. 19, p. 237.

## EL PARANY HISTORIOGRÀFIC: NOTES AL PRÒLEG DEL TIRANT

No tothom sap que la primera obra impresa en anglès, entre el 1483 i el 1485, porta el títol de *The Book of the Ordre of Chivalry or Knygthode*, i és de fet una versió del *Llibre de l'orde de cavalleria* de Ramon Llull, enllestida o feta enllestir per William Caxton a partir d'un manuscrit francès. Caxton era un bon empresari, coneixedor del mercat i dels gustos de la seva possible clientela i evidentment mai no hauria arriscat el seu incipient negoci editorial triant un llibre que el portés a la ruïna. Ben al contrari, com que volia que la seva iniciativa rutllés, s'estrenava amb un llibre que sabia que tenia la venda assegurada.

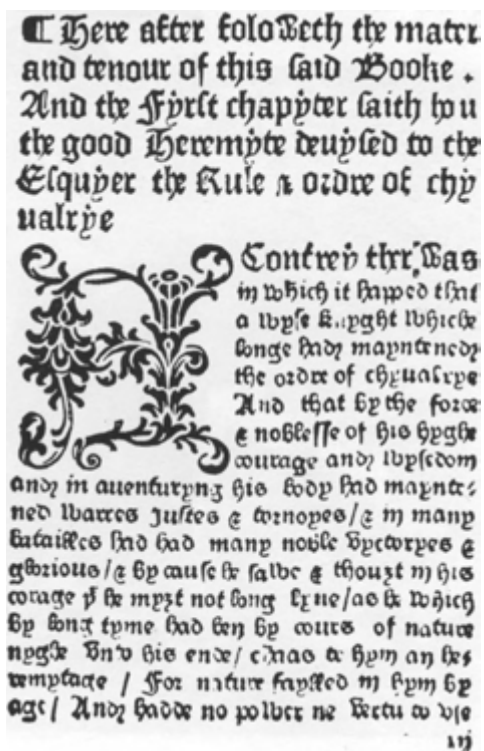
Tanmateix costa ara de creure que el llibret lul·lià fos un *best-seller* a finals del segle XV. La seva popularitat, que segons els erudits va contribuir moltíssim a fixar el concepte, ara periclitat, del *gentlemen* britànic, s'explica perquè arreu d'Europa l'aristocràcia dominant se sent amenaçada. Confrontada amb uns canvis socioeconòmics que fan trontollar el sistema tradicional, la noblesa reacciona cercant un retorn nostàlgic a un passat gloriós convertit en visió utòpica, i reprén amb desmesurat entusiasme els rituals fossilitzats de la *fn' amor* i d'una cavalleria que reinventa a la mesura de la seva riquesa i imaginació.

Si passem revista als manuscrits conservats procedents de famílies aristocràtiques, ens sobta el predomini de col·leccions miscel·lànies de textos que responen a la finalitat pragmàtica de tenir ben a mà la teoria relacionada amb aquests rituals cavallerescs: tractats d'heràldica, de normativa sobre l'ús de les armes i la reglamentació dels torneigs, de problemes legals, d'etiqueta i d'estratègia es barregen amb cròniques generals i particulars, llibres de màximes i exemples morals, etc. I és que l'home medieval apreciava la teoria precisament per allò que tenia de pràctica, i la història era una deu d'experiència reciclable, que ajudava a evitar paranys i a imitar les gestes i estratagemes dels antics.

Per això, de la mateixa manera que trobem copiat el tractat lul·lià suara esmentat, juntament amb el famós *Arbre des batailles*, o amb llibres de Christine de Pisan o de Jean de Courcy en els Mss. francesos, res no té de nou constatar que en el Ms. Old Royal, 15, E, VI del Museu Britànic —regal d'esposalles presentat a Margarida d'Anjou el 1444 o el 1445— hi podem llegir, entre altres coses, el citat *Arbre des batailles* i el *Guy de Warwick* en versió prosificada francesa. Tampoc no ens podria sorprendre massa de trobar una col·lecció que arreplegués la versió francesa del text lul·lià, el *Guy* i l'*Arbre*. Com he dit, tals compilacions eren una necessitat, que Caxton va saber detectar i aprofitar comercialment i que Joanot Martorell va tenir ben present, encara que no ho sembli a primera vista, en el seu *Tirant*. Hom acumulava, en un volum-magatzem, materials teòrics sobre un mateix tema, amb l'esperança de poder-hi trobar més tard



la informació adient. En la majoria de textos, aquesta informació era presentada d'una manera objectiva i factual difícilment compaginable amb el ritme i les exigències de la narrativa, tot i que a vegades la lliçó era impartida en forma de diàleg entre mestre i deixeble, situats molt precàriament en unes coordenades d'espai i de temps força imprecises. Només en les cròniques i en les gestes prosificades era possible d'ensopegar amb personatges, com el mateix Guy de Warwick, confrontats amb tensions i obstacles que havien de superar més o menys dramàticament, d'acord amb la intencionalitat dels autors, i impulsats per allò que sol ser el motor de qualsevol aventura: l'amor, la recerca del poder o la felicitat temporal o eterna, i la defensa d'un «ordo» moral o material que justificués la lluita èpica.



Deia Bédier, referint-se precisament a l'èpica medieval, que «al començament hi havia el camí», la ruta per on transitaven els pelegrins delerosos de venerar noves relíquies i d'escoltar proeses insòlites relacionades amb llocs i amb objectes tangibles. D'ací els contactes entre èpica i hagiografia. L'hagiografia està, com la historiografia, al servei d'una casta dominant que fabrica els herois que exigeix el seu «modus vivendi». La primera confirma el sentit transcendent de l'home (clau del poder dels «oratores» o clergat); la segona tracta, en el millor dels casos, de trobar la seva justificació en el dret que tenen els millors (que són naturalment els cavallers o «defensores») a aconseguir la

vida de la fama, «verdadero premio e galardón de los que bien e vertuosamente por ella trabajan», com bé explica Fernán Pérez del Pulgar. Conjuminar aquestes dues vides, harmonitzant, o millor dit subordinant, un codi fonamentat en l'arrogància de la força bruta amb un altre teòricament bastit damunt la renúncia ascètica i la caritat, no fou una tasca fàcil. De més verdes, tanmateix, n'havien fet madurar els teòlegs i canonistes! El que ens interessa és la manera com el sistema productor de models de conducta, les «gesta» o fets dels millors (siguin sants o cavallers, o preferiblement ambdues coses), es combina amb el desig inestroncable d'escoltar i de contar històries —el «Lust zum fabulieren» de què ens parlava Goethe—, i esdevé el principal teler de la ficció o història imaginada, mimesi i alhora substituït de la realitat.

En el cas concret del *Tirant* aquest desig de narrar és el factor determinant. Imposa un ritme tan dinàmic i incontrolable que desborda de seguida els murs, del tot medievals, d'un primer nucli historiogràfic-èpic-hagiogràfic —el *Guillem de Varoic*—, i va creant, per acumulació, nombroses estructures concèntriques entorn d'aquell nucli original. Tots els textos, mirats de prim compte, ens revelen la trama i l'entrellat del seu procés de gestació, però pocs ho fan d'una manera tan clara com el *Tirant*. Martorell, que havia pelegrinat per Anglaterra i venerat cavallerosament «in situ», tot passant per Calais, les relíquies i els mites dels Beauchamp, més tard assimilats per un altre Warwick, Richard Neville, almirall d'Anglaterra, governador de Calais i factòtum de la política anglesa, ens dona deliberadament gat per llebre. En identificar el jove deixeble de l'ermità Guillem amb un cavaller anomenat Tirant, deixant de banda altres possibles candidats històrics, com el mateix Beauchamp, o «lo bon cavaller Muntanyanegra [...], lo duc d'Atzètera [...], misser Joan Stuart [...], e molts d'altres» (c. 37), l'autor valencià substitueix la realitat històrica per una ficció que no solament ens presenta en forma de crònica, sinó que justifica precisament amb el mateix argument memorable amb què Fernán Pérez del Pulgar havia fundat la historiografia castellana moderna i sacralitzat l'*ethos* de la cavalleria oficial.

Segons l'historiador castellà, els poca-soltes («ombres de poca vergüeña»), que en comptes de narrar històries autèntiques s'adeliten en referir ficcions exagerades («más les plaze relatar cosas estrañas e maravillosas que verdaderas e çiertas»), són uns irresponsables que eliminen d'arrel qualsevol motivació heroica. En realitat —segueix argumentant F. Pérez— sense una història fidedigna i lliure de manipulacions no hi ha memòria col·lectiva perdurable, i sense memòria no hi ha fama ni té cap sentit morir per un ideal heroic<sup>1</sup>.

1. Fernán PÉREZ DE GUZMÁN, *Generaciones y semblanzas*, ed. crítica per R. B. TATE, Londres, Tamesis Books, 1965, p. 3: «Ca, pues la buena fama quanto al mundo es el verdadero premio e galardón de los que bien e vertuosament por ella trabajan, si esta fama se escribe corrupta e mintirosa, en vano por ella trabajan los maníficos reyes e príncipes en fazer guerras e conquistas e en ser justicieros e liberales [...]. Assimesmo los valientes e vertuosos cavalleros que todo su estudio es exercitarse en lealtad de sus reyes, en defensión de la patria [...], e para esto non dubdar los gastos nin temer las muertes [...] ¿qué fruto reportarian de tantos trabajos faziendo tan virtuosos abtos e tan útiles a la república, si la fama fuese a ellos negada [...]? Por çierto seguirse iha de aquí un terrible daño [...], que los que por la fama trabajan, desesperados de la aver quedarían, e se traerían de fazer obras e actos nobles e virtuosos».



Ara bé, paradoxalment Martorell també ens predica en el seu pròleg que el personatge de la seva ficció, com a espill molt clar, exemple i virtuosa doctrina, és «mereixedor d'honor, glòria e de fama», raó que l'empeny a redactar la seva «història», a fi que l'honor i glòria de Tirant no pugui «preterir per longitut de molts dies».

Aquesta enganyifa inicial podria posar-nos en guàrdia i fer-nos sospitar de les intencions de Martorell. Malgrat que les interpretacions recents on s'insisteix en l'ambigüïtat del *Tirant*, no crec que aquesta represa novel·lesca del pròleg historiogràfic tingui cap intenció irònica i molt menys paròdica. Planteja, això sí, «ab incunabilis» la necessitat de crear un personatge verídic, de carn i os, més que no un robot impecable com era el Blanquerna lul·lià, paradigma de virtuts hagiogràfiques.

Llull ja havia descobert tanmateix la importància pedagògica de transmetre el cabdal de doctrina, sobre un tema determinat acumulat en els volums-magatzem, encarnant aquesta teoria en un model exemplar; tan exemplar que esdevenia utòpic i inassequible. I la mateixa clau metodològica, associada amb la imaginació fèrtil i el plaer de contar històries, permetia a les clarisses de la Trinitat aprendre les enrevessades teories de la cristologia medieval, «cum glossa», mentre seguien encisades i embadalides, passa a passa, la història del Crist, presentat per sor Isabel de Villena com un personatge de novel·la. La màgia de la paraula i l'atractiu de la narració fan que el «documentum» o lliçó sigui dolç i agradable; però és l'existència d'un personatge paradigmàtic i exemplar allò que articula les teories abans disperses.

El mateix podem dir del *Tirant*, clarament concebut com un enorme *Doctrinal de cavalleros*, on, com especifica l'autor, s'hi conté «molt estesament lo més de tot lo dret e orde d'armes e de cavalleria», és a dir, tota la doctrina sobre el tema de la cavalleria apilonada a les *Partidas* (II, 1-25), el *De Batalla, Lo Cavaller*; el *Dotzè* d'Eiximenis i en el manuscrit que potser Martorell va veure i va convertir màgicament en vivències d'un heroi sorgit del diàleg lul·lià i presentat com a norma i guia, malgrat les flaqueses que el fan humà i tolerable. Es tracta —si no vaig errat— d'un prototipus que pot contestar i contesta les preguntes tècniques i de casuística aplicada que podria formular un cavaller amb pretensions de cortesà i d'enamorat. El llibre és un manual que també ensenya a parlar i escriure retòricament, i a tractar amb les dames. No hi val fer rialletes de conill savi cada vegada que Tirant no es comporta com un James Bond, ni acusar Carmesina de «demi-vièrge» perquè actua d'acord amb un codi amorós cortesà que difereix del que rebien a principis del segle XX les educandes del Sacré Coeur. El *De Amore*, o el *Facetus* no eren necessàriament manualets de moral cristiana!

Fernán Pérez de Guzmán declara quin fou el seu model: «Yo tomé esta invención de Guido de Colupna, aquel que trasladó la Estoria Troyana». Martorell també poà de *Les histories troyanes*, però tot i copiar parlaments i situacions, va tenir bona cura d'evitar que Carmesina fos una Medea apassionada i sense control, ni Tirant un Jason donjoanesc; ben al contrari. Però sí que sembla evident que Tirant actualitza i posa al dia les velles històries de Jason i Paris des de la perspectiva d'un cavaller autèntic del seu temps, «alter ego» de l'autor, el qual s'adelità mostrant «per historiam», exemplarment, la tesi de les *Partidas* (II, XXI), segons la qual el bon cavaller mereix arribar al pinacle de la piràmide social («puede llegar a honra de emperador, o de rey»); tesi cada

vegada més difícil de creure. A Anglaterra o a Constantinoble, Varoic, l'ermità lul·lià, i el seu deixeble supleixen les deficiències de monarques desvalguts i impotents, i refan la vella obreta de Ramon Llull, encabint-hi tot un corpus de doctrina. Martorell, però, vinculà la doctrina a les accions dels personatges, i en crear en el pròleg del seu llibre el parany de la falsa narració historiogràfica, va crear també la novel·la moderna.



«LA DAMA DE RODES»:  
TÈCNICA I «ENERGIA BOCCACCIANA»  
EN UN *NOVELLINO* DEL *TIRANT LO BLANC*

1. L'«ENERGIA BOCCACCIANA» DEL *TIRANT*. EVIDÈNCIA DE LA  
LECTURA DE LES *CENT NOVEL·LES* I *FACÈCIES* A VALÈNCIA

Joan Fuster fou, entre altres coses, «un clàssic, lector dels clàssics»<sup>1</sup>, i el seu riquíssim llegat intel·lectual, que és la seva obra, ofereix, no solament llibres i articles d'assaig escrits amb una clara voluntat d'articular de manera organitzada i sistemàtica el resultat de la seva lectura sobre un tema específic, sinó també una gran varietat de notes disperses, de comentaris deixats caure a correuita i que, potser per això mateix, passen més desapercebuts. Aquestes glosses volanderes resulten sovint ben estimulants i poden fins i tot arribar a tenir valor d'hipòtesi o d'indici ben aprofitables. No oblidem que, malgrat el seu caràcter de fruits asistemàtics dispersos al llarg del camí, són tanmateix producte de la *venatica subodoratio*, extraordinari olfacte o intuïció crítica de Fuster, afinats i exercitats durant anys i panys de contacte permanent amb els llibres, fins a assolir el savi refinament d'una vasta cultura literària.

En aquest sentit homenatge al mestre, col·lega i estimat amic Joan Fuster, tractaré d'aprofitar, centrant-lo en l'anàlisi puntual d'uns capítols estratègics molt concrets del *Tirant lo Blanc*, un d'aquests intel·ligents comentaris perduts en el dens boscatge de l'*opus* fusterià<sup>2</sup>, que recorda per la seva estimulants concisió la típica afirmació dels papers d'examen anglosaxons, destinada a ser comentada pels estudiants; és la següent: «El *Tirant* traspua una certa energia boccacciana».

Si m'hagués de sotmetre a l'escrutini d'aquesta mena de proves acadèmiques, i no és el meu cas, ja que tenint en compte la capacitat crítica dels meus lectors puc donar algunes coses per sabudes i no haig de demostrar tampoc ací que tinc apresada la lliçó, crec que començaria per tractar de delimitar l'abast i sentit de l'adjectiu «boccaccià», explicant com i per què el Boccaccio del *Filocolo*, el *Filostrato*, l'*Elegia di madonna Fiammeta* i el *Ninfale fiesolano*, tot i mantenir unes senyes d'identitat força constants, no és ben bé el mateix Boccaccio del *Decameró* que evoluciona més tard cap a la indiscriminada diatriba del *Corbaccio* fins a abocar a la crisi espiritual i al rebuig de la pròpia obra. Hauria d'aclarir després per què el Boccaccio al qual al·ludeix Fuster i el

1. Aquest treball s'ha elaborat amb el suport del projecte No. PS91-0160 de la DGICYT, dins del PSPGC. Vegeu Albert G. HAUF I VALLS, «Joan Fuster, un clàssic, lector dels clàssics», dins *Homenatge de la Universitat de València*, València, 1993, pp. 49-56.

2. Joan FUSTER, *Llibres i problemes del Renaixement*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989, p. 78.

més adequat al context de la seva citació no pot ser altre que l'autor del *Decameró*, un dels llibres de narrativa més divertits i remarcables de tots els temps, que mereix certament el qualificatiu d'«enèrgic», no solament per la gosadia d'oferir-nos una visió nua i crua d'una bigarrada realitat humana democràticament basada en la força de l'instint, sinó també per la varietat i el ritme del seu discurs intensíssim. Si el Boccaccio de la *Fiammeta* aporta una dimensió psicològica a la narrativa europea, el *Decameró* serà un dels models més dinàmics i eficients de l'art de contar històries, i res no té d'estrany que fos també un dels possibles models de Joan Martorell. De fet hom ha insinuat ja alguns possibles manlleus directes<sup>3</sup>.

Les històries del *Decameró* circularen aviat en versió catalana, juntament amb altres «novellini», i «facècies»<sup>4</sup>. Jaume Roig, que qualifica les seves «noves rimades» de «ffaçessials» (684) i demostra conèixer un amplíssim repertori d'històries morbosis-simes, denuncia entre les activitats reprovables de la seva primera dona les bullicioses reunions amb colles de «jovens sabits / ben escaltrits» (2830-1), que, entre altres divertiments, passaven el temps com els protagonistes de les cent *Novelle* boccaccianes, o sigui: gaudint del plaer social de parlar, filosofar, discutir de literatura i, en especial, de contar i d'escoltar històries divertides, que relaciona precisament amb Itàlia: «mes dir rahons / devarions / he maravelles / De Çent novelles / he Fassessies» (vv. 2861-2865)<sup>5</sup>. Francesc de B. Moll ja va insinuar que, els tertulians valencians no solament devien conèixer el text llatí del *Facietiarum Liber* de Giambattista Poggio Bracciolini, sinó que tenien a mà alguna traducció catalana d'aquestes narracions que, tot i ser artísticament molt inferiors a les més elaborades del Boccaccio, traspuen ja la mateixa irònica i enjogassada malícia d'una mentalitat clarament enfrontada a l'ètica tradicional cristiana. Participen també sovint de l'«energia» d'una desbordant sensualitat que ja apunta en el

3. Veg. molt especialment el clàssic Arturo FARINELLI, *Italia e Spagna*, I, Torí, 1929, pp. 362-369 (364), on remarca influències del *Decameró* (D), II, 4 i II, 7 en el c. 265 del *Tirant lo Blanc*; (TB); i del D. V, 2 a la descripció del naufragi que trobem en el TB, c. 299, 304, pp. 350 i 366, com també altres petites semblances disperses, com ara l'aprofitament del pròleg del D en els c. 301 i 355 del TB. Veg. Martí de RIQUER, *Aproximació al Tirant lo Blanc*, Barcelona, Quaderns Crema, 1990, pp. 190-191. Lola BADIA, *Sobre la traducció catalana del «Decameron» de 1429*, «BRABLB», 35, 1973-1974, pp. 69-101 (86-87), opina que els préstecs provenen directament del text italià i no de la versió catalana: «Ens trobem, doncs, amb uns elements tan diluïts que es fa difícil de suposar un coneixement de la versió catalana», i els limita «a la transmissió de dos temes narratius i d'alguns petits plagis». Tanmateix allò que interessa ací no són els préstecs puntuals, sinó el testimoniatge d'una lectura directa i el desig d'assimilar, tractant a més d'adaptar-lo, un model cultural tan important, amb tot el que això comporta.

4. Editat per Jaume MASSÓ I TORRENTS (ed.), *Joan Boccacci. Decameron. Traducció catalana*, Nova York, The Hispanic Society of America, 1910, i Carles RIBA, *Decameró*, 2 vol., Barcelona, «ENC», 8, 17, 1926-1928. En va donar notícia Caroline BROWN BOURLAND, *Boccaccio and the Decameron in Castilian and Catalan Literature*, «RH», 12, 1905, pp. 1-232 (25-32). Veg. Mario CASELLA, *La versione catalana del «Decameron»*, «AR», 9, 1925, pp. 383-412 i Valentí FÀBREGA I ESCATLLAR, *El «Decameró» català en la versió de 1429: la novel·la de Bernat d'Ast (II, 2)*, «ZfK» 5, 1992, pp. 39-63.

5. Cito per l'edició de Ramon MIQUEL I PLANES, 2 vol., Barcelona, Orbis, 1929-1950.

*Tirant* i serà més tard una característica de l'home renaixentista, defensor d'una nova moral eròtica basada en el dret natural a estimar<sup>6</sup>.

A l'hora d'estudiar el *Tirant* i el conjunt de la nostra literatura medieval, convé no oblidar que molts dels *novellini* o *facetiae* més escabrosos o de «pinyol vermell» no eren ignorats de la nostra gent. Si ara els desconexem és, en bona part, a causa del funcionament d'una rígida censura moral, de la qual només s'han salvat algunes narracions rimades a l'estil dels *fabliaux* i les divertides historietes inserides en la *Disputa de l'ase* turmediana, ara només conservada en francès!

No deixa de ser fascinant i divertit, però planteja també algunes qüestions interessants sobre la mera intencionalitat pedagògica de l'obra, el fet que el text català de les «facècies» del Poggio s'hagi d'exhumar i refer amb molt treball i cura, com si fos un trencaclosques, tot fent servir un vocabulari o diccionari llatí-català suposadament destinat a aprendre el llatí, és a dir a la formació humanística del jovent valencià: el *Liber Elegantiarum* (LE) de Joan Esteve, publicat a Venècia el 1489! Devem la descoberta d'aquest fet a l'admirat mestre i amic Francesc de B. Moll, el qual va apuntar ja fa temps, en una lliçó magistral en tots els sentits, la tècnica a seguir si volem recuperar un text tan desconegut com interessant. Ell ens va assenyalar el camí centrant l'atenció de manera especial en les *Facetiae* (F) 115 i 123, i oferint pistes d'algunes altres.<sup>7</sup> Em demano fins a quin punt aquestes curioses relíquies escampades ací i allà arreu del LE no tenien també la dissimulada funció de recordar i de mantenir viva, dins del clos tancat de cenacles o grupets críptics d'iniciats que podien reconstruir-la oralment, la memòria perseguida d'aquelles contarelles no massa edificants. Sigui com sigui, és evident que tals narracions circulaven en pla català i que Joan Martorell les degué llegir i sentir contar en la seva València natal, com molts d'altres valencians cultes del seu temps. No convé, doncs, continuar amagant-les sota l'estora amb l'excusa de la seva grolleria o obscenitat, ja que marquen una determinada tònica que explica gosadies posteriors, com les de certs episodis del *Tirant* que encara ara provoquen l'estupor dels més timorats.

El cert és que Moll tenia raó en escriure: «tengo la impresión de que una labor atenta de acoplamiento de las frases del Esteve llevaría a una reproducción catalana de una parte algo extensa del libro de Poggio»<sup>8</sup>. I aprofito l'avinentesa per a confirmar-ho donant a conèixer, ací *passim*, unes quantes entrades més, no indicades fins ara, del text català i llatí de les *Facetiae* (F) del Poggio, que, al mateix temps que serveixen per a

6. Francisco de B. MOLL, *El «Liber Elegantiarum»*. Lección profesada el día 9 de abril de 1959 en la Càtedra Milà y Fontanals, Barcelona, 1960, p. 51.

7. Hi ha ara un excel·lent facsímil d'aquest important llibre. Vid. Joan ESTEVE, *Liber Elegantiarum*, Venècia, Paganinus de Paganinis, 1489, amb un estudi preliminar per Germà COLON DOMÈNECH, Castelló de la Plana, Inculca, 1988 i MOLL, *El «Liber...»*, pp. 38-50.

8. *El «Liber...»*, p. 49.

delimitar el sentit del lexema «facecial» emprat per Roig, corroboren la massa oblidada hipòtesi de treball del professor Moll<sup>9</sup>.

La facècia a vegades no és altra cosa que un acudit groller. Així per exemple la F, 199, *Remedium ad frigus evitandum*, que dóna un suposat remei pràctic contra el fred:

Deya que qui s'abstenia al vespre de no anar a cagar que lu femta de denit li scalaria lo cos = *Aiebat autem quod quia abstinebat ad usu cacandi post cenam in nocte retentum stercus calefacere noctu corpus* (LE, 135, si bé ací només la part en cursiva coincideix amb l'original llatí del Poggio).

D'altres vegades, la *facetia* també es deté, amb evident delectació morbosa, en alguna anècdota de caràcter sensacionalista i curiós, com ara el següent cas mèdic, repetit en altres llocs, que registra la suposada història verídica d'un notari valencià que va demostrar l'extraordinari poder curatiu de l'acte sexual ressuscitant pràcticament la seva esposa moribunda. Correspon a la F, 112: *De viro qui uxorem aegrotam cognovit, et postea convaluit*:

Delliberà donchs jaure's ab sa muller ans que morís = *Decrevit ergo cum uxore, antequam ea expiraret, coire* (LE, 138).

Aquella decontinent axí com si lo marit nova vida o ànima li hagués mès al cors, començà de alenar = *Illa e vestigio, tanquam vir novam vitam (in) corpus vididisset (sic per indidisset!), cepit spiritum ducere* (LE, 89).

Però allò que trobem més sovint i sembla més característic del gènere «facecial» és una narració més aviat breu destinada a divertir el personal, i per això condimentada sense cap classe de manies amb la salsa d'un humor procaç que fa servir ingents quantitats de sal gruixuda i de les espècies més picants.

Vet-ne ací uns exemples que també podem reconstruir a partir de fragments sovint molt distants del llibre d'Esteve, com ara el burlesc cas del xarlatà que pregonava l'extraordinària eficàcia de les quatre parts del seu miraculós membre sexual, capaç de superar, a força de tècnica i de diners, totes les barreres estamentals de l'edat mitjana! Es tracta de la F, 161: *De veneto insano quem pharmacopola circumforaneus derisit*:

Lo meu membre és de tal natura que, fent-ho a la dona ab la primera part, los fills que concebrà seran mercaders, ab la segona cavallers, ab la tercera duchs, ab la quarta papas = *Membrum meum (per: suum) esse talis nature (per: illius esse) ut quam (per: quum) mulierem prima tantum parte cognosceret mercatores faceret; secunda milites; tertia Duces; quarta Pontifices* (LE, 224).

«E com aquells en engendrar fill cavaller treballasen, hixqué lo marit e fort empès les anques del que u feya a sa muller perquè y entràs la quarta part del membre, jurant que lo fill que exiria seria papa, crehent-se haver enganat lo companyó [...] = *Et cum illi ingignendo (gignendo), milite proniti essent (per: intenti essent)*,

9. Faig servir *The Facetiae or Jocosae Tales of Poggio* (text bilingüe llatí-anglès), 2 vol., París, 1879, rar volumet llegat a la biblioteca universitària de Cardiff pel malaguanyat italianista i amic Benn Morse. Indico dins parèntesi les correccions dels nombrosos errors d'impressió detectats en el LE.



*prosilil fatuus, et culum sesoris vehementer premens, ut quarte quoque partis beneficio uteretur: —«Per Sancta Dei Evangelia, hic erit Papa!», inquit, putans se socium defraudasse (LE, 148; F, 161).*

O el que descriu la desgraciada experiència d'aquella parella massa entusiasta de joves maridats a la qual la mare del marit, massa preocupada pels efectes nocius que la pràctica amorosa tenia per a la salut del seu fill, mantenia separats. Els següents fragments, presos de la F, 201, *De adolescentula segregata a viro*, resumeixen la consegüent i espontània reacció de la noia abandonada:

Com masa, o més de la raó, usàs ab sa muller = *Cum plus equo indulgeret matrimonio (LE, 120).*

Aquella plorant e stant trista, que la sogra li havia absentat son marit, mirant los pardals que-s cavalcaven, dix: —Anau-vos-en, que si ma sogra vos veu, vos trametrà luny! = *Illa, viri merens desiderio, coeuntes passeris conspicata. —«Abite», inquit, «ne si vos socrus conspiciat, et vos alio in diversa distrahat loca» (LE, 89).*

A la pàgina 225, del tan pintoresc, i potser per això també tan pedagògic vocabulari, Esteve ens sorprèn encapçalant la segona columna amb un inesperat ablatiu absolut, l'impacte públic del qual en una classe de joves aprenents de la llengua d'Horaci no em sé estar d'imaginar(!):

lo marit desarreçà, e girà's de l'altre costat = *Vir, demissa virga, in aliud litus revolutus est.*

La frase sintetitza, descrivint-ne el desenllaç, l'argument de la F, 231, *De adolescentula per senem maritum delusa*, on Poggio conta la reacció matinal d'un marit, empietat davant la fingida migranya d'una esposa tendral:

La qual, ben instruïda o aconsellada de les altres dones que la primera volta que son marit lo y volgués fer, que no u consentís o permetés = *Que a matronis edoc-ta, ut primo insultu nocte obsisteret viro, neque primo prolis artem (per: proelio arcem!) traderet (LE, 208).*

que li havia fet ois la nit anterior.

La donzella, vehent que el marit no la requeria = *Puella sentiens se non amplius peti (ibid.).*

i penedida d'haver escoltat tan mal consell, va despertar l'home per dir-li que ja li havia passat el mal de cap, però ell va pagar-la amb la mateixa moneda, adduint ara un mal encara més terrible i poderós: *At ego nunc doleo caudam.*

En moltíssims casos la coentor i la grolleria «facecial» augmenta, precisament, perquè expressa i vehicula l'anticlericalisme popular. D'ací ve que els clergues, especialment els frares, siguin els protagonistes de les històries més obscenes on *facetia*

equivale sovint en la pràctica a «malifeta, o decepció maliciosa». Tanmateix, no ens enganyéssim, aquesta mena de textos són una excusa per a fer petar la broma. El narrador, més que no moralitzar, sembla més aviat que admira la vitalitat i l'enginy d'una casta hipòcrita i privilegiada que aconsegueix de viure bé sense fer ni brot, a costa de l'estupidesa i de la credulitat d'altri.

Bastin uns exemples que també compilà Esteve per educar la joventut.

En el LE trobem important evidència dispersa de l'obscena malifeta burlesca d'un mendicant que, fingint tenir el dit malalt, abusà de la caritat d'una madona devota. La narra Poggio en la F, 195: *De fratre qui cognovit commatrem malitia faceta*. Arreplego els fragments detectats:

Aquell, axí com tenia pahor de dir-ho, dix: —O a mi m'an a tallar lo dit o yo l'e de tenir per algun temps dins la natura de una dona, fins atant que lo floroncho se obra = *Ille, vel admodum timidus esset, aut digitum abscindendum esse <t> (ait F), aut in naturam mulieris est (esse F) aliquamdiu tenendum, quoad ex calore vultus maceretur.*

Aquell per vergonya dix que allò se fes en loch scur = *Ille, ex verecundia, loca tenebrosa (loco tenebroso F) opus esse dixit.*

Aquell pus que fonch en lo loch scur = *Ille ubi in obscurum ventum est* (LE, 89).

També és present en el LE l'escabrosa mostra d'enginy del frare de la F, 223: *De fratre Minorum qui fecit nasum puero*. Aquesta vegada un franciscà caritatiu, amb el consentiment d'ambdós esposos, exigeix l'activa col·laboració de la dona per a corregir un suposat defecte natural d'un infant encara no nat, que ell fingeix saber profèticament que naixeria sense nas. Després d'una resoluta i repetida intervenció clerical, destinada a reparar el suposat defecte crònic, l'infant, com era d'esperar, acaba venint al món dotat d'una remarcable pinyarra!

Com no menàs les anques = *cum staret immobilis* (LE, 120).

Lo frare li demanava que menàs les anques, per ço que fregant, lo nas més s'acostàs = *Frater moveri eam jubebat, ut ex confricatione magis nasus cohereret* (LE, 225).

Però una de les històries que brinda un esplet més abundant d'entrades és la F, 232, *De reliquiis bracarum cuiusdam minoris*, que és potser la que millor palesa el sentiment d'escàndol i la crítica popular davant els abusos dels mendicants, ací representats per un confessor cepat i aprofitat que s'agradava de practicar el seu ofici en el secret de la cambra matrimonial. Tanmateix allò més remarcable d'aquesta i de semblants «facècies» és una tendència a fer riure que no perdona ningú ni s'atura davant els temes més sagrats. En aquesta ocasió les famoses bragues que el frare ha abandonat a correuita per fer-se escàpol del marit burlat són, per consell del superior del convent i a fi d'evitar el desprestigi de la religió i més infàmia al pobre banyut, convenientment acceptades, traslladades en processó, i solemnement venerades com una preciosa relíquia de sant Francesc! No sé quina importància cal donar a un pintoresc error d'im-

premta, potser intencionat del tot, on el llatí *Ex seraphinorum minorum ordine* equival a «De l'orde de frares mones» (*sic!*, LE, 141).

Sigui com sigui, trobem, com he dit, vestigis d'aquesta famosa reliquia seràfica en diverses pàgines de l'entretingut i exemplar llibre d'Esteve:

Com tothom fonch defora, féu-lo-y moltes vegades = *Cum certe abiissent solus solam, sepius cognovit* (LE, 120).

De tant gran triga lo marit concebé sospita de tant longa confessió = *Vir nonnihil suspitionis mali de tam longa suspitionis mora* (*sic!* per: *suspicans de tam longa confessionis mora* LE, 135).

Commogut o torbat de la entrada súbita, oblidà's les bragues e anà-sse'n = *Subito interventu compulsus, brachas oblitus fuit* (LE, 120).

Diu que irà allà ab solemne professó e públicament se'n portarà les bragues = *Profitetur cum processione et pompa brachasque reportaturum* (LE, 142).

Així el marit com a la muller com a tots que li venien a l'encontre, feya besar les bragues = *Tam* (per: *tum*) *viro, tum mariti* (*sic!* per: *matri*), *tum reliquis obviis exosculans brachas porrexit* (LE, 97).

Aquestes i semblants «facècies» comparteixen amb els *novellini* el tret comú d'una gran varietat temàtica, en bona part deguda a l'aprofitament eclèctic de les fonts més heterogènies. En realitat el gènere pouà en les deus pregones del folklore internacional, que combina amb temes i motius dels anteriors *exempla*, les cròniques, anècdotes i tota classe d'acudits i de fets autèntics que circulaven per via oral i escrita. Moltes de les històries seran repetides de manera més o menys extensa en altres col·leccions, d'acord amb la tècnica desenvolupada pels predicadors en reculls d'*exempla* on el tema o nucli semàntic d'una narració pot quedar reduït si convé a la simple quinta essència d'un mer enunciat, que basta i sobra com a recordatori essencial de l'entramat d'una narració prou coneguda de tothom, que d'altres compiladors presenten després d'una manera més elaborada<sup>10</sup>. Aquest procés d'embelliment i d'amplificació conscient, en

10. La tècnica la trobem ben representada en el famós *Alphabetum narrationum*, on el dominicà fra Arnau de Lieja, entre el 1297 i el 1308, va recollir més de 800 històries considerades exemplars que els predicadors podien aprofitar gràcies a unes 555 rúbriques o temes ordenats alfabèticament a fi de facilitar-ne la consulta i crear així una interessant polisèmia. D'ací provenen les col·leccions en vernacle, tals com el *Recull d'Eximplis, gestes e faules e altres lligendes ordenades per ABC...*, en català, editat per Marià AGUILÓ I FUSTER, 2 vol., Barcelona, «Biblioteca Catalana», 1881, i suara estudiat i reeditat per Josep Antoni YSERN I LAGARDA, *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet, I i II*, Barcelona, Barcino, 2004, «ENC», i l'equivalent castellà editat per John Esten KELLER, Madrid, 1960. Consulteu, a més de Rudolf SCHENDA, «Stand und Aufgaben der Exemplarforschung», dins *Fabula*, 10 (1969), pp. 69-85, el volum miscel·lani coordinat pe Jean-Claude SCHMITT, *Precher d'exemples*, París, Stock, 1985, i el volum sintètic de Clau-de BREMONT, J. LE GOFF i Jean-Claude SCHMITT, *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982. Juan-Bautista AVALLE-ARCE, «Para las fuentes del *Tirant lo Blanc*», dins *Temas hispánicos medievales*, Madrid, Gredos, 1974, pp. 233-261 (253), tot referint-se a l'aprofitament que féu Martorell d'un d'aquests exemples, en el c. 110, escriu: «En este sentido [...] ha actuado como un predicador: ha recurrido al *Libro de exemplos* para obtener uno apropiado a sus fines, y lo ha engastado en un marco mucho más amplio y coherente. El *exemplo* adquiere así causalidad y finalidad distintas, que están de acuerdo con las directrices del *Tirant* y no con las del *Libro de Clemente Sánchez*».

els millors dels casos com ara Boccaccio i els seus imitadors, esdevindrà deliberada creació literària, bella obra d'art que aprofita sàviament el potencial d'una mera anècdota puntual, esbossant ja la fisonomia física i moral d'uns personatges versemblants, delineant un ambient i fins i tot creant un diàleg àgil, de registres adequats a llurs característiques i rerefons social. Compareu, per exemple, la facècia del frare anònim que perdé les bragues citada més amunt, amb la «novel·la» III, molt més extensa, del Masuccio, on el fet s'esdevé a Catània, a casa d'un famós mestre en medicina, Rogero Campisciano, casat amb una joveneta anomenada Àgata. El frare es diu fra Nicolau de Narni i l'autor l'arriba a fer company de predicació de sant Bernardí de Siena! Detec-tem a simple vista que l'autor fila molt més prim en la descripció dels detalls que fan més versemblant el relat i que l'esquema del Poggio adquireix una deliberada complicació i una qualitat estilística inferior, però tanmateix equiparable a la del famós conte de fra Alberto (*Decameró*, 4, 2), que freqüentava la cambra d'una devota seva fent-li creure que era l'arcàngel Sant Gabriel<sup>11</sup>!

D'ací ve que sovint calgui cercar en aquests *novellini* el germen de la trama argumental de moltes novel·les i obres de teatre posteriors que els aprofiten, bé per a bastir tota una història mitjançant una sistemàtica ampliació d'un sol tema original, o bé inserint aquestes amenes narracions puntuals com a petits elements temàtics disposats estratègicament en una relació particular dins del sistema o corrent d'una «història» més llarga construïda a força d'acumulació de subtemes o episodis o motius que estimulen l'atenció del lector i esdevenen així «cràters actius» que dinamitzen i fan amena la lectura<sup>12</sup>. Aleshores l'habilitat narrativa de l'autor es manifesta en la seva capacitat de mantenir viva l'estructura literària de la narració tot lligant recíprocament els diversos caps o motius del teixit de la trama i creant i assegurant els necessaris nexes causals i temporals entre les diverses parts temàtiques o fils conductors, quan passa d'una situació a l'altra.

En aquest treball tractaré de mostrar com en l'episodi de la «Dama de Rodes» Joanot Martorell, a fi d'establir un necessari nexes causal-temporal entre dues parts temàtiques de la «història» o trama general del *Tirant* i fixar el nou espai físic de la narració, fa servir d'anella conductora una trama secundària breu que té l'autonomia narrativa i algunes de les característiques pròpies d'un «novel·lino». Aquesta narració, tot i que de fet podria ser una mera traducció d'un «novel·lino» italià preexistent originalment referit als cavallers de Rodes, sembla més aviat aprofitar, coordinant-los

11. Basta i sobra, per a saber què vull dir, enviar a l'esplèndid estudi d'Erich AUERBACH, «Fray Alberto», dins *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1979/2, pp. 194-219. Vegeu també Masuccio SALERNITANO, *Il Novellino*, ed. de Luigi STEMBRINI, a cura de Salvatore S. NIGRO, «Biblioteca Universale Rizzoli», Milà, 1990, pp. 136-148.

12. El concepte de «cràters actius» el posà en circulació Mario VARGAS LLOSA, *Lletra de batalla per Tirant lo Blanc*, Barcelona, Edicions 62, 1969, pp. 62-63, al·ludint als episodis essencials o «aquells punts en què es registra una forta concentració de vivències. *Focus ignis*, escampen un fluir d'energia envers els episodis futurs i anteriors, impregnant-los de vitalitat». Segons AVALLE-ARCE, *Para las fuentes*, p. 255: «Longitud y psicologismo son dos claros indicios de que el cuento se ha superado y estamos en vías de la novela moderna».

de manera força intel·ligent, uns motius anteriors que l'autor amplifica a la manera del Boccaccio, adaptant-los a les necessitats tècniques de la nova «situació» específica que planteja l'argument o trama narrativa general a la qual se subordina. D'ací ve que aquests capítols puguin servir molt bé de pedra de toc a l'hora d'avaluar l'habilitat tècnica i artística de l'escriptor-narrador. Abans, però, d'entrar de ple en el tema, voldria fer unes precisions prèvies sobre algunes de les causes que determinaren que l'acció de la novel·la acabés centrant-se en l'àmbit mediterrani.

## 2. UNA QÜESTIÓ ESTRUCTURAL PRÈVIA: EL CANVI D'ESPAI DE L'ACCIÓ, POSSIBLE I NATURAL GEMINACIÓ D'UN TEMA CENTRAL DEL MODEL ANGLÈS?

És massa evident que l'àmbit inicial del *Tirant lo Blanc* (TB), en la primera macroseqüència de l'obra és l'espai artúric d'ambdues Bretanyes: Gran Bretanya, on Tirant, ensinistrat en els principis teòrics lul·lians de l'orde de la cavalleria per un rei-ermità de marcada empremta hagiogràfica, accedeix també a l'ordre de la Garrotera, pretesa i molt discutible plasmació concreta d'aquell ideal teòric, i la petita Bretanya d'on ell és originari<sup>13</sup>. Ja d'antuvi és possible preguntar-se si la intenció de l'autor era, com sembla almenys a primera vista, la de crear en la figura del seu heroi una síntesi harmònica i paradigmàtica de teoria i pràctica cavalleresques, o si més aviat allò que pretenia era de fer remarcar socràticament les enormes distàncies que en realitat separaven l'una de l'altra.

En tot cas el rei-ermità ple de reminiscències lul·lianes desapareix del llibre de Martorell al final del c. 97: *E de açí avant no.s fa més menció de l'hermità* i resultà difícil de detectar, almenys a simple vista, influències directes del text del *Guy of Warwick* en els episodis posteriors.

A principi del c. 98 Tirant ja ha retornat a les seves arrels, a la petita Bretanya, on, famós i honorat entre els seus, es troba del tot disponible per emprendre qualsevol empresa cavalleresca. De fet no trigarà a entrar en acció dos capítols més avall (c. 100), esperonat per les noves que dos cavallers francesos porten a la cort del duc de Bretanya, sobre la dramàtica situació de l'illa de Rodes. El recitat dels cavallers ocupa els c. 98 (I, 158, 20) i c. 99 (I, 166, 6), i té molta importància ja que hom hi estableix una relació de causa i efecte, explicant històricament i política el trànsit de l'heroi a l'àmbit medi-

13. Veg. la important aportació de conjunt de D'Arcy Jonathan Dacre BOULTON, *The Knights of the Crown. The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe 1325-1520*, Woodbridge, The Boydell Press, 1987, c. 4, pp. 96-1966, a més de Martí de RIQUER, *Tirant lo Blanc, novela de historia y de ficción*, Barcelona, Sirmio, 1992, pp. 102-107. Pel que fa a la divisió del text en un esquema marc fàcilment assimilable pels estudiants i lectors vegeu Assumpció BERNAL, «La formació de l'heroi al «Tirant»: De l'actant al personatge. Una aproximació metodològica-didàctica», dins *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura*, IV, a cura d'Albert HAUF i Antoni FERRANDO, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991, pp. 119-145.

terrani en una primera empresa que li servirà de pont per establir útils contactes amb Sicília i assolir després, en posteriors etapes, el que serà el seu vertader objectiu vital.

Aquest objectiu, ja insinuat de manera indirecta en el «cràter o exemplum» intercalat en els c. 33-34 del TB, és evidentment, Constantinoble. Ho era també de *Guy of Warwick* (GW), possible model del TB. Ara bé, si no vaig errat, llevat del Dr. Vaeth, cap erudit nostrat s'ha pres la molèstia de llegir de manera directa el text anglès medieval del GW. El resum que en dona Riquer, és pres, i ell mateix ho diu amb l'honestedat que li és característica, del de Vaeth<sup>14</sup>. Riquer suposa que Martorell pogué conèixer un exemplar concret de la versió francesa del GW: el presentat per John Talbot a Margarida d'Anjou, reina d'Anglaterra com obsequi de noces, manuscrit que hauria servit de base a l'hora d'enllestir Martorell la seva versió-adaptació o *Guillem de Varoic*. Com que l'únic viatge documentat de Martorell a Londres fou el 1438-1439, això faria necessari un hipotètic segon viatge de Martorell a la cort anglesa, que Riquer situa cap al 1450. Però Chiner i Villalmanzo argumenten, amb bona lògica: 1) que Martorell pel que ara sabem, no estava en condicions econòmiques d'emprendre més viatges després d'haver exhaurit el patrimoni familiar amb les despeses del primer, 2) que la dedicatòria del llibre diu clarament que «la dita història e actes del Tirant» els va trobar escrits en «llengua anglesa»<sup>15</sup>. Sembla, doncs, que no podem defugir un confrontament directe amb el text anglès, exercici que fa temps que he dut a terme pel meu compte i del qual vaig exposar públicament els resultats als cursos d'estiu de Gandia del 1992. Val a dir que tot allò que més m'ha cridat l'atenció pel que toca als aspectes estructurals que voldria remarcar ací, he comprovat que ja ho va anotar Vaeth (*ibid.*, 104-111), al qual correspon doncs el mèrit d'una aportació ara massa oblidada o no tinguda en compte.

El primer punt que convé tenir present és que la part inicial del TB, la més palesament influïda pel GW, correspon al final ascèticohagiogràfic prou conegut de la novel·la anglo-normanda<sup>16</sup>. Dit d'altra manera, i com tracto d'indicar en un elemental esquema lineal, un llibre, el TB, comença allà on l'altre, el GW, acaba pràcticament:

1) GW: Constantinoble: vv. 2726 - ermità: vv. 10700 ss. / Àfrica: vv. 10788 ss.

2) TB: (GV c. 1-97) - Constantinoble (QS, c. 33-34) - Rodes - Sicília (c. 98 ss) - Constantinoble (c. 116-296) - Àfrica (c. 297-407) - Constantinoble (c. 408-471) / Epíleg (c. 487).

Fins ara hom ha insistit preferentment en les coincidències més evidents d'aquesta primera part lul·liano-hagiogràfica del TB amb el GW i GV català, oblidant-se però bastant de la resta del llibre. Això podria resultar perillós a l'hora de tractar de bastir una interpretació global sense fissures, que assumeixi la connexió semàntica de *totes les parts* del TB en comptes d'acceptar l'existència de salts temàtics que palesarien

14. Martí de RIQUER, *Aproximació al «Tirant lo Blanc»*, Barcelona, Quaderns Crema, 1990, pp. 257-261; Joseph A. VAETH, *Tirant lo Blanch: A Study of its authorship, principal sources and historical setting*, Nova York, 1918; 1966/2, pp. 97-103.

15. Jesús VILLALMANZO i Jaime CHINER, *La pluma y la espada: estudio documental sobre Joanot Martorell y su familia*, València, Ayuntamiento de Valencia, 1992, p. 73.

16. Faig servir ací l'edició anglesa medieval de J. ZUPITZA, *Guy of Warwick*, 2 vol., Londres, EETES, 25-26, 1875-1876.

una distreta estructura acumulativa fruit de la manca de planificació prèvia o de les circumstàncies canviants de la redacció. Després de llegir amb un cert deteniment el GW trobo força interessant i aprofitable, per a la comprensió global del TB i de la hipotètica intencionalitat del llibre, una opinió de Vaeth que potser permet d'entendre millor la gestació de l'obra i el lligam lògic que hi ha, malgrat tot, gràcies precisament al contrast de personatges, entre els capítols inicials on Martorell més aprofita el GV o pròpia versió del GW, i la resta del llibre.

Segons l'estudiós nord-americà, la dicotomia cavaller cristià experimentat i modèlic (Guillem de Varoïc) / cavaller jove enamorat, més problemàtic i humà (Tirant), que trobem en el TB, podria ser el resultat d'una lliure assimilació de les dues etapes vitals del model anglès:

Potser William of Warwick ocupa el lloc del William of Warwick madur, i Tirant lo Blanc el de William of Warwick jove (*Perhaps William of Warwick stands for the mature Guy of Warwick, and Tirant lo Blanc for the youthful Guy of Warwick*) (Vaeth: 104).

Jo hi afegiria, a més, que Tirant assimila no solament el paper del Guy jove, sinó potser també el d'Harrowde, el conseller lleial que, un cop mort Guy, «acaba conquerint tot el nord d'Àfrica» en un episodi no massa feliç. Però el tema requereix un espai que no tinc ací i el tractaré més extensament en una altra banda. Sigui com sigui, el fet és que Martorell actuant amb una total llibertat va capgirar l'*ordo* lògic de l'esquema original del model aprofitant-ne primer el final i després, potser, els temes i motius menys inversemblants i fantàstics que més li abelliren, d'aquell vertader cent-peus que és el GW.

En el GW el dilema plantejat al protagonista, cavaller d'humil condició, serà triar entre, d'una banda, la dona (Felice), per amor de la qual ha recorregut el món, fent de croat i percaçant honra, i de l'altra, Déu, a la vista del qual se sent finalment pecador ja que com a cavaller ha comès homicidis, emprat la violència i satisfet sempre la seva ambició i el seu orgull sota el pretext d'estimar. Guy tria Déu. I aquesta tria és de fet una conversió. Així ho deixava prou clar la crida divina en el model exemplar de la *Gesta Romanorum*: «*Guido, Guido, sicut bella sepius commisisti pro amore unius puelle, tempus est ut pro meo amore studens viriliter contra inimicos pugnare*», on l'heroi es converteix en un model de cavalleria celestial (*plurima bella pro Christi amore commiserunt*)<sup>16 bis</sup>. En aquest sentit el GW és una obra que, malgrat la seva profusa narració d'aventures, coincideix plenament, gràcies al seu final exemplar, amb el missatge lulllià del retorn a la primera intenció, cosa que explica la fusió operada per Martorell entre la conegudíssima obra anglo-normanda i el *Llibre de l'orde de cavalleria* de R. Llull, fusió que tanmateix creava necessàriament en el lector del TB unes clares expectatives d'un paral·lelisme temàtic<sup>17</sup>.

17. Veg. Albert G. HAUF I VALLS, *Ramon Llull i el «Tirant»*, Palma de Mallorca, Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 1992. He tractat d'insinuar en altres llocs que, encara que pugui semblar paradoxal i que contradiu el to lúdic, irònic i burlesc de moltes pàgines memorables com les que ara comento, no cal des-



És en el primer estadi de la seva carrera, quan el protagonista, cavaller d'humil condició, es troba a Alemanya (vv. 2713-3964; I, p. 78), que li arriba la notícia de la situació dramàtica de l'imperi oriental. Vet ací la meua improvisada versió dels fragments més interessants del text anglès medieval (vv. 2713-2740):

Un dia que Guy cavalcava / caçant a la vora del mar, / va veure una nau que arribava. / Va anar prestament allà / i va inquirir què feien, / d'on eren, / què cercaven / de quin país venien / i quines mercaderies portaven. / Va contestar un mariner / que superava els altres en eloqüència / i va dir: —Venim de la noble terra de Constantinoble. / Som mercaders d'aquella ciutat, / expulsats d'aquell país. / El ric soldà de Sisa (Icònia), / —que no té cura d'honorar Déu— / quinze reis pagans / i seixanta almiralls, / poc més poc menys, / han assetjat l'emperador / amb molts cavallers i gran força. / Ja no resta en aquell país / castell, torre ni ciutat / que no hagi estat cremada i del tot destruïda, / i l'emperador i tots els seus / han anat a Constantinoble / a defensar la ciutat i els seus vassalls, / que lluiten amb els sarraïns / que cada dia els ataquen.

Guy demana consell a Harrowde i decideix (v. 2761): «*A Constantinoble hem d'anar, / per allà ajudar l'emperador*» (v. 2761-2). Parteix «amb cent cavallers» i passen amb bon vent la mar (vv. 2775-66). Són rebuts molt bé per l'emperador, que ja té notícies de la fama de Guy: «Guy de Warwick, sies benvingut, / en tot el món no hi ha ningú com tu. / La teva fama m'arriba / de molts països diversos» (vv. 2785-2788). L'emperador els explica la terrible situació i promet que si Guy l'ajuda a recuperar l'imperi: «et donaré la meua filla estimada / i totes les meves terres, lluny i a prop» (v. 2801). Guy contesta: «Us serviré nit i dia / fidel a la cavalleria» (vv. 2805-2806), i aviat mostra el seu valor lluitant contra l'almirall Coldran, el «que assassinà el fill de l'emperador» (v. 2827). Un cop conquerida la terra l'emperador vol complir la promesa

---

cartar una possible lectura pessimista, moral i exemplar del conjunt de l'obra, tant si la considerem inacabada (en aquest cas sempre seria possible assumir un final que tancara el cercle lullianament, com en el GW), com si la considerem de principi a final producte acabat i sorgit de les mans d'un únic autor. Aleshores tampoc no podem evitar de tenir en compte aquesta important connexió lulliana inicial, ni desconèixer la possibilitat que Martorell conegués «tot» el *Guy de Warwycke* encara que només n'hagués traduït la part final, i que també tenia davant l'obra de Rois de Corella i d'Eiximenis. Naturalment allò important no seria aquest mer coneixement passiu sinó l'ús pràctic que en fa en la novel·la mateixa, especialment quan tracta el tema de la fortuna, en el desenllaç final i els llocs on procura reconduir el text cap als valors espirituals i morals. Al que ja he insinuat socràticament sobre el tema a *Artur a Constantinoble. Entorn a un curiós episodi del Tirant lo Blanc*, dins «L'Aiguadolç, Revista de Literatura» 12-13: «Dossier Homenatge al *Tirant lo Blanc*» (1990), pp. 13-31 (en especial 21-30) i «*Tirant lo Blanc*: Algunes qüestions que planteja la connexió corelliana» dins *Actes del IX Col·loqui Internacional de l'AILLC*, Abadia de Montserrat, 1993, pp. 69-116. Vull afegir-hi aquest interessant «caveat» de Francesc EIXIMENIS, *Dotzè*, II, c. 102, València, Llabert Palmart, 15 de març 1484, sobre la fortuna cavalleresca especialment aplicable al nostre heroi: «no és al món constil·lació naturalment possible qui puja fer l'om generalment fortunat per tot lo cors de sa vida, ans si prospera en son començament, la fi és improsporada. E açò prova per infinits nobles cavallers qui foren en lur vida fort fortunats en fets d'armes, e morien fort lejanament, axí com Nemroth, Hércules, Zoroastes, Héctor, Cirus, Pompeius, Alexander Magnus, Anibal, Rotlandus, Juli César, Judes Machabeu, e infinits altres, qui tots hagueren grans fortunes e a la fi foren lejanament infortunats». Subratllo tots aquells models de cavalleria esmentats en el Pròleg del TB, Albert HAUF i Vicent ESCARTI (eds.), València, Conselleria de Cultura, 1992/2, pp. 3; 21-25).

de casar l'heroi amb la filla, cedint-li tot l'imperi (vv. 3927-3957), però en el moment precis que el bisbe porta els anells, Guy recorda la seva estimada Felice (3959-3965), i abandona Grècia per retornar al seu país on, després de casar-se amb Felice, l'abandonarà també per pelegrinar i fer després vida ermitana!

Resumint molt, els motius més importants que coincideixen amb els del TB que hom pot extreure d'aquesta breu sinopsi són:

a) Amor-passió d'un cavaller d'humil estament per una dama arrogant de condició superior;

b) recerca d'aventures a l'estranger per a guanyar prestigi i satisfer l'ambició de poder, i consecució d'aquest amor havent superat la barrera estamental;

c) arriben noves que l'emperador de Constantinoble ha perdut l'imperi i es troba assetjat i a punt de perdre la capital;

d) l'heroi va tot d'una amb cent cavallers a socórrer l'emperador;

e) després de vèncer els enemics i de provar el seu valor i capacitat d'estrateg hom encomana a Guy la defensa de Constantinoble;

f) l'emperador, que ha perdut un fill, vol premiar l'heroi amb la mà de la seva filla, la qual té un pretendent que esdevindrà enemic aferrissat de Guy i caldrà eliminar;

g) quan el casament està a punt de celebrar-se, Guy recorda la seva primera estimada i retorna a Anglaterra per casar-se;

h) un cop casat actua com sant Aleix, deixa la dona per anar a Jerusalem i retorna i es fa ermità (etcètera: coneguda coincidència amb TB).

Com podem veure, algunes de les coincidències amb el *Tirant lo Blanc* són més aviat genèriques. D'altres, que he subratllat, són més colpidores i no es limiten a h) El motiu que ara més interessa el nostre argument és el c) Es tracta, no cal dir-ho, d'una constant literària del gènere èpic i novel·lesc medieval, i no tan medieval, relacionat amb el tema de la croada o «conquesta d'ultramar», però d'una dramàtica actualitat el 1460-1465, període de la redacció del TB. Martorell va copsar, òbviament, el renovellat interès d'aquella vella temàtica i la va tornar a posar en circulació<sup>18</sup>.

Però en el text de Martorell el mateix motiu («acceptació d'un requeriment») del cavaller «fidel a la cavalleria» que respon sense dilació i amb entusiasme a la urgent crida de la cristiandat amenaçada, genera situacions o seqüències diferents: la primera crida o missatge dels cavallers francesos porta Tirant a Rodes (c. 98: S3<sup>1b</sup>); la segona (c. 115-116: S3<sup>2</sup>), a Constantinoble.

18. Vegeu Luciana STEGAGNO PICCHIO, «Fortuna iberica di un topos letterario: La corte di Costantinopoli dal "Cligès" al "Palmerin de Olivia"», dins *Studi sul Palmerin de Olvia, III, Saggi e ricerche*, Pisa, 1966, pp. 99-136 (p. 109). Ja he contestat en la nota precedent a l'objecció que li fa AVALLE-ARCE, *Para las fuentes*, p. 236, n. 8: «Pero esto, precisamente [o sigui el tòpic "caballero occidental salva a Constantinopla y casa con la hija del Emperador"]», es lo que no está en el Guillem de Vâroic, obra del propio Joanot Martorell [...] y fuente del Tirant». El fet que Martorell no traduí tot el GW no elimina la possible influència d'una lectura més completa d'aquell text, que és evident que coneixia.

D'aquestes dues seqüències, la segona és la més directament inspirada en el vell GW, i de fet en la «letra tramesa per lo emperador de Constantinoble al rey de Cicília» (TB, c. 115; I, 221, 11-12, 14, 20-22) hi trobem motius i referències, com ara: 1) «lo soldà [...] ab gran poder [...] han-nos pres la major part de nostra senyoria»; 2) «la gran pèrdua... de ciutats, viles e castells»; 3) «han-me mort [...] lo meu fill primogènit»; 4) i l'al·lusió a la fama de l'heroi, del tot coincidents amb els que he subratllat més amunt en la versió del GW.

Martorell lliga, doncs, sàviament ambdues parts de la divisió d'aquest mateix motiu, subordinant la primera, Rodes, a la segona, Constantinoble. Com bé recorda l'emperador de Constantinoble en l'esmentada carta, l'enemic és el mateix i una cosa porta a l'altra. Si sol·licita l'ajuda de Tirant, és, però, perquè li ha arribat la fama de l'heroi, i molt especialment del «que ha fet al gran mestre de Rodes, com lo ha deliurat ab tota sa religió del soldà, amb tot lo seu poder —qui ara son ací» (25-27).

L'entrada de l'heroi dins l'espai mediterrani sembla produir-se, doncs, en bona part per mimesi d'un motiu bàsic de la trama argumental del GW, però Martorell trià escalonar psicològicament i dramàticament l'acció, amb què crea un precedent que permet afegir un seguit d'episodis previs que justifiquen el renom de Tirant, com almirall i estrateg, i li donen de pas la possibilitat d'establir relacions i útils aliances amb tots els representats dels poders fàctics de la Mediterrània —França, Sicília i els cavallers de Rodes—, contactes que li resultaran després molt útils en el moment final i definitiu de la seva total reconquesta de l'imperi de Justinia (veg. c. 452, II, 517, i c. 465, II, 543).

Des del punt de vista narratiu i de l'evolució del personatge la geminació del motiu és, doncs, una idea excel·lent que permet una vastíssima ampliació de la trama argumental. Però una vegada més aquesta ampliació respon també a l'òbvia i sàvia intencionalitat de referir la trama novel·lesca a un rerefons històric d'una candent actualitat, com ara l'històric setge de Rodes del 1444, i subratllar també de pas la interconnexió estratègica entre aquest setge, la guerra balcànica i la conquesta de Constantinoble. Tirant, cavaller de la Garrotera, respon cada vegada tal com en teoria hauria hagut de respondre sempre per principi un cavaller cristià a la crida de la croada contra l'infidel, i en això es distingeix de molts altres de superior estament (c. 116, I: pp. 223-10). La ironia i la possible càrrega crítica rau en el fet que reacciona modèlicament però també utòpicament si tenim en compte la vertadera reacció de la cavalleria europea i dels cavallers de la Garrotera històrics de carn i os, començant potser pel seu propi rei, davant les desesperades crides del papa i de l'emperador bizantí, crides que els monarques europeus escoltaren amb orelles de cònsol, com sentir ploure.

Tanmateix, Martorell comptava amb un precedent històric important, exhumat ja fa temps per Marinesco, en la crònica borgonyona de Jehan de Wavrin publicada dins del *Recueil des Croniques d'Engleterre*, d'uns cavallers que representen l'excepció que confirma la regla del desinterès general: el mateix Jehan de Wavrin i Geoffroy de

Thoisys enviats pel «cristianíssim» Felip de Borgonya a la defensa de Constantinoble a requesta del papa i de l'emperador<sup>19</sup>.

A Catalunya i a València segurament tothom havia seguit fil per randa les incidències del setge de Rodes, la millor descripció conservada dels qual és, com se sap, la de Francesc Ferrer<sup>20</sup>. No repetiré ací les explicacions de Marinesco. Voldria tanmateix indicar que la flotilla del De Thoisy va arribar a Rodes abans que la del soldà, que es trobava ancorada a Castellorizzo (després reconstruït pels catalans sota el nom prou

19. Allò millor, com sempre, és llegir directament el text de l'esmentada crònica, que cito per l'ed. de William HARDY i E.L.C.P. HARDY, «Recueil des Chroniques et Anciennes Istories de la Grant Bretagne a present nomme Engleterre, par Jehan de Wavrin», dins *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, v, Londres, 1891, VI, I, c. 11, pp. 32-38. Sobre aquesta expedició consulteu N. IORGA, *Les aventures «sarrasins» des Français de Bourgogne au XVe siècle*, dins Constantin MARINESCO (ed.), *Mélanges d'Histoire Générale*, Cluj, 1927, pp. 9-56, i Henri TAPAREL, «Une figure de la croisade bourguignonne au XVe siècle», dins *Le Moyen Age. Revue d'Histoire et de Philologie*, 94, I (1980), pp. 381-393. Segons ens informa aquest autor, Geoffroy va preparar un projecte per a la reconquesta de Constantinoble on recomanava «d'engager des navires catalans aux ordres de Bernard de Vilamari» (p. 392). Deven també a Constantin MARINESCO, *Du Nouveau sur «Tirant lo Blanc»*, «ER», 4 (1953-1954), pp. 137-203, que donés a conèixer entre nosaltres els fragments més interessants de la crònica de Wavrin, igual com l'estudi d'importants concomitancies que fan pensar en l'aprofitament de fets històrics en el TB. D'altres importants treballs del mateix autor com ara *Alphonso V, roi d'Aragon et de Naples, et l'Albanie de Scandenberg*, dins *Mélanges de l'Ecole Roumaine en France*, París, 1923, pp. 7-135, i en especial el seu *La politique orientale d'Alfonse V d'Aragon, Roi de Naples (1416-1458)*, Barcelona, IEC, no distribuït, 256 pp., proven que el rei d'Aragó, protector oficial dels cavallers joanites, no solament aspirava al control d'Albània i de Rodes, base de la seva projectada croada contra Egipte, sinó també a l'imperi de Constantinoble. Del mateix autor llegiu encara *L'Îlle de Rhodes au XVe. siècle, et l'Ordre de Saint Jean de Jérusalem d'après des documents inédits*, dins *Miscellanea Giovanni Mercati*, v, «Studi e Testi» 125, Ciutat del Vaticà, 1946, pp. 382-402, en especial p. 386: «En tout cas, Genes considerait à ce moment l'ordre de Saint Jean comme étant l'allié du roi d'Aragon et ne lui épargnait pas les menaces». Malgrat això, quan el 1444 l'illa es va trobar en perill «seul répondit le duc Philippe de Bourgogne [...]». Le roi d'Aragon, retenu, comme d'habitude, par ses affaires d'Italie et montrant pour la croisade un zèle qui était loin d'égalier celui du duc Philippe, ne participa guère à la défense de Rhodes en 1444. Il ordonna cependant aux Catalans naviguant dans le Levant d'approvisionner l'île des chevaliers. D'autre part, le grand maître prit en solde huit galères étrangères dont quatre appartenaient à des corsaires catalans et une cinquième à un Sicilien» (*ibid.*, pp. 388-389). Afirmacions que coincideixen amb el testimoni de la crònica del de Wavrin. En canvi Anthony LUTTRELL, «Aragoneses y catalanes en Rodas 1350-1430», dins *The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West 1291-1444. Collected Studies*, Londres, Variorum reprints, 1978, pp. 383-390, destaca la importància de l'ajuda aragonesa, referint-se específicament al tinent del mestre, fra Joan de Vilagut, a comerciants com Miquel Ros, i a la presència de corsaris com el valencià Jaume de Vilaragut i del mallorquí Ferrer Beltran i d'altres. Segons aquest autor els genovesos veien amb mals ulls la influència catalana: «los genoveses protestaron contra todo aumento del poder de los catalanes en Rodas, y se transparentó el proyecto de Alfonso de apoderarse de las riquezas de la Orden para financiar un ataque contra los genoveses... el rey planeaba usar Rodas como base de su proyectada cruzada contra Egipto». RIQUER (1992), pp. 108-113, crida l'atenció sobre el significatiu detall que «en todo el TB no hay ni la menor referencia al ducado de Borgoña, centro indiscutible de la brillantez caballeresca, ni a la orden del Toisón de Oro», i fa notar molt oportunament que el mateix duc de Borgonya serà una de les víctimes del Tirant (c. 72-73) i que no s'esmenta per a res la presència de catalans, com ara Francesc Ferrer, en la defensa de l'illa. Tot plegat «se trata de una actitud de Martorell forzosamente intencionada» (p. 112).

20. «Romans de l'armada del soldà contra Rodes», dins Francesc FERRER, *Obra completa*, ed. de Jaume AUFERIL, Barcelona, «ENC», 128, 1989, pp. 264-268. També Kenneth M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571): II The Fifteenth Century*, Filadèlfia, The American Philosophical Society, 1978, p. 87.

significatiu de «Castell Alfonsí»), i que allò narrat per Wavrin no coincideix massa amb la interessant descripció novel·lada de la ruptura del setge per la nau de Tirant (c. 104; I, 181-182), que en canvi sí que casualment s'acosta moltíssim més a un episodi del segon setge del 1480 descrit per Roca<sup>21</sup>. Aquest fet d'armes devia ser molt conegut a València poc abans de publicar-se el TB, ja que anava lligat al nom i les armes de dues conegudes famílies locals, que per cert reberen el privilegi de portar la creu blanca dels cavallers joanites. Vet-lo ací:

Luis Pexon y Francisco Pastor, ambos valencianos y personas muy valerosas como lo mostraron en este viaje que hicieron desde Nápoles *por sólo socorrer la cercada ciudad* [...]. *La una nao* por ser más velera o quizá de más valientes y determinados soldados *atravesó por medio de la armada turquesa que por vedarle la entrada del puerto se le era puesta delante saludándole con muchos cañonazos*, per a pesar de sus saluciones [...] *passó adelante y surrgió en salvo, lo qual fue rescibido del mestre y de todos los cercados con mucha alegría y fiesta* [...]. *Los enemigos en viendo tan gran socorro* a los cercados perdieron la esperanza.

Però allò que sí fa remarcar constantment la crònica de Wavrin, i també Martorell mateix —no oblidem que Tirant *no és un cavaller català sinó bretó*—, és el caràcter desinteressat dels vertaders croats, que no accepten cap recompensa pecuniària, cosa que contrasta amb la conducta totalment mercenària dels *castellans (sic!) del rei d'Aragó* (Vilaragut?), els quals, segons narra Wavrin, haurien exigit quantitats exorbitants de diners, que sabien que el gran mestre no els podia pagar, a fi de tenir una excusa per a fugir, i només col·laboraren en la defensa a causa del bon exemple dels borgonyons<sup>22</sup>. La citada crònica incideix també en el vergonyós comportament dels venecians i genovesos. La hipocresia i malvestat dels darrers queda prou palesa quan Wavrin explica, pàgines més enllà, coincidint en això amb moltes altres fonts de l'època, de quina oprobiosa manera les naus genoveses proveïen els turcs a canvi de diners, fent semblant que pescaven (*ibid.*, pp. 46-47).

Wavrin explica també fil per randa (*ibid.*, pp. 48-49), que si els turcs van passar finalment l'estret del Bòsfor, fou gràcies a l'actiu i execrable suport dels genovesos. Roca dóna també detalls molt concrets: *Fueron contentos con que les pagasse un ducado por persona y assí en un día y una noche passaron los descomulgados ginoveses cien mil turcos sin poderles impedir los nuestros el desembarcar*<sup>23</sup>. Aquesta gran traïció, que

21. Vid. Vicente ROCA, *Historia en la qual se trata de la origen y guerras que han tenido los turcos, desde su comienzo hasta nuestros tiempos...*, València, 1556, però al colofó: 1555, ff. 86-86 v.

22. VI, I, 11-12, pp. 34-35: «si les fist advertir quil y avoit deux ou trois gallees de Castellans quy estoient au roy d'Arragon, et plusieurs autres navires et sauldoyers de diverses nations, lesquelz demandoient au gran maistre si grans guages que merveilles, poruquoy il sambloit audit gran maistre et aux religieus que *lexcessive grandeur des sauldees quilz demandoient estoit par paour quilz avoient, car ilz scavoient bien que ledit gran maistre ne leur pourroit fournir si grant pecune*».

23. ROCA, f. 42. Cf. amb TAPAREL, *loc. cit.*, pàg. 387 i amb SETTON, *ibid.*, p. 89, on en la n. 29 esmenta una expressiva carta d'Aeneas Sylvius Piccolomini al bisbe de Passau, escrita el 28 d'octubre del 1445, on llegim: «*magnus Teucer [...] non sine magna Januensium infamia in Europam venit*».

causà la caiguda de Constantinoble, no passà desapercibuda de Martorell, que l'aprofita en el TB, de la mateixa manera que aprofita qualsevol avinentesa per a manifestar arreu el seu menyspreu contra els genovesos, exemple extremat d'un mercantilisme sense ànima. Crítica, ben mirat tendenciosa, si tenim en compte que venecians i catalans tampoc no miraven prim a l'hora de fer negoci, i que el fonament econòmic dels cavallers de Rodes era la pirateria i el comerç d'esclaus. Sigui com sigui, els genovesos en el TB són, després dels turcs, les grans «*bêtes noires*» de la narració, i mereixen els pitjors qualificatius: gent dolenta si n'hi ha, mals cristians capaços de deixar com a penyora l'hòstia consagrada, i de cometre per diners qualsevol malvestat i traïció.

I en pocs llocs sintetitza millor el valencià aquest sentiment de pregoníssima antipatia contra els genovesos excomunicats i traïdors com en el «novellino» o història de la dama de Rodes.

### 3. LA HISTÒRIA DE LA DAMA DE RODES. ESTRUCTURA I ELEMENTS

#### 3.1. La introducció o preàmbul

La història, presentada en forma de narració indirecta, comença amb un «preàmbul» força factual i concís (I, p. 158; 21-33). La presència dels joanites a Rodes mobilitza el *soldà d'Alcayre*, mobilització que comporta de manera automàtica la dels interessos comercials genovesos. La República decideix d'anticipar-se a la conquesta musulmana i organitza un cop de mà preventiu que li proporcioni el control del «port e bona retreta» de Rodes. El Consell delibera i posa en pràctica l'estratègia següent:

a) Armen 27 *naus de molta gent e bona* (*ibid.*, 34).

b) Les envien a Rodes en petites flotilles o grups de tres a cinc vaixells, en intervals espaiats d'uns quinze dies, fins que totes se situen davant l'objectiu.

Remarquem el caràcter secret de l'operació, preparada amb una cautela que hom considera traïdoria: «*fengien* portar mercaderies a Alexandria o Berut»<sup>24</sup>. I un detall molt important que encara agreuja més aquesta malifeta i hi dona unes connotacions religioses que pressuposen l'automàtica comparació amb la màxima perfídia de la història del cristianisme: la de Judes. Noteu la premeditació amb què tal concentració de forces s'organitza «a la entrada de la *quaresma*», de manera que els preparatius s'acaben «lo dia de *Rams*» i culminen quan hom entra en acció, precisament els dies de màxima denotació de la Setmana Santa cristiana: «acostant-se lo Divendres Sanct, totes les naus foren dins lo port de Rodes, *sperant lo Divendres Sanct*».

24. Entre les «cauteles» que el mestre Eiximenis recomana als qui combaten per mar hi figura aquesta, practicada pel rei Pere (i que explica en el c. 254): «La setena és fer secretament sos affers. Axí com si entens a córrer en Barberia, da veu que vas en Flanders, o en Xipre, en guisa que aquells contra qui entens a venir no sàpnen res fins que t'vegen» (*Dotzè de lo Crestià*, II, c. 333).

En aquest punt el cavaller narrador, coincidint amb Martorell, introdueix a tall d'incís una importantíssima glossa que és en certa manera el motiu clau de l'estratagemma:

- c) com en aquell dia dins lo castell tenen moltes reliquies e qui y hou aquell dia lo divinal offici guanya indulgència plenària a pena e culpa per molts papés atorçada. *Entre les altres reliquies tenen una spina de la corona de Jhesucrist, e aquella spina, en aquell hora que la y posaren al cap, floreix, e stà florida fins en aquella hora que Jhesucrist reté l'esperit.* Aquella spina és de junch marí, e és de aquelles que li entraven dins lo cap e li tocaren al cervell. *E cascun Divendres Sant la mostren e la tenen a vista de tothom* (c. 98; I, p. 159, 6-15).

Amb aquest comentari Martorell deixa ben clar en el preàmbul d'aquesta petita història que el nucli central n'és:

c') l'aprofitament d'un acte litúrgic o de culte oficial costumari, repetit cíclicament cada any i per això previsible. Els genovesos actuen sense escrúpols religiosos «sabent la pràctica del mestre de Rodes e de sa religió», i a causa d'aquest abús reben el qualificatiu de «mals crestians» (*ibid.*, 16).

d) Aquella primera traïció, que facilita l'arribada i fàcil accés a la ciutat-fortalesa, ve complementada per una segona, consumada des de dins per dos cavallers genovesos del mateix orde que també assumeixen el paper de Judes. Són ells qui inutilitzen les armes més efectives de la guarnició: «prengueren totes les nous de les ballestes e posaren-n'í d'altres que eren de sabó blanch e de formatge» (*ibid.*, 18-19).

Arribats en aquest punt el narrador, que havia aconseguit ja de moure la curiositat del lector o oient, comet la indiscreció d'avançar el resultat final, tanmateix previsible, de la història, mitjançant un segon i més oportú comentari: «E lo mestre e tota sa religió no y agueren jamés pensat, ans certament los agueren tots presos e morts» (p. 159; 20-21).

Però l'ús repetit del condicional «agueren» té l'efecte de centrar l'atenció en les circumstàncies concretes que van evitar el desastre, ja que exigeix el complement, la premissa o explicació equivalent a un «si no fóra estat per...», que de fet ens introdueix en el centre de la narració, que és la part més assimilable a un «novellino», tant per la formulació com per la picardia i «energia» boccacciana del relat.

Val a dir, tanmateix, que l'encapçalament d'aquesta segona part no és gens «boccaccià», ja que Boccaccio no sol perdre el temps sermonejant, sinó més aviat «reminiscent» dels reculls d'*exempla* temàtics destinats a provar un punt moral. En aquest cas el tema, «(Mas) Nostre Senyor algunes veguades permet algun gran peccat per major benefici», podria pressuposar-ne un altre de llatí, com ara: «Deus mala permittit, ut veniant bona», o similar. Això fa pensar de seguida en el possible aprofitament d'un material exemplar que ha rebut un tractament més elaborat i modern gràcies a una positiva influència italiana.



### 3.2. *El nucli boccaccià de la historia*

Allò que jo anomenaria el «nucli boccaccià» més divertit de la història l'integren, doncs, les pàgines 159, 22-36, 160 i 161, que descriuen un estimulants cas d'espionatge amorós. Remeto per raons d'espai a la lectura prèvia del text que seria massa enutjós de copiar sencer aquí.

El narrador situa ràpidament i presenta amb fluïdesa els tres personatges principals, amb un estil que, com farà remarcar *passim*, recorda sovint bastant les fórmules i l'estil característics dels *novellini* italians. El caràcter central és una anònima «galant dama, la qual per la sua molta bellea, de molts cavallers de l'orde era festejada, e, per la molta virtut sua, negú no tenia res en ella. Aquesta dama, al parer de les gents, se mostrava de honestat excelsa» (159; 23-27. Cf.: «nella citta fu una gentil donna di belleza ornata e di costumi», D, 3, 3; I, p. 204). En un cantó del triangle hi tenim un d'aquells nombrosos frares joanites que admiraven i pretenien la bella: un tal «frare Simó de Far, natural del regne de Navarra», i a l'altre «un scrivà de la nau del capità dels genovesos» que tot d'una que eixí a terra «seguí's que [...] véu la gentil dama e enamorà's d'ella». (Cf. amb: «Avenne che un giovanne [...], veggendo questa Petronella e placendogli molto, s'innamorò di lei», D, 6, 2; II, p. 465; «veggendo la giovane [...], di lei fieramente s'innamorò», D, 4, 4; I, p. 371.)

La clau irònica és perceptible de seguida en l'associació de «molta bellea» amb «molta virtut», quan els fet comproven aviat que «l'honestat excelsa» de la senyora era, com sol ser costumari en aquesta mena de relats, un simple miratge. També detectem un ambient de tolerància i de llibertat en qüestions d'amor, introduït per adjectius com «galant» i «gentil». Molts dels frares hospitalers, per exemple, malgrat els seus vots, estan enamorats, però el narrador fa remarcar que, potser per un error de perspectiva cavalleresca causat per l'excessiva idealització de la *fin'amor*, algun d'ells no havia copsat encara la lliçó que la majoria dels autors dels «novellini» tracten d'impartir, sobre la venalitat intrínseca de les «galants» dones. En canvi el genovès, que a més de genovès era escrivà, és a dir trefolla, enredaire i home de món eminentment avesat a anar al gra, va tot d'una a la seva i no perd el temps en contemplacions. Després d'una preparació artillera d'uns compliments que no passen de «topoi» cortesans recitats sense massa convicció i de manera expedita, com bé ho indica la ràpida acumulació de verbs en present:

congoixat d'amor infinida [...] *diu-li* com ell té molt bon grat d'ella, e que la *pregua* que li *faça* tanta gràcia que *li done* la sua amor.

passa tot d'una al llenguatge més pràctic i entenedor de la promesa de diners i de dons:

que ell li *darà* tant de *sos béns* que n *serà molt contenta*.

Proposa, doncs, un intercanvi purament comercial de mercaderies: «donar» amor = plaer, *versus* «dar» béns, la qual cosa, malgrat els adjectius que volen servir de cortina de fum irònica, situa automàticament la dama en el grup de les que estimen

per «amor profitosa», fins al punt que la cobdícia les converteix en cortesanes<sup>25</sup>. I no s'atura el savi escrivà en les promeses o paraules fugisseres: aconpleix de seguida la seva paraula, ja que, coneixedor de les regles del joc, ja ve ben proveït de l'arma més poderosa de seducció, els joiells que valen una fortuna, i els diners que, havent ficat la mà a la bossa, llança a raig a major abundància i sense aparent control, damunt la falda de la dama, fent-los dringar d'una manera que podria semblar denigrant o despectiva:

E de continent presentà-li un diamà e un robí que valien çinch-cents ducats. E mès la mà en *una botgeta que portava* en la çinta e tragué una gran grapada de ducats e *lançà-li en la falda*.

Noteu fins a quin punt el gest i la tècnica descriptiva s'adiuen bastant amb la del «Novellino» 21 del Masuccio (pp. 326-327):

*E sciolte da un fazzoletto certe ricche gioe che per donargiele avea portate, gliegle buttò in grembo.*

La dama no se sentirà gens ni mica ofesa per aquest humiliant tractament, perquè —i tornem a la tesi de sempre— és, com a dona, gasiva per naturalesa («*pure tirata da loro innata avarizia stringendo a sé le carissime gioe*», *ibid.*). D'ací ve que, en comptes de sentir-se ofesa, les monedes «tota la feren alegrar».

Hem passat, doncs, en molt poques línies de la formulació de la futura possible satisfacció, a la plena expressió, en pretèrit, del goig acomplit. Ella obtingué el guany material i «ell obtingué *tot lo que volgué*». Si l'«amor infinita» d'ell (pp. 159; 29) es tradueix en una temporal satisfacció de l'instint sexual pagada a molt bon preu, l'«amor infinita» d'ella (pp. 160; 1) no és altra cosa que mesquina garraperia i cínica i fingida representació teatral de meretriu que vol aprofitar al màxim tan bon esplet («perquè pogués haver d'ell molt més, *li féu grans festes* mostrant-li amor infinita»; pp. 159; 36-160; 1). Cf. amb: «abbracciò e baciò lui, e fecegli la festa grande», D, 3, 6; 1, p. 227 i «*cosí ella abbraciandolo gli fece lieta festa*», D, 3, 7; 1, p. 245).

El narrador ens transcriu a continuació el diàleg d'aquesta *mise en scène*, a fi que els lectors no es perdin el més essencial de tan amena representació:

—*Ara* —dix lo genovés—, puix *yo he agut de vós tot lo que volia*, *yo us promet* demà, en aquell dia, *dar-vos la més rica casa de tota aquesta ciutat*, ab tot lo noble, *perquè siau la més rica dama* e més benaventurada de totes. —Hay, mesquina!— dix ella—. *Ara que haveu agut de mi lo que volíeu*, vos voleu burlar de mi ab *prometençes impossibles* que no-s poden fer. Anau ab la pau de Déu e no-m vingau pus en casa.

—O, senyora! —dix lo escrivà—. Yo m pensava haver conquistat un regne e tenia'm per lo més benaventurat home del món pensant que vida vostra e la mia seria tota una, e que los cossos no-s poguessen separar sinó per mort natural, e

25. TB, c. 127: I, pp. 256-257. Veg. Xavier RENEDO, «De libidinosa amor los efectes», *L'Avenç*, 123, pp. 18-23.

*fer-vos la més rica senyora de tota la ylla, ¿e vós me dau comiat? E no pense la vostra galant persona que u haja dit per burlar-me de vós, que us ame més que a la vida mia, sinó que ab tota veritat vos parle. E de açí a demà, per tot lo dia, no hi ha tant, que n veureu la experiència verdadera, etc.*

Continuem detectant un clar paral·lelisme entre les paraules d'ell i la rèplica d'ella. L'home, que ha copsat l'avidesa material de la dona, però també àvid dels seus futurs favors, fa una promesa indiscreta centrada en allò que ella més estima («la més rica casa» ser «la més rica dama»). La dona, més aviat incrèdula, però sempre cobdiciosa, esperona i atia l'home (cf. amb «*tutti siete cosi grandi promettitori*» del D, 8, 2; II, p. 524), i es fa la víctima introduint el registre emotiu de lamentacions («Hay mesquina») i d'exclamacions de caire més col·loquial («Anau amb la pau de Déu e no m vingau pus en casa»). Això té el divertit efecte de transportar de bell nou el genovès a un artificios registre cortesà («conquistat un regne, us ame més que a la vida mia», etc.). Però ella contraataca cada vegada de manera més directa fins a basar la seva malifiança en aquesta curiosa dita popular que aprofita la síntesi d'una falla exemplar per a resumir el prejudici o mala opinió pública més estesa sobre els genovesos:

*Emperò vosaltres, genovesos, sou gent desconeixent, que sou tal com los àsens de Sòria, que van carreguats d'or e menjen palla* (p. 160, 17-19).

Arribats a aquest punt, i prèvia promesa de mantenir el secret, «lo genovès li dix tota la veritat del fet com se tenia de fer» (*ibid.*, 22). Fórmula molt econòmica que ens remet a allò que ja sabem.

### 3.3. *Fra Simó de Far, una victoriosa paròdia de l'amor cortès?*

El perillós secret, conegut de bell antuvi pel narrador i pels lectors, és ara compartit per la «gentil» Mata Hari medieval el mateix dia del Dijous Sant, només un dia abans de l'atac previst pels conjurats, i el lector percep de seguida que el moment del desenllaç s'acosta ràpidament i queden encara bastants caps de la troca per lligar. Resta introduir el tercer personatge, el frare Simó de Far, en el nus o punt àlgid d'aquest *menage à trois*.

Com era d'esperar, la dama, com a dona que era (vet ací un tòpic més del gènere i una lliçó mai no apresada pels homes: «Fembra no sabia res tenir secret, si n sabia morir» diu Eiximenis, *Dotzè*, II, c. 254), no va voler ni poder guardar la promesa. Ben al contrari: «ella tramés al castell un fadrí ben entès e discret» citant urgentment el frare enamorat (cf. amb fórmules semblants referides a aquests tipus de missatger amorós: «*e presa una sua fanciulla la quale essa bene a cosi fatti servigi aveva ammaestrata, in sul vespra la mando all'albergo*», D, 2, 5; I, pp. 108-109). El missatger troba l'enamorat «en la sglésia ab tots los frares que hohien los faços» o fassos, és a dir, en plena celebració de les matines del Dijous Sant, un dels oficis litúrgics més emotius, en el qual es van apagant un a un els ciris fins a arribar a les tenebres que simbolitzen la mort

de Jesucrist, el plany de la natura o destrucció del món, i ací també, potser, el desastre imminent del «terrible spant [...] del gran perdiment del mestre de Rodes e de tota la religió, e après de tot lo poble de aquesta ciutat» (p. 161; 10-12). Mentre els frares evolucionen dins l'església la vella conjura dels jueus contra el Fill de Déu, els lectors veuen desenvolupar-se a doble nivell la trama paral·lela de la conjura dels moderns jueus = genovesos, destinada a abocar també al caos i al desastre total de la cosa pública, i la del frare camal que:

mogut més de *amor* que de devoció, leixà lo servey de nostre Senyor e, *tan secretament* com pogué, se n'anà a la casa de la senyora.

El text marca molt bé l'antítesi entre dos amors i dos serveis amorosos. El monjo-cavaller no és fidel a la seva vocació lliurant-se a l'amor carnal i abandonant la casa de Déu o casa d'oració per la casa de la cortesana. Actua com un més dels egoistes protagonistes dels *novellini* (cf. amb: «*come la notte fu venuta, segretamente e solo se n'andò [...] all uscio [...] della donna*» D, 3, 6: p. 222), ja que accepta sense dubtes ni dilacions de cap classe la convocatòria amorosa, i vol aprofitar l'ocasió de gaudir-la traint sacrílegament els seus vots en una data tan significada. Fins ara no ha quedat prou clar quina és la motivació de la dona: l'amor, el patriotisme, la religió, o potser només l'interès, l'esperança d'un premi millor, o una combinació de tots aquests factors? El cas és que no podem dubtar del sentit original de tal classe d'acolliment, tenint en compte els precedents ja coneguts de la dama, i les circumstàncies subreptícies agreujants de l'hora, i del lloc:

*la qual, com lo véu, lo rebé ab molta amor, abraçant-lo, e pres per la mà, se asegueren en lo estrado.*

sobretot si tenim present les evidents connotacions eròtiques dels fragments similars dels *novellini*:

*La quale veggendol venire, levatagli incontro, con grandissima festa il ricevette, ed egli abbraciandola (ibid., p. 222).*

*Ella appresso, per la man presolo, suso nella sua sala il menò, con lui nella camera se n'entrò (D, 1, 5; I: p. 109).*

Ara el lector, coneixedor de l'anterior entremès, es fa creus llegint l'ornat parlament (p. 161; 3-15) on la dona venal s'expressa com uns *midons* finalment condescendent, disposada a deixar d'actuar com una *dame sans merci* de cançoner:

*perquè tinch conegut la molta amor que.m portau e los treballs que haveu sostenguts per voler obtenir lo que de mi desijau, e yo volent guardar la honor e fama que deu resplandir en les dones de honor, no he volgut jamés admetre les vostres preguàries, ara, perquè tals treballs ne la amor que.m portau sia sens premi ni.m tingau per ingrata, vos vull premiar.*

Remarquem, tanmateix, fins a quin punt el Boccaccio havia assimilat festivament aquest registre cortesà posant-lo indistintament tant en boca de prostitutes, com de senyores decidides a posar banyes als seus marits, com ara la dona de l'avar Francesco Vergeglesi (D, 3, 5: 220-221), que s'expressa en els termes següents:

*senza dubbio* gran tempo ha che io m'accorsi il tuo amor verso me esser grandissimo e perfetto [...]. *Tuttafiata, se dura e crudele paruta ti sono, non voglio che tu creda che io nell'animo stata sia quel che nel viso mi son dimostrata; anzi t'ho sempre amato ed avuto caro innanzi ad ogni altro uomo, ma così m'è convenuto fare e per paura d'altrui e per servare la fama della mia onestà.* Ma ora ne viene quel tempo nel quale io ti potrò chiaramente mostrare se io t'amo, e renderti guiderdone dell'amore il quale portato m'hai e mi porti (D, 3, 5; I: 220-221).

Compareu aquest llenguatge amb el que Masuccio (21, pp. 323-324) posa en boca d'una altra madona enamorada:

*Egli è vero, e forse che tanto tempo cruda e fiera mostrata me te sono più assai che a la tua nobilità e virtù non si richiedeva; e certo tale rigidezza non è stata da altro causata, oltre la conservazione del mio onore.*

De semblant manera la «dama de Rodes» comunica al cavaller que ha arribat l'hora del tan esperat «guardó» o premi, que pren una doble forma: la primera, expressada amb una irònica ambigüitat: «Só contenta de servir-vos de tot lo que a mi sia possible» (i ja sabem, per la recent experiència del genovès, l'abast d'aquesta possibilitat), equival a la plena acceptació del servei amorós del cavaller, al qual la perplexitat que li causa la segona mostra d'afecte i gratitud o comunicació del terrible secret, i potser també la bena que porta als ulls, no permet de beneficiar-se tot d'una de la situació. Cal remarcar la manera com la dona expressa la seva previsió física del desastre imminent, en termes que, vistes les circumstàncies, poden fer evocar de bell nou un volgut paral·lelisme entre l'angúnia de Crist en l'hort de Getsemani davant la passió que s'acosta:

*per manifestar-vos la dolor inextimable que la mia ànima sent, que freda suor corre per lo meu cors d'un terrible spant que tinch davant los meus hulls* (pp. 161; 10-12).

Però el narrador ens estalvia amb habilitat per segona vegada la repetició del complot: «*recità-li larguament* tot lo que lo escrivà li havia dit» (pp. 161; 27). Abans de partir l'amant cortesà es lliura de paraula a la dama, a la qual dóna el títol de «senyora de molta estima», dient-li que:

sobre totes les dones de honor, deveu esser exalçada. E per ma part vos *offir*; encara *que ja sia tot vostre*, la persona e los béns e honor (pp. 161; 23).

El discurs és en molts sentits comparable, pel que fa al contingut, amb el que Zima (D, 3, 6: 219) adreça a la sua «*Valerosa donna*»:

*e si come umillissimo servidor* [...] che vostro sono.

i coincideix en alguns mots amb aquest altre del Masuccio (21, p. 325):

*oferendomi diquanto che io mi sia e vaglia, con lo avere e le corporali forze insieme, per lo conservare del tuo onore e buona fama.*

La insistència en el mot «honor» sembla prou intencionada, com també ho és l'esment dels «béns». Això fa pensar que l'agraciada senyora de molta estima, que «l'abraça i besa *de amor virtuosa*» (p. 161, 32), i resta «contenta» de les paraules del cavaller, el devia considerar un millor partit, i també un ximple fàcil de manejar, i que no degué considerar necessari d'explicar-li amb massa precisió de quina virtuosa manera havia obtingut la informació que li procurava! Sembla a primera vista que el cavaller pot figurar en la llista d'entabanats banastres que pul·lulen pels *novellini* que són sempre els darrers a descobrir els paranys de la condició femenina! En tot cas, i això és també típic de la ironia mofeta que es complau en la paradoxa i a trastocar les vàlues tradicionals, la possessió d'un secret obtingut en circumstàncies tan poc exemplars, que converteix aquest frare sacríleg en heroic redemptor: «perquè per mijà meu pugua ésser restaurada la nostra religió» (pp. 161, 21), és atribuïda, amb exemplar ironia, a la «divina Providència» (*ibid.*, 29). La història porta el lector, que encara vol saber com s'ho farà ara el cavaller per a superar els obstacles finals i si de fet encara obtindrà un premi material pel resultat inesperat del seu pecat, a unes «boccaccianes» reflexions d'un considerable cinisme i de dubtosa moralitat sobre el sentit del bé i del mal, aplicables *mutatis mutandis* al desenllaç o final de la història del TB, on Hipòlit i l'emperadriu resulten providencialment beneficiaris de la mort de Tirant.

### 3.4. El desenllaç

La narració, ara centrada en el retorn del frare al castell, s'inicia en la pàgina 161, 34 ss amb pinzellades enèrgiques i realistes: nit obscura, castell tancat, manca de por davant els perills, cops que ressonen a la porta de la fortalesa.... I aviat torna a brollar el diàleg. Els guaites, malgrat els insults, actuen amb la complicitat de tots els sentinelles de qualsevol campament militar que saben que demà seran potser ells els qui trucaran a les portes. El narrador subratlla la virtut del mal frare tot insinuant les corrupteles d'una disciplina aparentment molt estricta, si atenem a l'esment del càstig i al llenguatge del gran mestre que pot resultar còmic de tan dramàtic i excessiu (veg. pp. 162; 14-18, 163; 3-7), i que un cop més caldria comparar amb el de les autoritats canòniques dels *novellini*, gairebé sempre còmplices dels mateixos o de semblants delictes que pretenen castigar. El cas és que l'autor indica que en realitat tal disciplina és més aparent que no real, ja que era ben fàcil de burlar a força d'hipocresia: «per lo matí podràs entrar a ton plaer» (pp. 162; 5), «puix al matí poria entrar segurament» (*ibid.*, pp. 29-30).

El gran mestre pregava «prop del monument» (pp. 162; 11). Això, a més de les connotacions litúrgiques ja explicades, serveix de recordatori del poc temps que queda per a avortar el cop de mà enemic. D'ací ve que resulti també interessant i dramàtic el

recurs folklòric a la triple repetició: com que el mestre enutjat no està per històries, el cavaller ha d'insistir, insistència que augmenta la tensió i confirma el valor (i l'ambició i desig de premi i de promoció materials) de l'amant cavaller ara disposat «a morir màrtir» (pp. 163; 18; 164; 1-2), intensificats per l'ús del verb «tornar»: «E lo mestre *tornà* en sa oració e la guayta *se'n tornà* ab la resposta [...]. Simó de Far [...], *homilment tornà a pregar* als cavallers [...]. *Per tres voltes lo y tornarem a dir*» (pp. 162; 19-23).

A la fi, i gràcies al tema tan medieval del paper del savi conseller, ací un *antich cavaller* (pp. 162, 37) que serveix d'intermediari, el mestre escolta les raons de Simó de Far, que s'explica el millor que pot. Com que ja sabem què dirà podem fixar-nos millor com ho diu. Per començar invoca la «immensa e divina clemència» de Déu com a font providencial del seu missatge, que adquireix així, pels seus efectes pràctics, dimensions gairebé miraculoses de gràcia extraordinària (p. 163; 31-36). I no per això deixarà d'esmentar el seu propi valor i mèrit (*ibid.*, 37). Amb aquesta *captatio benevolentiae* obté tot d'una la interessada atenció del seu superior que canvia per complet de to («*Prech-te fill*» p. 164, 3), substituint les increpacions i promesa de càstigs («*Yo li promet... li faré dar tal disciplina* que a ell serà càstich e als altres serà exemple», pàgina 162, 14; «*Yo.t daré la penitència* que est mereixedor», p. 163; 5), per la promesa de premis i guanys materials: *Yo.t promet [...] gran augment de la honor tua e exalçament*, car après de mi yo.t faré lo major de tot lo nostre orde» (*ibid.*, 5-6).

Simó de Far refereix al mestre el projectat estratagema dels genovesos. Ho fa trastocant l'ordre dels dos motius ja esmentats més amunt, al·ludint primer a *d*) o traïció i maldat dels genovesos de dintre el castell, i després a *c*) o aprofitament de l'acte litúrgic o «escusa de adorar la Creu» (p. 164; 21). I és ací on introdueix més i més útils precisions tècniques sobre l'armament dissimulat, on la descripció essencial d'una «ballesta desencavalcada» *dernier cri* de la tècnica armamentística de l'època, devia cridar l'atenció dels lectors, tant com solien fer-ho les eines destructores de James Bond o va fer-ho l'ús fulminant dels visors nocturns durant la campanya de les Malvines<sup>26</sup>. Aclareix els detalls de l'assignació als cavallers traïdors que operaven des de dins del castell de la missió d'ocupar la torre de l'homenatge i facilitar els accessos a les altres torres (*ibid.*, 15-25).

Comprovada la veracitat de la revelació i arribat el moment decisiu de l'anagnòrisi, hom passa del pla de les paraules al de la reacció: mobilització general i mesures defensives dels joanites, que troba reflex en les frases puntuals i l'acumulació de verbs en pretèrit. Gràcies a aquestes mesures, quan arriba el matí del dia X, els genovesos, que vénen en processó, com els monjos de la pel·lícula de Robin Hood, «de dos en dos [...] demostrant que dehien hores», pereixen tots víctimes d'un vigorós contraestratagema dels frares. La catarsi és total i el dia memorable, ja que el nombre dels genovesos exterminats arriba a 1375!

26. Les ballestes eren armes tan eficaces que hom tractava inútilment de prohibir-ne l'ús entre cristians. Eiximenis, *loc. cit.*, c. 318, recomana als assetjats «que sien ben guarnits e s guarden sobiranament de ésser ferits de balesta, car aytals colps, per poch que sien, empatxen l'om que no pot puyes res fer en armes, ne servir en necessitat».



Un afegit, a manera d'epíleg, ens assabenta que el capità genovès, que era òbviament un capità aranya, va fugir «fahent la via de Berut», a fi d'entrevistar-se amb el Soldà. I fou «a instància e requesta dels genovesos» i amb naus genoveses que els musulmans assetjaren Rodes el 1440.

La curiosa historieta és, doncs, mera propaganda política, ja que fa recaure plenament la responsabilitat material i moral del setge de Rodes sobre els malvats i excomunicats genovesos, que col·laboraren amb l'enemic moguts per la frustració. Serveix, a més, per a centrar l'atenció en el tema del setge i en la urgent necessitat d'ajuda dels assetjats (pp. 165; 25-36), i mobilitzar així l'interès i el decisiu suport de Tirant lo Blanc.

Però crida tanmateix l'atenció que la sacrílega traïció dels malvats genovesos fos contrarestada precisament gràcies a la sacrílega aventura amorosa del cavaller navarrès!

#### 4. LA POSSIBLE EVOLUCIÓ DELS TEMES I MOTIUS

Com hem dit, el motiu central de la historieta és c) un estratagema que aprofita un acte litúrgic o de culte oficial costumari, i per això previsible.

Es tracta en realitat d'una idea molt antiga que té fins i tot arrels clàssiques. Així ho demostra la lectura d'un dels *Estratagemes* que narra Juli Frontí (I, 13) en un llibre que els cavallers medievals llegien o feien llegir amb el mateix delit i aprofitament que els cavallers romans:

*Athenienses, cum subinde a Lacedaemoniis infestarentur, diebus festis, quos sacros Minervae extra urbem celebrabant, omnem quidem colentium imitationem expresserunt, armis tamen sub veste celatis. Peracto ritu suo non statim Athenas reversi, sed protinus inde raptim acto Lacedaemonem versos agmine eo tempore, quo minime temebantur, agrum hostium, quibus subinde praedae fuerant, ultro depopulati sunt.*

Com que ara no tinc avinent cap traducció catalana antiga ni moderna demano disculpes per la meua rudimentària versió:

Com els d'Atenes patissin sovint els atacs dels espartans, una vegada, en el curs d'un festival en honor de Minerva celebrat fora de la ciutat, van fingir el paper de persones piadoses que anaven a venerar la deessa, però portaven armes amagades dessota els vestits. Un cop acabada la cerimònia no van tornar directament a Atenes, sinó que caigueren ràpidament damunt Esparta en el moment que eren menys temuts, i d'aqueixa manera van devastar els camps d'uns enemics, dels quals ells sovint havien estat víctimes.

Fa bo de veure que no era massa difícil d'adequar la idea a les circumstàncies del culte cristià, substituint, com fa Martorell en altres llocs del *Tirant*, el temple pagà per una església. Més problemàtic és de trobar la manera de fer evolucionar aquest nucli essencial lligant-lo de manera coherent amb el motiu també central de la dona xerraire. Puc brindar tanmateix un interessant precedent, suposadament històric, relacionat amb

el duc de Borgonya i ocorregut vers el 1434, l'any de la fundació de l'orde del Toisó d'Or. Es tracta d'una narració anterior al setge de Rodes de 1440, que pogué conèixer Joanot Martorell durant el seu viatge a Anglaterra el 1438-1439, ja que potser circulava oralment. La recull una famosa crònica anglesa, el *Polychronicon* (*Liber Ultimus*, c.19), que copio puntuant el text i tradueixo també seguidament pel meu compte i risc:

*A.D. 1434 [...] This yere the duc of burgoyne byganne his odre at lyle of the golden flyes, and ordeygnd certayne knyghtes of thordre, and made statutes and ordenaunçes moche acordynge vnto thordre of the garter. Also this yere the Frensshmen hadde enterprysed to haue stolen Calays in the fysshing tyme. For many bootys of Fraunce had sauf conduytes to come to Calays for to take heeryng. And the soudyours of tbe toune hadde a customme to come to the chirche and leue theyr stauys stondynge at the chirche dore, whiche stauys the Frensshmen which were arayd lyke Fyshers hadde purpose to haue taken soo theyr wepen and wyne the toune, but one of them laye with a comyn woman the nyht by fore and tolde to her theyr counseylle. And she on the morne told the lyeutenaunt, whiche forth with commanded that euery man shold kepe his wepen in his hond, sacryng tyme and other. And whanne they apperceyued this that they were myspeynted they sayled strayte to depe and stale and toke the Toune.*

Aquest any el duc de Borgonya va fundar el seu orde del Toisó d'Or i va crear alguns cavallers d'aquest orde i va fer estatuts i ordenances molts semblants als de l'orde de la Garrotera. També aquest any els francesos havien decidit de conquerir Calais durant la temporada de la pesca, ja que molts vaixells francesos tenien salconduits per anar a Calais a pescar l'arengada. I els soldats de la vila tenien el costum d'anar a l'església i deixar llurs armes davant la porta del temple. Els francesos es proposaven d'arribar vestits de pescadors i, d'aquesta manera, després d'apoderar-se i d'usar les armes com a pròpies, conquerir la ciutat. Però un d'ells la nit precedent es va colgar amb una fembra del bordell i li va contar el seu projecte. Ella de bon matí ho va dir al tinent, el qual va ordenar que tothom tingués les armes en la mà durant el servei religiós i a tota hora. I quan els francesos van veure que no hi havia res a fer, se n'anaren directament cap a Dieppe i es van apoderar d'aquella ciutat.

Podem veure que hom ha adaptat la teoria del vell manual clàssic, a una situació ben específica. De tots és coneguda l'extraordinària riquesa que suposava cada any poder freqüentar les pesqueres de la Manche. L'arribada dels bancs d'arengada era també un fenomen cíclic i en aquest sentit tan regular com la litúrgia. Proporcionava, doncs, un excel·lent pretext per a la maniobra inicial de dissimulada aproximació estratègica. Tanmateix l'excusa és el culte i el lloc l'església, on els soldats entraven desarmats (com els *cow-boys* de la pel·lícula en el *saloon*) i que per això podia convertir-se en una ratera. Els francesos no fan més que tractar d'aprofitar la intel·ligència que els subministrava la mera observació dels hàbits o ritual de l'enemic. D'ací, les obligades diferències. Però hem descobert el que ja suposàvem: *que originalment la dona era una dona de la vida*, bona patriota, això sí, que dóna part al comandant militar, el qual pren tot d'una les mesures necessàries, i la situació es resol sense violència.

Ara bé, l'art de Martorell, assumint ara per ara mentre no tinguem evidència que no hagués trobat ja la feina feta en una història posterior molt més completa, rau en el fet de construir una narració tan sofisticada amb materials més aviat escassos. Allò més remarcable és com adapta els motius a les circumstàncies de la nova situació. Parlant de Rodes, seu d'un orde religiós tan important i lloc estratègic de primeríssima categoria que controlava els accessos a Constantinoble, objectiu de Tirant, feia òbviament més sentit referir-se com Frontí a una cerimònia litúrgica que no a la pesca de l'arengada, però Martorell, que cerca la versemblança, sap prou bé del que parla quan introdueix la referència a la famosa relíquia de la corona d'espines venerada en la capella del castell (vegeu més amunt *c*). Perquè resulta que aquesta relíquia era aleshores considerada una de les meravelles del món cristià: un miraculós testimoniatge de la veritat de la fe que causava tanta expectació com encara ara la suposada sang del sant patró de Nàpols. Llegiu el testimoniatge del franciscà italià fra Querubí de Spoletto<sup>27</sup>, en un sermó on defensa la veritat de la fe catòlica tot basant-se en l'existència dels miracles:

*Et nota de spina corone Christi que est in insula Rodiensi, quae, ut habui a pluribus fide dignis quod oculis propriis conspexerunt, in die Veneris sancti floret ipsis floribus admodum margaritarum parvularum erumpentibus, et a tertiam hora eiusdem diei usque ad nonam paulatim crecentibus ac deinde usque ad vesperam in se ipsos decrescentibus ac in totum deficientibus.*

Que més o menys podem interpretar així:

*Nota sobre l'espina del Crist que hi ha en la illa de Rodes, que, segons que m'han contat persones dignes de fe que ho han vist amb els propis ulls, el divendres sant floreix amb flors pròpies, semblants a margalides petites, i de l'hora tèrcia del mateix dia fins a la de nona aquestes flors van creixent a poc a poc, i després van marcint-se i esvanint-se fins a l'hora de vespres.*

És, si més no, el que diu Martorell, que afegeix per compte seu petites glosses d'erudició eclesiàstica que eren ja tòpics i que, com a tals, es repetirien en els autors medievals a partir, com a mínim, de la famosa *Legenda Aurea*<sup>28</sup>.

Aquesta relíquia col·locada en la capella del castell servirà de catalitzador de tots els altres motius. Els enemics seran els més adequats al marc de l'acció militar i objecte de la campanya d'antipropaganda, o sigui els genovesos en comptes dels francesos; el tinent o comandant de la plaça atacada esdevindrà el mestre de Rodes, i com que era una figura massa important i remota serà substituït per la del frare enamorat, substitució

27. *Sermones Quadragesimales* (Venècia, 1502), f. 19 b. Veg. encara els vv. 505-508 de la *Tribagia* de Juan del Encina, que prova que aquesta i d'altres relíquies eren venerades pels pelegrins que feien escala a Rodes anant o tornant de Terra Santa, segons explica molt bé César Pablo DOMÍNGUEZ PRIETO, *La «Tribagia» de Juan del Encina en el marco de los relatos de viajes*, València, tesi de llicenciatura inèdita, 1993, p. 199.

28. Jacobo A. VORAGINE, *Legenda Aurea*, ed. Th. GRAESSE, Dresden, 1846, p. 227: «Illa autem spinea corona dicitur fuisse de juncis marinis, quorum acies non minus spina dura est et penetrativa. Unde Bernardus: caput illud divinum multiplici spinarum densitate usque ad cerebrum defixum est».

que dóna peu a novel·lar amb burlesques pinzellades boccaccianes la divertida relació de la «virtuosa dama» i el frare galant, que no s'adona de les banyes, o les sap dissimular sàviament. I així hom va amplificant i omplint els buits. El més important l'omplen els dos frares traïdors i el seu maligne i eficient ardit d'inutilitzar l'armament, element novel·lesc no gens difícil d'inventar en un llibre com el TB, on es narren d'altres cops de mà amb personatges infiltrats i s'aprofiten molts d'altres estratagemes presos de les més diverses fonts.

Allò evident és que hi ha un extraordinari salt qualitatiu i quantitatiu entre aquests breus textos exhumats ací i la historieta elaborada per Martorell, que combina un tema a primera vista exemplar amb bon raig de sana ironia i d'«energia boccacciana» de què parla Fuster, però com he insinuat abans el mateix salt es dóna també en les diferents versions artístiques d'*exempla* i *novellini* medievals que, com la corona del relat, brosten de la més seca aridesa fins a produir flors de considerable bellesa gràcies al laboratori i alhora miraculós procés de la creació artística. Crec que la carn de la prosa que recobreix l'esquelet esquemàtic d'unes poques idees ben aprofitades i desenvolupades des d'una perspectiva desimbolta i vitalista la proporciona ací, com en altres casos que ja he tractat de documentar, una conscient tècnica d'assimilació de fórmules copiades de lectures utilitzades com a models d'escriptura, que tant en el cas del TB com en el d'altres obres medievals, com ara el *Curial e Güelfa*, potser convendria estudiar amb un cert deteniment.



# UNA VERSIÓ VALENCIANA QUATRECENTISTA DESCONEGUDA DE LA *OBSIDIONIS RHODIE* DE GUILLAUME CAOURSIN

## 1. NOTA INTRODUCTÒRIA

Dec a l'enyorat amic i mestre Francesc de Borja Moll, un vell interès pel curiós *Liber elegantiarum* del valencià Joan Esteve. L'espero d'una amable i molt generosa dedicatòria va ajudar-me, certament, a iniciar amb curiositat la lectura de la lliçó magistral que el filòleg menorquí va pronunciar a la càtedra Milà i Fontanals de Barcelona (Moll, 1960). Però a mesura que m'anava ensinistrant en el text de la conferència em sentia cada vegada més fascinat per una recerca gairebé detectivesca que, gràcies al considerable bagatge cultural de l'investigador menorquí, li permeté de retrobar en les pàgines a primera vista indigestes del mamotret quatrecentista, el ritme i la saba viva d'algunes historietes llatines de tan escabrosa com saborosa lectura, que Moll va resseguir i identificar durant algunes de les seves escapades a Florència i a la Vaticana. De la lliçó de Moll en vaig aprendre essencialment el mètode, però restà viva la curiositat i el desig d'explorar algun dia *manu propriae* aquell cabal de materials tan heterogenis que ens va llegar Esteve. Una de les benemèrites iniciatives del professor Germà Colón em va permetre finalment de manejar el *Liber elegantiarum* en la tranquil·litat del seient familiar. I tot fullejant les pàgines del bell facsímil, vaig sentir revifar la vella flama i com es reproduïa, si bé ara en circumstàncies més confortables, la mateixa reacció que va estimular Moll a redactar les pàgines de la seva memorable lliçó barcelonina. Comptava tanmateix amb un estímulo previ que m'esperonà a continuar amb un cert avantatge la tasca tan bellament iniciada per Moll, segons el qual un ideal treball de reedició i comentari del LE:

quedaria arrodonit fins a la perfecció si hom arribava a trobar totes les fonts, narratives o d'altra mena, d'on Esteve extragué els materials per a elaborar el primer aplec lexicogràfic general de la nostra llengua (Moll, 1977, 140).

Vagi, doncs, per endavant el meu agraïment als professors Moll i Colón, que m'han ajudat a ensinistrar-me en aquest tema.

Val a dir que, tot i la reconeguda importància del llibre d'Esteve, considerat amb raó pels experts com el tresor més genuí i autèntic del lèxic valencià del s. xv (Colón, 1988: 15-20 i 1987: XIV-XX), no abunden els estudis específicament centrats en aquest text (Colón-Soberanas: 1985: 44-50; Moll: 1977: 117-140 i 1980: 386-391; Gulsoy: 1959-1962). Com que em consta i sé que hi ha qui treballa l'aspecte lingüístic de manera exhaustiva i competent, la meua aportació no ve essencialment determinada per la recerca lexicogràfica (que, com he dit, ja està en bones mans), sinó que voldria partir

d'un enfocament més ampli, d'abast cultural, que deriva en bona part i guarda relació amb la curolla de tractar de reconstruir, dins del possible, una perspectiva de conjunt dels textos i lectures assequibles als escriptors valencians de la generació de Joanot Martorell i de sor Isabel de Villena, que permeti de situar les obres més brillants dins del context general de les altres lectures que circulaven en aquell moment determinat<sup>1</sup>.

Tenim ara suficient evidència que Martorell aprofitava els materials d'aquelles lectures que considerava més adients, tot fent servir diverses tècniques. Una de les més curioses i que sembla tenir unes arrels escolàstiques —vull dir relacionada amb una praxi docent, concretament amb l'aprenentatge del llatí a les escoles de llatinitat— consisteix a retallar les frases considerades modèliques, bé per l'elegància de l'estil (recordem el suggestiu títol del llibre d'Esteve), o el refinament de la sintaxi emprada. És, sigui dit de pas, una tècnica basada en la mimesi o imitació directa i servil de les estructures de la llengua model que hom vol assimilar. Estic en condicions d'assegurar, perquè n'he fet ús durant una llarga docència *in partibus*, que es tracta d'un mètode d'arrel estructuralista infinitament més eficaç que no la pràctica mecànica de la traducció d'una llengua a l'altra, també estimulada per Esteve, que encara ara algunes universitats preconitzen per simple rutina com a model gairebé exclusiu de l'aprenentatge d'idiomes. Tal com l'utilitza un professor de llengües modernes allò essencial de l'anomenat *transformation drill* consisteix a aprofitar l'esquelet o fórmula sintàctica imitada a fi de crear-ne una altra d'estructuralment idèntica però de contingut semàntic diferent, mitjançant la substitució o transformació parcial o total dels lexemes de la frase model, aprofitant un assortit com més vast millor de sinonímies. Però, ben mirat, sembla que els nostres avantpassats no es preocupaven massa pel procés de transformació semàntica i sovint es limitaven a copiar el model d'una manera gairebé textual i maquinal, introduint uns canvis mínims, fàcilment detectables. Això ens permet no solament de reconstruir aquells models tal com els van llegir de bell antuvi els nostres clàssics, sinó també de copsar allò que els va interessar més, o sigui, el que cercaren i trobaren en la seva «llició» dels textos que van escollir o tenien més a mà.

L'estudi del llibre d'Esteve, va ajudar-me a una millor comprensió del procediment que fa servir Martorell a l'hora d'assimilar, per exemple, la producció de Joan Roís de Corella, al temps que m'obligava a replantejar-me la qüestió de les fonts emprades pel mateix Esteve (Hauf, 1993: 69- 70). Sembla evident, i ho explico en un altre lloc (Hauf, 1994: 79-89), que el recull d'Esteve és en més d'un sentit pura dinamita revolucionària i en cap manera podia anar destinada a caure en les mans dels joves tendrals que freqüentaven els *gymnasia* valencians. Com d'altres curiosos productes literaris locals de la mateixa època sembla més aviat una obra que fa l'ullet a la colla de lectors específics a qui va destinada. Lectors d'altra banda prou madurs i suficientment ensinistrats per a saber extreure el gra de la palla i disfrutar de les petites perles disperses ací i allà —com ous de Pasqua proveïts d'un mordaç fulminant retardat— dins el profús i laberíntic brancatge dels materials més innocuus on fàcilment podia perdre's la inquisidora

1. I en aquest sentit aquest treball forma part i s'integra en el projecte de recerca núm. PS91- 0160 de la DGICYT dins del PSPGC.



mirada d'un censor no massa interessat pels diccionaris ni per la filologia! Cada sàvia troballa bastava per a reconstruir un text sovint ben escabrós, del qual només els més llegits i saberuts en tenien la clau i estaven per això en condicions de lluir-se oralment amb una brillant i procaç glossa explanatòria, en el recer del cau consagrat de la tertúlia. De fet, si una sola frase-recordatori bastava i sobrava perquè un predicador recordés tot un exemple hagiogràfic, què podia impedir que una breu entrada de diccionari no evokes també una càustica historieta anticlerical del Poggio, goludament reinventada i públicament narrada entre rialles còmplices per algun dels contertulians? Tanmateix la censura inquisitorial no badava gens ni mica ni era tan confiada i candorosa com ara això, i tal com han assenyalat sagaçment Colón-Soberanas (1985: 44), «l'estampació a l'estranger fa sospitar que potser s'hi presentà mant entrebanc», i que «el cas del llibre d'Esteve és semblant al del *Saltiri* de Roís de Corella, imprès igualment a Venècia, per esquivar prohibicions inquisitorials».

Retornant al meu propòsit fonamental, el que voldria indicar ací és precisament que obres com el *Tirant* no surten del no res. Pressuposen no solament l'assimilació prèvia d'un esperit boccaccià arribat de les costes d'Itàlia (Hauf, 1994), sinó també la lectura de nombrosos textos historiogràfics. Tothom sap que el cavaller francès de l'Orde de la Garrotera passa de l'àmbit nord-europeu al mediterrani per alliberar Rodes del setge turc. Moll, que ja havia cridat l'atenció sobre el fet que Esteve a més de receptes culinàries, frases sentencioses, fragments de clàssics llatins i en especial certes agosarades facècies del Poggio (i ací rau la seva fonamental contribució a l'estudi de les fonts d'Esteve), havia assimilat alguns trossos de narrativa històrica, arribà a la sàvia conclusió que una d'aquestes obres era precisament «una crònica de uno de los numerosos asedios de aquella plaza por los turcos». I com que els setges més importants del 1522 i 1480 són posteriors a la data de 1472 que llegim en la dedicatòria del llibre d'Esteve, inferia també que «aun suponiendo que entre la dedicatòria del libro y su redacción definitiva hubiesen mediado algunos años (cosa posible desde luego)», difícilment podia tractar-se del setge de 1480. D'ací que anotés la possibilitat que es tractés del mateix setge del 1444 descrit per Francesc Ferrer (Moll, 1960: 33). En principi fou aquesta suposada possibilitat la que m'impulsà a acceptar com un *divertimento* la tasca de reconstruir de mica en mica aquella font hipotètica cercant de descobrir el lligam lògic dels fragments dispersos dins l'enorme *puzzle* o trencaclosques del diccionari d'Esteve, on les entrades es distribueixen, com bé ha indicat Colón, d'una manera que cal qualificar de bastant erràtica, per no dir caòtica. Tot i que Moll deixava prudentment la solució del problema i l'estudi d'aquesta font històrica en mans de «los historiadores del Oriente mediterráneo», cosa que en principi m'excloïa i m'exclou, aviat va resultar-me evident que les freqüents al·lusions al gran turc situaven l'acció en un marc històric posterior a la caiguda de Constantinoble, i que el mateix Esteve ens dóna totes les pistes necessàries, copiant fins i tot la data exacta del setge de Rodes de 1480. Això, com he pogut constatar després tot revisant la bibliografia pertinent, també ho va arribar a esbrinar Moll (1977: 118, n. 2), gràcies a una comunicació escrita del professor Marinescu, un dels millors experts en aquesta matèria. En tot cas, resulta massa evident, i la present edició ho demostrarà amb escreix, que la referència al setge de Rodes és quelcom més que una mera al·lusió i no solament serveix de *terminus a quo* que prova de manera ir-

refutable, tal com ja insinuaven Colón (1988: 15) i Colón-Soberanas (1985: 44), que la data de la dedicatòria del LE és un error i que cal, com a mínim, llegir MCCCCLXX[X]II en comptes de 1472, sinó que permet també de precisar puntualment la possible font, ja que només ens han arribat dues descripcions del famós setge del 1480. La més coneguda, important i original —aprofitada sense embuts per Esteve— és la de Guillaume Caoursin, vicecanceller de l'Hospital, coneguda i àmpliament divulgada sota el títol d'*Obsidionis Rhodiae urbis descriptio* o *Obsidio Rhodia*<sup>2</sup>.

Es tracta d'un text destinat a satisfer la natural curiositat de l'Europa cristiana, morbosament fascinada per l'amenaça turca. Combina, d'una banda, algunes de les característiques que ara mateix pot tenir el reportatge periodístic més exclusiu, interessant i sensacionalista, sobre un fet històric de candent actualitat. En aquest sentit constitueix sens dubte la millor font cristiana d'informació sobre els esdeveniments del setge, descrits *a posteriori* en forma de testimoni directe i presencial per un dels actants. D'altra banda, el relat és, alhora, una *oratio laudatoria* discretament retòrica, si bé al meu petit entendre no d'una llatinitat tan exquisida i extraordinària que justifiqui un aprofitament tan extensiu que la col·loca per damunt dels grans clàssics com Virgili, Terenci, Ciceró, Aulus-Gèlius, Macrobi, etc., especificats com a models en la dedicatòria del LE, cosa que també ens pot dir alguna cosa de la qualitat objectiva de l'esforç humanístic de Joan Esteve i de les seves peculiars preferències. El llibret traspua de principi a fi l'*ethos* èpic, militant i providencialista de la millor cavalleria cristiana i sembla escrit des d'una pleníssima fe i total convicció en la certesa d'aquests principis. Això converteix la història narrada en una mena de *western* medieval on les fronteres del bé i del mal queden des del principi clarament delimitades pel clarobscur sacralitzat d'un horitzó èpic de croada, en més d'un punt remissiu de la vella *Gesta francorum*. Tal perspectiva pressuposa ja d'entrada un *parti pris* de part del possible lector i una victoriosa objectivitat, no cal dir que totalment subjectiva, imposada per la veu testimonial de l'autor. La intencionalitat més evident, a més de la noticiera ja esmentada i la de lloar Déu, és la de donar a conèixer i exaltar el paper brillantíssim dels cavallers de l'Hospital, molt ben representats en la figura heroicament senyera del seu mestre Pierre d'Aubusson, i a recordar i agrair el suport del rei Ferran de Nàpols i del Papa, tractant d'aquesta manera de revifar l'esperit de croada contra els turcs enfront d'una Venècia abstencionista o d'una Gènova que col·laborava obertament amb l'enemic, que per aquelles mateixes calendes —cal no oblidar-ho— havia ocupat Otranto i amenaçava la mateixa Itàlia. Les circumstàncies del tema tractat converteixen la narració en una pura gesta on predomina la descripció d'episodis bèl·lics puntuals i localitzats entorn del recinte d'una ciutat medieval fortificada, amb l'explicació dels preparatius de l'atac, els detalls del que ara denominaríem cruel guerra d'atrició i psicològica, les sortides, traïcions, estratègies, i la mobilització general i solidària de tota la població civil, que participa activament en les obres defensives sota els cops esfereïdors d'armes noves terribles i devastadores,

2. La segona és la d'un tal Marie Dupuis (1481) i se n'ha perdut l'original. L'obra ens ha arribat gràcies a l'Abbé René d'Aubert de Vertot (1786: 598-616), segons informa Setton (II, 1978: 347, n. 3), el qual n'aprofita alguns fragments en les seves notes.

de dimensions mai no vistes i inusitades. Com podrem constatar aviat, aquests episodis de major intensitat èpica són els més aprofitats per Esteve. D'ací la repetida insistència en la utilització d'un registre bèl·lic que ara és possible contrastar amb els interessants materials exhumats per Alomar (1993). Són moltíssimes les pàgines del diccionari d'Esteve on encara ara reviu i ressona el fragor d'interminables combats entorn de la mola de Sant Nicolau o la muralla dels jueus o de la llengua d'Itàlia. Tantes, que arriben a crear la impressió d'un evident desequilibri i converteixen el d'OR en una de les fonts més importants utilitzades per Esteve, fins al punt que hom podria arribar a demanar-se si aquest sentia alguna especial fascinació pel llibret de Caoursin, o tenia alguna connexió específica amb els fets narrats, amb Rodes o amb els cavallers de l'Hospital. ¿Es va deixar seduir per la novetat o el sensacionalisme del tema, o es tracta tot plegat d'una pura coincidència que encara ara reflecteix de manera indirecta la importància que hom va donar a la notícia d'aquella victòria contra els turcs?

En efecte, l'obreta de Caoursin, redactada en llatí, es va difondre amb una extraordinària rapidesa. Encara ara historiadors tan ben documentats i de la solvència d'un Setton (1978: 347-363), Butler (s.d., 1980?) i Brockman (1969) n'aprofiten la substància i en fan una síntesi, en llurs descripcions del setge. N'hi ha edicions primerenques de Roma (1480-1482?: Hain-Copinger, 4356), Venècia (1480?), i Barcelona (s. ll. però amb lletres de Joan de Salzburg i Pau de Constança o Hurus, 1481), i (s. ll., Joan Snels, 1482), anteriors a la compilació de les obres del mateix Caoursin editades a Ulm amb unes xilografies d'una gran minuciositat i força expressiva (Joan Reger, 1496: Hain 4369). Aviat fou traduïda a diverses llengües europees. El mateix autor, que pertanyia a la llengua d'Auvergne, en degué produir una versió francesa manuscrita paral·lela a la llatina, no sé si publicada amb la versió francesa dels *Stabilita Militum Hierosolymitarum* (Ulm, 1496, Venècia, 1495: Hain-Copinger, 4364), apareguda a París el 1493 i feta fer pel mateix d'Aubusson. Ara per ara tinc notícies, segurament incompletes, d'una *Descriptione della obsidione della citade Rhodiana* (s. ll., s.d.: Hain-Copinger, 4360) italiana, potser coneguda pel nostre Esteve; de la versió anglesa de Johan Kay (1482?), dedicada al rei Eduard IV d'Anglaterra; de dues edicions alemanyes (s. ll., 1502 i Strassbourg, M. Flach, 1513), i de la danesa de Gotfred Ghemens del 1508<sup>3</sup>.

Tanmateix ningú no ha indicat, que jo sàpiga, l'existència de traduccions a cap de les llengües peninsulars, tot i que la remarcable presència d'un notabilíssim contingent de cavallers de la impròpiament anomenada llengua «d'Aragó i de Catalunya» (només superat pel conjunt dels de les tres llengües ubicades en França) hauria explicat amb escreix l'existència d'alguna traducció aragonesa o catalana d'un text en molts sentits

3. Notícies que extrec dels catàlegs de la BN de París (1925), British Library (1975), García Rajo (1945: nr. 485). Brunet (1860: col. 1556-1557), i López Serrano (1947: 2-6), on hi ha més referències a les entrades dels clàssics repertoris bibliogràfics referits a Espanya més coneguts. Esmento ací *passim* les més generals dels vells repertoris de Hain, millorat per Copinger, sense ànim de voler fer ací un estudi tècnic del tema. Hi ha reproduccions facsímils de l'edició de Kay (1975 i 1970) i una altra de l'edició de Johan Snels, 1482 (1910).

ben remarcable<sup>4</sup>. De fet, l'edició llatina de l'OR sembla que fou un dels primers llibres sortits de les premses barcelonines gràcies, com bé resa l'*explicit*, a la gestió o mecenatge del «venerable Frare Domènec Salvador, tresorer de la castellania d' Amposta»<sup>5</sup>. Els mateixos cavallers aragonesos i catalans divulgaren segurament aquesta peça memorable de propaganda arreu de la Corona d'Aragó, inclòs el Regne de València. Però és gràcies al *tour de force* que representa l'exercici d'assimilació i de desmembrament sistemàtic del text base llatí, dut a terme per Joan Esteve, i de l'exercici invers, igualment laboriós de reconstrucció dels *disiecta membra*, que ara publiquem ací, que tenim a l'abast els fragments més interessants i dinàmics d'una versió en llengua catalana, poc o no gens coneguda, i almenys que jo sàpiga, no identificada fins ara amb pèls i senyals.

De moment tot fa pensar que el text de la versió és degut al mateix Esteve. La relativa freqüència amb què «en traduir una frase llatina, posa dos o tres sinònims del mateix mot, sembla demostrar que Esteve no copiava les frases d'un text ja traduït al català» (Moll, 1977: 138-139) i «acut sempre a la seva minerva i no pas a escrits en vulgar preexistents» (Colón, 1988: 16), però la qüestió requereix potser un estudi més detingut, ja que les variants poden ser degudes a la mateixa tècnica pedagògica de fer servir el màxim tolerable de sinonímies i variants del text aprofitat, mètodes encara ara sistemàticament emprats en la docència basada en les traduccions i també, com molt bé ha demostrat Wittlin (1991), en les mateixes traduccions escrites. Brindo a l'atenció dels estudiosos i curiosos el resultat, que crec que no necessita massa més comentaris, d'anar engalant i de retornar al context del llibre d'on provenen originàriament els fragments procedents de l'OR de Caoursin detectats fins ara. A més del seu interès lingüístic ja reconegut per tothom, crec que l'edició que oferim és també un document viu de la classe de textos historiogràfics de caràcter èpic i estratègic bastits sobre una realitat aleshores immediata que circulaven a finals del segle xv i eren assequibles als lectors cultes poc abans de la publicació del *Tirant*. Basta fixar-se en les parts del llibre on els manlleus d'Esteve són més freqüents, per a detectar una clara preferència per l'acció. La lectura d'alguns dels fets heroics narrats per Caoursin, com ara la gesta d'aquell mariner experimentat (*nauta rerum maritimarum non ignarus*) que nedant sota l'aigua deslliga l'àncora fixada al peu de la mola de sant Nicolau amb una gúmena inutilitzant el pont de fusta enemic, i és després generosament premiat pel gran Mestre; la presèn-

4. Marinescu va dedicar tot un llibre, resum de molts altres treballs anteriors, que malauradament no va arribar a imprimir-se del tot i del qual recentment hom ha exhumat els plecs impresos (unes 265 pàgines) en l'IEC, a *La politique orientale d'Alfonse V d'Aragon, roi de Naples (1416- 1458)*. Dedicava tot el c. 4. pp. 45-70 a explicar amb pèls i senyals l'importantíssim paper que jugaven els «catalans» a Rodes, i el dels cavallers de Sant Joan de Jerusalem de Rodes en el marc de la política del Magnànim. Que aquesta presència catalana era encara important ho demostra el fet, explicat per Setton (1978: 346. n. 1), que el dia de l'elecció d'Aubusson com a Mestre hi havia a Rodes 65 cavallers de la «llengua d'Aragó i Catalunya», 16 de la llengua de «Castellà i Portugal», 37 de la llengua d'Itàlia, 16 de la d'Alemanya i 14 de la d'Anglaterra, amb un total de 110 francesos, cosa que explica potser l'elecció d'un francès, però és tot un indicatiu del considerable pes específic de la castellania d'Amposta. No cal dir a quina llengua pertanyien els valencians i mallorquins.

5. Vegeu més avall l'*explicit* del llibre, i el breu pròleg de l'edició facsimil fotogràfica de López Serrano (1947: 3-5) de l'incunable conservat en la Biblioteca del Palau reial de Madrid, que és el que faig servir en la present edició.

cia de naus carregades de combustible (*cimbe combustibiles [...] qui in oppugnatione incendantur*) destinades a pegar foc els vaixells enemics; la preparació de granades de foc grec; la glorificació de Pierre d' Aubusson, presentat com un model de cavaller i d'estrateg experimentat, que combina l'enginy amb la força i és un exemple de valentia i de diligència summes; i, molt especialment, el *gran finale* de l' arribada victoriosa de les dues naus de socors enviats des de Nàpols (*cf.* amb els c. 104-105 del *Tirant*), recorden episodis de la gran novel·la valenciana i són elements que cal conèixer i tenir ben en compte, i que permetien establir més d'un contacte entre la realitat i la ficció. A València tothom sabia aleshores que aquelles dues naus mítiques que van rompre el setge turc de 1480 eren de patrons valencians. La que va entrar primer fou la del capità Lluís Peixó (Setton, 1978: 347; Roca, 1556: f. 86 v, en diu Pexón); l'altra era d'un tal Francesc Pastor. I molts, apartant-se una mica del text de Caoursin, devien associar, com fa el mateix Roca, aquell final victoriós del setge amb l'arribada del setè de cavalleria, representat com hem dit per coneguts personatges valencians:

*de que se holgaron tanto lo cercados que no hizieron otro en dos dias que fiestas con grandes fuegos y sonos de campanas [...] los enemigos, en viendo tan gran socorro a los cercados perdieron la esperança que tenían de tomar la ciudad y assi determinó el baxa de partirse de la empresa.*

*El gran mestre Pedra de Abusson [...] dio muchas dávidas a los dos capitanes valencianos y en memoria perpetua del beneficio que dellos rescibio, los firmo privilegio que pudiessen poner en sus armas la cruz blanca de aquella religión como oy día sus descendientes en memoria de aquella gloriosa hazaña pintan en sus insignias (Roca, loc. cit.).*

Tot això potser ajuda a explicar, si més no, la qüestió de la recepció del *Tirant*, a la qual al·ludeix Fuster (1993: 13 i 19), o sigui el com i perquè els editors s'arriscaren a imprimir set-cents exemplars d'un llibre on els lectors podien tomar a llegir en clau novel·lística episodis com el de l'alliberament de Rodes, contrastant la ficció amb una realitat prou coneguda per altres camins. Això sense oblidar la delicada qüestió, també plantejada per Fuster (1993: 17-19, 22) i d'altres (Ferrando, 1933; Wittlin, 1993 i 1990), de si el *Tirant* de 1490, era o és el mateix que l'originalment escrit per Martorell abans del 1465! Qüestió que cal, com a mínim, tenir present i no tractar d'amagar dogmàticament sota cap catifa, i que requereix un bon coneixement i estudi previs de textos com el que publiquem i dels que encara poden quedar per investigar.

Sigui com sigui, crec ben oportú de donar a conèixer el resultat de la meva reconstrucció feta amb els criteris següents:

Faig servir com a base el text de l'edició llatina de Barcelona, 1481, en cursiva i reproduït amb total fidelitat, sense normalitzar les grafies **u / v**, **ni / j**, però introduint punts i comes i nombrosos punts i apart per a facilitar la comprensió i la lectura. He desenvolupat les nombroses abreviatures de tota classe, tal com he fet també amb el text d'Esteve.

Els fragments de Caoursin fins ara detectats en el LE van en negreta cursiva, seguits, dins parèntesi, per les nombroses variants determinades, bé per l'adaptació del

text a un context més genèric (*turchi*, per exemple serà substituït per *inimici*, etc.), l'ús d'una altra edició, o a causa dels innumerables errors de còpia i tipogràfics.

Corregeixo aquestes errades de manera automàtica i sense indicar-ho quan es tracta de badades mecàniques, com ara la substitució de *n* per *u*, però les assenyalo quan són més importants, copiant dins parèntesi la paraula corregida precedida d'asterisc: **més (\*mos)**.

Quan Esteve només ha modificat l'ordre de les paraules del text barceloní de 1481, em limito, a fi d'evitar repeticions, a indicar-ho fent servir les inicials de les paraules trastocades, seguides d'un punt: *subsidia quoque a longinquis regionibus Rhodios expectare (a longis r.s.e., E)*. En casos com el suara esmentat tampoc no indico les omissions de mots com *quoque* i *Rhodios* en el text d'Esteve (E), ja prou especificades pel mer fet d'anar *en cursiva* i no en cursiva negreta, com el text llatí del LE.

El text català de la traducció d'Esteve es reproduïx dins parèntesi en lletra normal a continuació del text llatí del LE, i seguit sempre del número de la pàgina del facsímil i també d'una lletra que indica la columna, i d'un número que correspon a l'entrada o calderó dins d'aquesta columna. El transcriu també amb tota fidelitat, d'acord amb les normes d'ENC. Per regla general la versió correspon a les mateixes ratlles de l'original llatí, però en alguns casos Esteve no ha retallat bé el text, i sobren o manquen frases no sempre traduïdes. D'ací l'espòrànica presència de fragments llatins on hi ha anotades variants sense, però, que hom hi trobi cap mena de versió.

Remeto sovint a les entrades repetides o a versions diferents del mateix Esteve. Però he donat sempre preferència als fragments més llargs sobre els lexemes aïllats i fora de context, que Esteve també aprofita.

Per raons d'espai no he anotat puntualment el text, però el lector interessat trobarà tota la informació necessària per a una perfecta comprensió dels esdeveniments històrics, llocs, personatges, etc., que s'hi detallen, en les substancioses notes del tantes vegades esmentat llibre de Setton (1978: 346-363), que va escorcollar els arxius maltesos. Tanmateix, a fi de facilitar una comprensió global no sempre fàcil pels qui només poden llegir el text català editat, he enllestit també una breu sinopsi argumental. La divisió en parts tot i ser meua no és del tot arbitrària; respon, més o menys, als principals episodis descrits. Per a més bibliografia general sobre els Hospitalers i el seu paper en relació amb la cultura medieval, amb una referència al manuscrit llatí de l'obra de Caoursin conservat a París, remeto al llibre de Waldstein-Wartenberg (1988: 204). Barber (1980: 145), reproduïx una de les belles miniatures d'aquest Ms. (llatí 6067 de la BNP, f. 33 v).

## 2. SINOPSI ARGUMENTAL

### 2.1. Preliminars del setge (ff. 1r-5r)

Cap al 1479, Mahomet II, soldà de l'imperi turc, decidí de conquerir Rodes, mogut pel consell d'alguns renegats, dos d'ells d'origen grec. El primer, Antoni Meligalos, era un ressentit que obligat per problemes econòmics havia abandonat Rodes



amb mapes de les fortificacions de la ciutat i s'havia refugiat en Constantinoble, on va establir contacte amb Mesih Pasha, un grec també renegat, membre de la família dels Paleòlegs, al qual aviat va convèncer de la possibilitat d'apoderar-se sense esforç de la seu dels cavallers de sant Joan. Un altre curiós personatge que tenia fama de bruixot, anomenat Demetrios Sophianos, també grec i natural de l'antiga colònia veneciana del Negropont, que havia viscut en Rodes i coneixia bé la ciutat, corroborà la informació de Meligalos sobre la debilitat de les muralles, la manca de provisions, etc. Aquestes declaracions reflectien certament la situació prèvia a l'anomenament del nou mestre Pere d'Aubusson, el qual havia actuat de manera expeditiva per tal de suplir les anteriors mancances. D'ací que els consellers del Gran Turc més ben informats rebutgessin la intel·ligència d'ambdós grecs. Tanmateix va decidir la balança a favor de l'empresa un tal mestre Jordi, enginyer alemany expert en artilleria pesant i tècniques de setge, resident de feia temps a Constantinoble amb la seva família, i bon coneixedor de Rodes on havia viscut abans del 1460. Aquest expert, que comptava amb la confiança del soldà, aportà també els seus plànols i notes personals sobre les defenses de la ciutat. La seva opinió resultà definitiva, ja que, d'altra banda, Rodes era per molts motius un objectiu estratègic feia temps ambicionat pel soldà. L'exèrcit, sota el comandament de Mesih Pasha, al qual acompanyava l'esmentat Sophianos, va iniciar per terra i per mar l'aproximació a l'objectiu tractant d'aconseguir el factor sorpresa, però d'Aubusson, que tenia un bon servei d'espionatge que el mantenia ben informat dels moviments enemics, va prendre totes les mesures necessàries per a la defensa dels castells de sant Pere de Bodrum, Cos, Ferclos, Lindos i Monolithos. Tota la població va refugiar-se dins la ciutat no sense arreplegar abans d'hora la collita de blat, tallar els arbres fruiters i fer totes les provisions necessàries. Mentre la infanteria turca avançava per terra fins a arribar a la badia de Màrmara (Fisco o Physcos), una flota turca de 120 veles establia un cap de pont i desembarcava el material pesant en la costa nord de l'illa prop de la muntanyola de sant Esteve, sota les mirades curioses de la població, per a procedir tot seguit al transport de la tropa. Això s'esdevingué el 23 de maig del 1480.

*II-III-IV. Comença el setge. Primer atac a la mola de sant Nicolau. La traïció de Jordi l'alemany (ff. 5r-7v)*

Després de les primeres escaramusses, els turcs van situar tres enormes catapultes dins l'hort que hi havia a la vora de l'església de sant Antoni a fi de concentrar l'atac en la mola o castell de sant Nicolau que controlava els accessos als dos ports. Els cristians reaccionen col·locant bombardes en el jardí de la llengua d'Auvergne, a fi de neutralitzar aquestes màquines. El mateix dia l'esmentat mestre Jordi va presentar-se davant la murada, al costat del palau del gran mestre, sol·licitant de ser admès dins la ciutat. Interrogat sobre la causa de la seva defecció, va explicar que ho feia impulsat pel zel de la religió cristiana, proporcionant tot seguit informació sobre les forces enemigues, segons ell integrades per un contingent de 100.000 homes (!), amb setze enormes màquines capaces de disparar pedres rodones de nou pams de diàmetre. Sobre les verta-



deres intencions del trànsfuga hi havia opinions encontrades: alguns el consideraven com un espia, i unes missives llançades amb fletxes des del camp enemic augmentaren encara més aquestes sospites. Tanmateix el mestre el va posar sota custòdia i li encomanà l'artilleria. Els turcs concentraren la seva en la mola de sant Nicolau, que, un cop ocupada, els hauria permès un sistemàtic bombardeig de les torres de la ciutat des d'una posició més elevada. L'impacte de més de tres-cents projectils va derruir la fortificació, però el gran mestre en una barqueta dirigia noves obres de defensa, col·locant-hi tropes escollides que van obtenir una assenyalada victòria en el primer assalt de les galeres turques, en el qual els turcs van tenir set-centes baixes.

*V. L'atac a la murada dels jueus (ff. 7v-9v)*

Davant aquest fracàs els turcs cercaren de diversificar l'atac a fi de distreure els defensors i van col·locar nou enormes peces d'artilleria davant la murada del barri jueu o Giudecca al sud-est de la ciutat. Els cops de les bombarderes eren tan esfereïdors que es podien sentir des del Castell Roig o Castell Alfonsí. D'Aubusson, amb l'acostumada diligència, havia fet bastir, amb la col·laboració general, una tanca i un fossat darrere la muralla atacada i fet esbucar les cases. El foc creuat i constant de l'enemic causà el pànic de la població que cercava refugi arreu en els llocs més recòndits. Tanmateix, miraculosament, gràcies a les constants oracions del poble i els refugis de bigues on trobaren recer les dones i els infants, les víctimes d'aquest constant bombardeig van ser molt poques. Un complot turc per enverinar el gran mestre va fracassar quan el primer dels dos conspiradors fou empresonat i executat després de confessar la trama. D'altra banda hom desfeia de nit les obres que els turcs bastien de dia, i un comando de 180 joves ben triats protagonitzà una victoriosa sortida nocturna.

*VI. Nou atac a sant Nicolau i destrucció del pont de barques (ff. 10r-12r)*

En una segona temptativa els otomans van bastir damunt bótes un pont de fusta capaç de travessar el port de Mandraki, i suficientment ample per a permetre el pas de rengleres compactes de soldats en formació de sis al front. Projectaven d'acostar-lo a la torre mitjançant un curiós enginy format per una gúmena passada per l'anella d'una àncora que hom havia fixat el peu de la mola, de manera que tot estirant la corda la tensió d'aquesta movia el pont cap a l'altre costat. Descobert l'enginy, un mariner experimentat, nedant de nit sota l'aigua va desclavar l'àncora, i fou generosament premiat per aquesta proesa. Els turcs, decebuts, van construir un pont de barques i decidiren d'atacar amb el suport de trenta galeres i de vaixells auxiliars carregats de peces d'artilleria. D'Aubusson, com tothom convençut que la salvació de la ciutat depenia de la defensa de la torre, va col·locar-hi una brigada d'un miler d'operaris que de nit i dia fortificaven aquell reducte. La nit del 18 de juny els turcs iniciaren l'atac per mar i terra, però trobaren els cristians ben preparats que els reberen amb el foc intens de les seves bateries

i assoliren de destruir el pont i quatre galeres i vaixells de suport. Els enemics que havien desembarcat en la mola van ser anihilats. El combat durà tota la nit, il·luminada per la resplendor del foc grec i de les canonades, fins a les deu del matí de dia 19, quan es va fer evident el triomf dels defensors. El port era ple dels cossos morts dels turcs, els quals, segons informació dels desertors, van perdre 2.500 soldats, entre els quals hi havia personalitats importants i un gendre del gran soldà. El desastre va desmoralitzar el Pasha, durant dies reclus dins el seu tendal.

*VII-VIII. L'expugnació general de la ciutat. Mort de Jordi el traïdor (ff. 12r-14v)*

L'enemic, una vegada perduda l'esperança d'expugnar la mola de sant Nicolau, decidí de reiterar l'atac a les murades. Excava trinxeres, cobertes de troncs i de branques, fins a la vora mateixa del fossat, que arriba a emplenar de pedres de manera que podia accedir ja a la ciutat pel pendent format per la ruïna de la murada. Una vegada més d'Aubusson organitzà sàviament la defensa després de discutir la situació amb els priors, comandants de les diverses llengües i representants de la comunitat llatina i grega, entre els quals hi havia casualment un nebot seu al qual havia anomenat capità de la ciutat. Hom va bastir ràpidament un trabuc i excavar una cava sota la muralla que permeté els assetjats d'extreure les pedres del fossat. Vist l'estat desastrós d'alguns panys de murada, el gran mestre féu construir-ne una altra de gran espessor, i baluards de tota classe on hi havia provisió de granades de foc grec (fetes amb gerres plenes de pega i sofre i sacs de couro amb pólvora mesclada amb llimadures de ferro), i també rodes grans de fusta destinades a ser impulsades costa avall contra l'enemic. D'altra banda mestre Jordi, consultat sobre noves mesures defensives, va demostrar-se lent i reticent a respondre. A més, hom va rebre missatges de l'enemic que l'incriminaven. Empresonat i interrogat, va caure en contradiccions; sotmès a turment, va confessar que havia vingut enviat pels turcs a fi de retornar al seu camp i poder-los informar de prim compte si el setge no tenia èxit. Va afegir que ja havia ajudat el soldà a conquerir moltes d'altres ciutats. Per això fou penjat.

*IX. Propostes de capitulació. Preparació de l'assalt final (ff. 14v-16v)*

El Pasha va tractar ara de dividir la comunitat de Rodes i va fer arribar cartes recomanant alhora a grecs i llatins que es rendissin, garantint-los els béns i la vida. Només demanava llur submissió i l'expulsió dels cavallers joanites. Va enviar un emissari grec a parlamentar en nom seu, el qual va exhortar els assetjats que no consentissin la destrucció de la ciutat, ni la mort de tants homes i la ignominiosa violació de les dones. Prometia que si se sotmetien a l'imperi del soldà els deixaria la plena possessió de la ciutat, amenaçant que si no acceptaven les seves condicions, un cop ocupada a l'endemà la plaça per la força, executaria tota classe de crueltats. Va rebre condigna resposta

del representant del mestre, el qual va afirmar la total unitat dels defensors grecs i llatins, tots ells disposats a morir per una sola fe cristiana. D'altra banda, si els turcs es retiraven, va manifestar-se disposat a considerar un tractat de pau. Això va provocar una aïrada reacció dels turcs que intensificaren arreu el bombardeig de les murades a fi de preparar l'assalt definitiu. Tres mil cinc-cents projectils de pedra van enrunar la ciutat. Els turcs anticipant amb càntics i instruments la seva victòria, van fer pregonar en alta veu que la ciutat seria saquejada, els infants destinats a ser educats en la seva religió, i els joves i homes madurs i majors serien executats. Hom havia preparat vuit mil estaques afilades per empalar les víctimes, i els soldats, ja proveïts de sacs i de cordells per lligar els captius, invoquen Mahoma i fan les seves ablucions rituals acostumades.

*X. L'assalt final. El paper del gran mestre d'Aubusson (ff. 17r- 18v)*

Els defensors són ja incapaços de mantenir-se damunt les murades i es mantenen ocults darrera. El foc és tan concentrat que cauen més de tres-cents projectils en un espai molt breu de temps. Els turcs el dia 28 de juliol pujaren la rampa produïda per la runa de la murada i una vegada dalt tractaven d'assolir la torre de la llengua d'Itàlia i de baixar dels murs, que tenien més de vint peus d'alçada. En el clamor de la batalla destaquen les figures del gran mestre i del seu nebot, que una vegada més havien previst les contingències del combat i esperaven l'enemic que havia ja entrat dins el barri jueu. El gran mestre acudeix personalment a les escales per impedir el descens cada vegada més difícil de l'enemic i és ferit quatre vegades. Durant dues hores de lluita cos a cos l'acció roman indecisa, però un contraatac combinat en ambdós flancs permeté de llançar muralles avall els turcs que hi romanien, mentre que els qui ja havien penetrat al barri eren fets bocins. Més de dos mil cinc-cents turcs dels quaranta mil que participaren en aquesta acció, segons càlculs dels desertors, van trobar la mort en aquest combat. Els cristians, aprofitant la desfeta i la confusió de l'enemic, van perseguir-lo i s'apoderaren de la bandera d'or i argent de Pasha com a trofeu de la victòria. Seguidament, a fi d'evitar una epidèmia, cremaren els cossos espargits arreu.

*XI. La prodigiosa victòria. Arriben les naus valencianes (ff. 18v-20r)*

Durant el setge moriren 9.000 turcs i 15.000 van ser ferits. Segons els desertors, els turcs van atribuir aquesta desfeta a un extraordinari prodigi. Segons ells, quan per manament del gran mestre hom va fer onejar l'estendard dels joanites, on hi havia la figura de Jesucrist crucificat col·locada entre les de la verge Maria i de sant Joan Baptista, els enemics van veure en el cel una creu daurada meravellosa i una Verge blanquíssima que portava un escut i una llança, acompanyada d'un home vilment vestit. Fou aquesta visió de la verge Maria i de sant Joan, seguits de gran acompanyament de forces celestials que els va omplir de terror i els va obligar a retirar-se. Els turcs, frustrats, es dedicaren a devastar i a robar el país. Mentre es preparaven per a tornar-se'n van arribar

davant el port de Rodes dues naus enviades pel rei Ferran de Nàpols. Els turcs concentraren tot el foc de l'artilleria en ambdós vaixells, un dels quals va rebre nombrosos impactes; l'altre va escapar incòlume. Un i altre s'apartaren de la bocana del port en espera de bon vent. El primer aconseguí d'entrar mentre que l'altre es veia obligat a esperar defora. Quan a l'endemà tractà de forçar l'entrada, la manca de vent l'obligà a lluitar per espai d'unes tres hores amb una vintena de galeres turques que l'atacaren de tots costats, fins que aconseguí de fugir-ne victoriosament després de causar la mort de l'almirall enemic. Ambdues naus aportaven una carta del papa, segons la qual no solament aquell prometia subsidis i ajudes, sinó també la ràpida tramesa de forces suficients per a destruir l'armada enemiga. El rumor arribà aviat als turcs, els quals, aterrits, van accelerar llur ja iniciada partida vuitanta-nou dies després d'iniciar el setge, del qual l'escrit vol donar testimoni a major glòria de Déu, exaltació de la religió cristiana i glòria dels cavallers de Rodes.

### 3. EDICIÓ DEL TEXT ORIGINAL LLATÍ DE CAOURSIN I ADAPTACIÓ I TRADUCCIÓ DE JOAN ESTEVE

*Guillermi Caorsin, Rhodiorum Vicencancellarii, Rhodie obsidionis descriptio*

[I. Preliminars. La conspiració i els preparatius de l'atac. L'arribada dels turcs]

*Rhodie vrbis obsidionem descripturus, causas in primis narrare institui, que turchorum tyrannum Mahumetum potissime impulerunt, vt tanto conatu Rhodios aggrederetur. Licet enim cum turchis non parua dissidia Rhodii habuerint, tamen cum eo qui nunc imperat post Constantinopolis oppugnationem grauia gessere bella. Inimicus quidem vires in dies augens, insolentior redditur. Cumque quatuor et viginti annorum curriculo complures sibi vicinas ditiones subegisset, animo inflatus egre admodum tulit **Rhodium vrbem** (la ciutat de Rodes, 211, a 8), equitumque Iherosolimorum ditionem finitimam eius imperio liberam absolutamque esse, maxime quod diuerso tempore, quatuor classibus instructis, castella et Rhodiorum agros invaserit obsederit, oppugnauerit; ex quibus ignominia discriminem et clades reportauit. Ex turchis namque **multi trucidati** (molts tallats a peces, 249, c 2), palo suffixi, furcis suspensi, sagittis affecti, lapidibus cesi, calamis perustis suffossi, gladiis obiecti, membratim discerpti perierunt, terra marique hostes succubuerunt. **Conspecta igitur Rhodiorum militum generositate (generositatem E)** (vista la animositat dels de Rodes, 360, a 13), quod vi assequi non potuit, dolo versutiaque temptare decreuit. Sepius enim submissis / (2 r) greculis (qui sibi parent) studuit confederationem cum Rhodiis inire, equa conditione premissa: dummodo quod propria tributi titulo concederent. Cum uero rejectum uectigal sepe numero viderent, arte pacem tractat, eam ratam habet, si tanta tributi conditione orator Hierosolimorum cum munusculis tribunal suum adeat. Arbitratur quidem munera tributi titulo se accepturum, que Rhodiorum magistri munera uocitaret. Fallitur quoque hostis hoc comento, nec Rhodii conditionem recipiunt, eique coniungi contempnunt qui*

*fidem Christi persequitur quam ex professionis uoto tutantur, defendunt, iuuant. His de causis, **rabidus hostis** (lo enemichs rabiós, 230, a 2) **odium contra Rhodios inexorabile concepit, menteque destinauit urbem si possit perdere** (delliberà o pensà en si mateix si poria destruhir la ciutat, 140, a 17), et **Rhodiorum nomen funditus delere. Impulsus quoque est quorundam (impulsus quorumdam E) suasionibus qui ad turchos defecerunt** (mogut per consell de alguns qui se'n passaren als turchs, 249, c 3), **abditaque urbis cognouerat. Inter quos primum locum obtinuit vir nepharius et producti ingenii, (vir nephandus et perdití ingenii E), Anthonius Meligalo, Rhodius, non infimo loco natus, qui rem domesticam iam pridem dilapidauerat** (un home malvat, de pervers ànimo, lo qual tots los béns havia destruït, nomenat, de bon linatge, lo qual... 362, b 8). *Is, rei domestice penuria ductus, diucius cogitans quonam modo (quo modo E) Rhodius infensus esset et patrie cladem afferret* (en quina manera pogués destruhir la ciutat, 159, c 12), *urbis propugnacula, turres, menia, abdita, loca, munitiones, diligentius speculatus, ciuitatisque situm (situs E)* (lo siti de la ciutat, 230, a 4) *et edifitia describens, ad turchum traiecit, Constantino//(2v) poli quoque degens uane policitationis spe urbis potiunde data, quemdam Basam, greculum ex nobili Palthologorum familia natum, ad nephandum facinus allexit. Secutus est huius vestigia Eubo[n]icus quidam Demetrius Zophiano, vir quidem supersticiosus et maleficus, qui post Eubo[n]icam direptionem* (la presa de la ciutat d'Euboya, 211, a 9) *ad turchum defecit, aliquando quoque Rhodi habitauit, et postea ea etiam nuncii de pace tractauit. Hic etiam suasor obsidionis extitit* (consellador del setge fonch, 124, a 11). *Exactis itaque in ordiundis suadenisque annis tribus, tandem Base res placuit. Profuit ad id inducendum apostatarum plurimorum qui fidem abnegarant iniquitas, qui peruersorum suasus probarunt. Asse-rebat proditor Anthonius urbem nonnullis locis ueteribus muris uetustate collapsis* (algunes parts dels murs per antiqüitat derroquades, 80, a 2) *facile inimico patere, ac paucos ciues defensoresque adesse et plerumque comeatum triticique penuria laborare, subdida quoque a longinquis regionibus Rhodios expectare (a longis r. s. e., E)* (lo soccoriment o ajuda de longues regions sperar, 230, a 5), *quae tempore adesse non poterint. Idem testatur Demetrius, id quoque sequaces astipulantur. Hiis iactis fundamentis, suadebant facinus aggredi oportere.**

*Dum hec Bisantii agitantur, Rhodiorum clarissimus princeps et magister Petrus d'Anbusson, vir quidem magno excellentique ingenio ac prudentia, illustri familia apud Galliam celticam natus, quem ea non latebant diuino instinctu ductus **vetustiora urbis / (3r) loca delapsa et minus munita toto triennio magnifice e erexit,** (los lochs vells de la ciutat, derroquats o menys forts, açà e obrà, 230, a 6) **muniuit, ampliavit. Excogitauitque frumenti vini magnam et commeatum copiam comparare** (pens[à] aplegar gran quantitat de vitualles, 286, a 2), **religiososque et mercenarios milites accire, quo urbem tueretur (tuerentur E)** (perquè defensassen la ciutat, 286, a 3), **pro quibus deuehendis et conducendis epistolas mandatorias ad diuersas orbis provincias destinauit. Ita nutu Dei reuerendissimi magistri opera ciuitas munitur, commeatus comparantur, naues et milites ad tuitionem accedunt.***

*Proditor Anthonius horum inscius, arbitratus omnia negligenter apud Rhodios preteriri, instigat Basam ut properet et rem memoratu dignam aggrediatur. Id ipsum*

*suadere conatur Demetrius, quo effectum est ut Basa ad Turchum ea ex ordine referret. Sepius quoque inter turchi satellites re agitata, de Rhodie urbis expugnatione consultatur. De qua uaria oritur sententia, quibusdam asserentibus rem penitus inanem esse, nec id posse facile confici ob vrbis magnificentiam et militum generositatem, qui asiaticis pares censeri non debere, quibus mortem potius oppetere quam turpiter aliquid inbecille agere in animo est. Aliis rem facilem causis assertis affirmantibus, nec tam paruo tempore quibusuis magistrum prouidisse. Quare si cum celeritate et diligentia exercitus maritimus atque terrestris com // (3v) paretur, vrbem haud dubio expugnatum iri putant. Accersuntur ad hanc consultationem diffiniendam machinarum viri periti, inter quos numeratus Georgius, vir uafro subtilique ingenio, qui ex Chiis ad turchum dudum defecerat, Constantinopoli quoque degens, vxorem et liberos nutriebat, a turcho dilectus et plurimis graeciis dotatus. Is aliquando Rhodi fuerat, **vrhemque tabula designauerat** (havia pintat la ciutat, 187, a 1). Sed tunc non tam munita fuit: Preterierant namque anni viginti ab eo tempore quo eam viderat. Descripserunt et Turchi iussu plures egregii artifices Rhodie vrbis situm, sed Georgius ingenio cunctos superauit. Magnis itaque rationibus adductis, vicit tandem sententia vt vrbis oppugnatio magna vi fieret. Hoc fundamento inherentes, nullos tam crassos muros esse, qui machinarum impetu demoliri non queant, magnamque turchi esse potentiam, qui duo imperia, duodecim regna, tot prouincias, totque vrbes subegit. Hostem quoque non parum mouit vrbis Rhodie situs ad comparandas classes aptissimus, **insuleque celebritas**, (la bellea de la ylla, 211, a 12) **magnis laudibus ab antiquis predicata (a. a. m. l. p., E)** (dels antichs molt lloada, 140, l b), **quam ob loci magnificentiam** (la magnificència del loch, 211, a 13), **aeris salubritatem (aeris salubritas E)** (la sanitat de l' ayre, 211, a 14), et ad orientis prouincias subigendas comoditatem, potentes quedam romani beniuolam et amicam sibi reddidere. / (4r) Putatque si hac potitus fuerit finitimis subactis ditionibus fines per Egeum Ioniumque pelagus facile prelaturum.*

*Refragentibus itaque quibusdam preclaris, Basis atque in sinistrum presagentibus classis instauratur, exercitusque comparatur. **Decretum est ut milites terrestre iter faciant**, (delliberat és que la gent de peu vàgia per terra, 140, 2 b) traiectoque Elespondo per Asiam in Liciam, que Rhodiorum insule adiacet, ire peragant, et per fretum Licium a Phisco antiquo continentis ciuitate duo de viginti milibus passuum distante, Rhodum nauigent. Reliquum uero machinarum et belli ingeniorum apparatus cum parte copiarum classem deuehitur.*

*Basa Paleologus expeditionis prefectus classem conscendens, Anthonium perquiri iubet, **quem (qui E) paulo ante morte (mortem obierat E) turpiter obisse comperit** (lo qual poch havia que era mort, 230, a 9). Accersito igitur Demetrio satellitem adhibet. Tunc passim **rumor exiit** (la fama s'escampà, 211, a 16), **classes et copiosum exercitum in Rhodios parari. Turchus (vt hec res nos lateret) aditus portus** (la entrada del port, 211, 17 a) passus custodit, prohibetque, ne quis nuncium deferat. Sed non ualuit enim astutia magistri solertiam prohibere, qui assidue litteris et nunciis ex Turchia apparatus intelligat. Nonnulli quoque ex nunciis in dolo versati sunt. Nam cum exercitus in Licia degeret classem operiens, affirmarunt Turchum vita excessisse, et aliis ex causis exercitum illic adesse.*



*Dum hi rerum status esset, summa cura princeps noster hostium dolos // (4v) acute prospiciens cuncta disponit, et de presidii Langonis, Castelli Sancti Petri, Feracli, Lindi, Moneleti ordinat, que loca defensoribus commeatibus et machinis et ceteris bella aptis muniuntur. Omnis plebs cum supellectili Rhodum et opida intrat, **ordei quod maturum fuit colligitur, (ordeum q.m.erat c., E)** (lo ordi que era ja de segar, recullen, 230, 10 a), **quasi totum frumentum crudum, (nondum enim messi tempus aderat) quod vrbem circumdabat, prout cuique facultas fuit populus eradicat, colligit (f. t. q. c. c., E):** (lo forment, que no era de segar, segen, 230, a 11), *et in domos portat.**

*Dum hec magno cum tumultu agerentur* (mentres que açò·s feya ab gran pressa o perturbació, 242, c 8), *vigil qui in specula montis qui ad occidentem uergit sacello sancti Stephani sacri, nunciat classe apparere tensisque uelis (vclis! E) nauigare* (la tal[a]ya que estava en lo cap de la muntanya diu que la armada se mostra e venir a veles plenes, 211, a 18). *Magna quippe populi frequentia ad hoc spectandum concurrir, tota ciuitas trepidat, populique clamore cuncta resonant* (tota la ciutat tremola. Los crits eren grans en la ciutat, 343, b 11). *Classis Phiscum nauigare properat, vt milites qui terrestre iter fecerant (faciebant E)* (los qui anaven a peu, 230, a 12) *conscenderent. Sed Rhodiorum freto transito, repente uelis conuersis ad nostra declinat (declinant E) litora* (súbitament giren les veles, vénen sobre los nostres ports, 336, b 3). *Appulit itaque ea classis uelorum centum decem* (aplegà lo exèrcit, en lo qual havia cent e deu veles, 87, 2 a). *Xo kalendas Iunii, anno Incarnationis Verbi dominici. Mo. CCCCo. LXXXo* (en l'any de la nativitat de nostre Senyor, M.CCCC. LXXX, 159, c 15).

*Militeque in terram exposito* (posada en terra la infanteria o la gent de peu que era en lo exèrcit de mar, 291, a 14), *primum in vertice montis* (en lo cap de la montanya, 159, c 16) *sancti Stephani et circa eius montis colles castrametati sunt (castrametatus est E)* (s'és atandat o ha mès camp, 319, b 10). *Machinas quoque et bellica ingenia in litus exonerant* (les bombardes e totes les artelleries meten en terra, 216, c 1), *eo loco quem ab ipso monte defluens fons abluit, qui a Rhodiis obice collis spectari non potest.*

## [II. Comença el setge. La traïció de Jordi, l'alemany]

*His peractis, / (5r) pars classis ad deuehendum terrestrem exercitum Phiscum nauigat* (la armada o exèrcit anà a portar la gent de peu, 211, a 19). *In classis aduentu quidam turci equestres pedestresque versus vrbis menia audacia quidem freti irruunt* (alguns de cavall e de peu, confiant, ab gran audàcia vénen vers los murs de la ciutat, 80, a 4). *Eruptione autem a nostris facta, hostes (inimici E) fugantur, funduntur, quidam quoque ex eis trucidantur* (los nostres ixqueren-los contra e foren desbaratets (sic!), vençuts feren-los fugir, e morts alguns, 230, a 13). *Postea, dum (cum E) nostri commessarentur, altera ruptione (eruptione E) facta, turci (inimici E) propelluntur, caduntque nonnulli* (enaprés, com los nostros mengaven o·s dinaven, donen un altre asalt, 159, c 18). *Ex nostris uero miles vnus perit qui incautius manum conferebat, cuius spolia et cadauer nostri uendicant (vendicarunt E)* (mori·n hu que no sabia fer brega, del qual les vestidures e lo cors los nostres cobraren, 249, c 17). *Turci, (inimici*



*E) capite abciso, illud lancee suffigunt, ad suos quoque cum plausu reuertuntur* (los enemichs, levant-li lo cap e posat en una punta de lança, se'n tornen ab una gran alegria, 230, a 14). *Postridie eius diei qua classis appulit* (lo dia après que lo exèrcit fonch aplegat, 230, a 15), *hostis tres ingentes machinas in ortis ecclesie sancti Antonii vicinis arboribus omnium generis fructuum consitis collocat (collocant E)* (los enemichs col·locaren o asitiaren tres grans bomvardes, 230, b 1). *Turri quoque sancto Nicholao dicatam, in uertice molis* (moll dins mar, 249, c 9) *sitam, oppugnare conatur, easque machinas lignearum munitiorum (lignorum munitiorum E) propugnaculis operiunt defenduntque* (fan reparos de fusta per defe[n]dre-les, 170, a 5). *Nostris vero munimentis que reparata uocant conspectis, dira tormenta que bombarde uocantur, ab hostium dextera in ortulo palatii militum auernorum statuunt.*

*Eius diei diluculo Georgius, machinarum egregius artifex, de quo habitus est sermo* (del qual ja n'avem parlat 140, b 5), *repente ad fosse ripam que magistri palacium munit visus est, amice omnes salutans, clamitansque ut introducatur* (crident que'l lexassen entrar, 127, c 13), *ab rerum ignaris. Vix confoditur, defenditur ab // (5v) aliis, extenploque ad magistrum producitur. Vir enim est corpore procero* (home gran de cors, 193, a 4), *forma eleganti, satis eloquentie, magna astutia, cui Germania patria est* (home alemany, 193, a 6). *Rogatus de causa aduentus, (dixit, ad. E) zelo fidei compulsus et publico christiane religionis comodo suasus ad nostros defecisse* (interrogat per què era vengut, dix que per ço com havia renegat la fe, que's volia reconciliar e tornar ad aquella, 198, b 7). *Placite excipitur, laudaturque propositum, si in eo persistat. De hostis exercitusque habitu, dispositione, qualitate consolatus (consultatus E), constanter, prudenter, intrepideque respondit* (interrogat de la disposició dels enemichs, de l'exèrcit, sense por e sàviament respon, 198, b 8). *Inter cetera edocet numerum militum omnis generis, centum milia uel circiter adesse classem eam quam dicimus, machinas sexdecim ingentes deuexisse, quarum longitudinis dimensio palmorum duorum et uiginti fertur* (entre altres coses, diu lo nombre de tots ésser cent milia, o prop; de setze bombardes que tenien de lonch vint-e-dos palms, 159, c 18), *que uehementissimo iactuque uelocissimo, globos saxeos rotunditatis palmorum nouem* (pedres de bombardas que han de vogi nou palms, 286, a 8), *plerasque vndecim torquent. De huius viri (huiusmodi E) defectione uarie quidem sententie suboriuntur* (del passar-se'n a nosaltres ne foren diverses oppinions, 140, b 6). *Quidam exploratorem affirmant* (alguns dien que és aspia, 80, a 5), *et fugam commento asseruisse ut Rhodios fallat. Non nullorum assertio fuit eum callidum et maleficum virum esse, multaue olim effinxisse. Quibusdam aliter sentientibus, et in bonam partem defectionem interpretantibus, quod prudens esset et penitens errati id fecerit sapideque intelligeret, hec Rhodiis machinari non posse, ubi tam prudentem principem et expertissimos milites intelligat degere. Augent suspitiones (auget suspitionem E) epistule ex castris turcorum (inimicorum E) in ciuitatem sagittis // (6r) misse* (creix la suspita per una letra tramessa ab una sagetta dins la ciutat, 127, c 14), *que Georgium insimulant, et ab eo cauendum esse dicunt* (dien que's guarden d'ell, 144, b 4). *Magister (imperator E), ingenio solers et perspicax, Georgium arcta custodia asseruari iubet. Sex robustissimis comitibus adhibitibus* (lo capità, home de subtil enginy, manà aquell ésser guardat estretament ab sis forts

companyons, 230, b 2), *in hiis qui machinarum iactum et belli ingenia spectant* (en aquestes coses que toquen a les bombardes e artellaria, 160, a 1) *ipsius arte caute vtitur*.

### [III. Primer atac a la mola de Sant Nicolau]

*Omni igitur conatu turci (inimici E) ad (\* ac / in E) expugnationem turris et molis sancti Nicholai incumbunt* (los enemichs ab gran sforç s'esforçen derroquar le torre, 230, b 1 / en lo combat de la torre, 160, a 5). *Si huius potiantur putant urbem in suam potestem facile uenturam. Est enim molis ipsa trecentorum circiter passuum in mare protensa (protenditur E)* (entra dins en mar tres-centes passes, 160, a 2), *miro artificio ab antiquis manu facta, que suo progressu (in mare ad E) portum triremibus aptum a parte occidentis efficit* (per la sua entrada dins mar fa port, 286, a 9). *Cuius introitus cautibus concluditur, ut triremis introire vix possit. In molis quidem vertice* (en la pus alta part del moll, 160, a 4), *septentrionem spectante (que s. spectant E)* (que mira a la part de tremuntana, 304, c 10), *arx, de qua sermo est magnifice nostra etate erecta est, vbi priscis temporibus collosus ille ingens Rhodius vnum de septem mirabilibus mundi positus erat, qui post tres et quinquaginta annos quo fusus est terremoto corruit, osque portus Rhodii spectat. A machinis quoque illic collocatis, sublimes quidem turres, que portum claudunt ualide oppugnari ac dirrui, nauesque ne portum subeant, prohiberi haud difficile possunt.*

*Loci igitur et turris oportunitate hostis allectus* (induhit per la oportunitat del loch o de la torre, 198, b 8), *omni conatu arcem aggreditur, quatit, oppugnat* (ab gran impetu o esforç assalta la torre, 69, c 13), *iactuque trecentorum / (6v) lapidum spericorum dirruit eam* (ab trecents colps de bombardar la derroca, 69, c 14), *presertim partem que occidentem spectat, ruina quidem turrim munit (munivit E). Licet enim suo pondere iactuumque vehementia, ingentia saxa ex quibus edificata erat laberentur (laberetur E)* (lo derroquament fêu pus fort la torre, 230, b 5), *tamen mera calce arena et lapillis immixtis confecta, adeo demoliri non potuit, quin turris potior pars staret* (la major part romàs de la torre, 211, a 20), *ex quo facilis ascensus hosti negatur. Terror fuit tanti edificii lapsus* (terror fonch la roÿna de tant gran edifici, 339, c 4). *Multorum enim annorum opus illustre temporis momento (memento E) ruit (ruine E)* (obra de molts anys, axí bella, en tant poch temps ésser derroquada, 268, b 15), *preter quoque plurimorum opinionem ingentes et impetuose machine illam arcem lacerant, deturpant, deuastant.*

*Cum autem turris labefacta vix tutabilis uideretur* (com la torre enderroquada envides se pogués deffendre, 124, a 14), *statuit magister (dux urbis E) ingenio, industria, uigilantia, roboreque militum eam arcem tutari que murorum crassitudine defendi non potuit* (ordonà lo capità per enginy e indústria, e per ajuda de valents hòmens, deffendre aquella, la qual grossa mural ja no ha pogut deffendre, 272, b 7). *Adhibitis uiribus, summa cura parantur que turri et moli presidio sunt* (ab gran sol·licitut e força aquelles coses que eren en deffensió de la torre se aparellen, 69, c 15). *Milites igitur in primis strenuissimi deliguntur qui locum defendant* (e, primerament, són elets

hòmens fortíssims e animosos qui deffensen la torre, 161, c 11), *vallumque ex lignis efficitur, quod turrim claudat, fossamque cautibus excisis circumducunt* (fan dallentorn vells cantals, 169, c 4). *Collocatur in turri presidium ualidum pro loci capacitate* (met-se gent en la torre per defensar-la, segons la amplària del loch, 242, c 9). *Turris namque, iussu magistri, qui assiduo cogitatu tuitioni loci inuigilans non formidat, cim-ba uectus (cimbam uentus! E) diruptam arcem uisere* (muntada en un squif o barqueta, per veure la torre, 250, c 2), *dum machine lapides torquerent (torquent E), calce et lapide oppletur ut locus uix comilitonum capax redditur* (mentres que les bombardes e artelleria turmenta o combat la torre, aquella reblexen que no y havia loch per a estar la gent de peu, 242, c 10). *Constituitur // (7r) et ad presidium equestrium et pedestrium in antemurali quod a turri sancti Petri ad inferiorem Mandrachii partem protenditur* (fins a la part davall s'estén, 177, a 4), *qui transitum turris prohibeant (que no puxen pasar a la torre, 304, c 11). Humile namque mare et vadosum illic transiri potuit* (la mar era baxa e podia's passar a peu allí, 211, b 2), *vbi uegetum munitiones parare et tabule clauorum infixione (affixione E) infeste in profundo fixe sunt, que impedimento hosti uadenti essent* (posts o taules clavades, que fossen empaig als enemichs volent venir, 291, a 14 i 193, a 8). *In uallo autem radicis molis milites electissimi locati sunt* (home[s] de peu valents foren col·locats, 193, a 8), *qui pugnantis nostris presidio sint. Ubi magister insignis armis auroque fulgens facinorum clarissimo intendebat, disponuntur ea parte murorum urbis bombarde et tormenta, que triremes et turchorum nauigia expugnent profrigantque. Prope quoque cautes eius arcis cimbe combustibiles opplete stationem habent, que in oppugnatione incendantur et hostium classi incendium afferant.*

*Hiis rebus magno subtilique ingenio dispositis, fiunt vigilie, prestolatur hostium inuasio. Demum, exorto lucifero* (finalment, exit lo sol, a l'estel de l'alba, 177, a 5), *dum zefiri placide flarent (flare incipiunt E)* (lo vent de ponent comença a bufar, 230, b6) *turchorum triremes a litore cautius montis sancti Stephani soluunt, superato saburre promontorio nauigant, eamque turri propugnant. Primo congressu* (en lo primer asalt o combat, 160, a 6; en lo primer insult o entrada de la batalla, 160, b 3) *antequam in terram descenderent, ingenti clamore et tympanorum sono uoces edunt* (ab grans crits e so de tabals criden, 70, a 1), *ut terrori multitudo sit (esset E)* (perqué mettessen por, 286, a 10). *Nostri autem, in armis dispositi, presto adsunt. Cum enim triremes turrim (7v) propugnant, machine saxa iaciunt* (com les galeres combaten la torre, les bombardes tiren, 124, a 17). *Presidium in turri locatum erat, armorum vi, balistis, iactuque lapidum, hostem propulsat, pelluntur turchi, fugantur, trucidantur* (per força d'armes, ab ballestes e ab canteres, los enemichs són foragitats, mesos en fuyta e trocegats, 286, a 11). *Ea in pugna, quemadmodum postea a profugis relatum est, septingenti turci (inimici E) interiere* (en aquella batalla moriren set-cents dels enemichs, 160, a 7); *multi vulnerati quidem. Desiderata victoria potitur. Princeps, insigni equo uectus, illustri comitatus phalange urbem more triumphantis intrat, sacellum que, quo ymago sacratissime Virginis (Marie sanctissime ad E) Philermi montis, miraculis celebris posita erat visitans (visitavit, E)* (visità la capella de la verge Maria e fêu-li gràcies, 360, 14 a), *gracias agit, et demum ad reficiendos animos militum domum reuertitur.*

*Perdita tunc spe arcis, (s. a. p., E) molisque potiunde* (perduda la sperança de no poder haver la torre, 286, a 12), *visoque valido presidio, turci (inimici E) grandioribus viribus urbem aggredi (aggrediuntur E), aliaque loca oppugnare, meniaque dirruere student* (vista la tan fort defensió, los enemichs ab gran sforç combaten, altres lochs de la ciutat se studien, 360, a 15), *vt, defensoribus distractis, vno momento molem et loca diruta inuadant* (e, apartats o diuisos o separats los deffenedós, en un moment asalten o combaten les parts derroquades, 147, c 16), *ne (ut E) vires nostrorum vnite essent* (perquè les forces dels nostres fossen ensemps unides, 286, a 13), *et dum diuersas partes tutari cogitaremus, negligentius in mole res ageretur.*

[IV-V. L'atac a la murada dels jueus. Nou atac a la mola de St. Nicolau]

*Sequenti igitur nocte, magno clamore virorum onera subeuntium cuncta resonant, qui machinas ad menia hebreorum uehant* (la nit següent, ab grans crits de hòmens congregats tot resonava, los quals portaven les bombardes a la muralla o a la porta on steven los juheus, 211, b 2). *Ante hos muros, octo ingentes machinas collocant* (davant aquests murs asitien huyt grans bombardes... , 129, b 2), *que munitionibus defense in menia (inmania E) saxa grandia iaciunt. Aliam machinam prope radicem molis (malis! E), que ad septentrionem uergit (se uertit! E), in cuius uertice, qui dampnati nati sunt extremo afficiuntur supplicio* (L'altra bombarda prop lo peu de la fortalesa que mira a tremuntana, en la sumitat de la qual, qui són dampnats a mort pengem, 211, b 3) *ponuntque, in turrim uerticis molis molendinorum et molendina superinde edificata, globos saxeos torqueat* (posen, en les torres del moll dels molins, sobre on són edificats tiren grans pedres de bombarda, 291, b 1).

*Hostium proposito (\*preposito!) agnito, magister solertia predicta cuncta dirigen, diuinis supplicationibus cum populo et comilitonibus innitens, munitiones ad interiora urbis parat. Iudeorum edes, que in pomerio erecte erant, diruuntur* (les cases dels juheus, que entre mur e mur eren, són derroquades, 216, c 2), *vallum paratur (et ad E) fossa cauantur (cauatur E)* (fan gran estaquat o fosso, 170, a 6) *et muros fosse summa arte et diligentia obicitur. Interdiu noctuque operi intenditur* (Entranimentres, de nit se entén e treballa en la obra, 160, a 8). *Non magister, non baiulii, non priores, non milites, non ciues, non negotiatores, non matrone, non nupte, non (om E) virgines, opere (operi E) uacant* (les fadrines treballen en la obra, 216, c 4). *Lapides, terram, calcem humeris portant* (les pedres, la terra, la calç, porten al muscle, 216, c 4), *auro, argento, supelectili non parcitur ut publice saluti consulatur* (tothom dóna lo argent, l'or e tot lo de casa, sols que sia defesa e guardada la cosa pública, 343, b 13). *Machine hostium (h. m., E) uehementissimo impetu menia quatiant* (les bombardes dels enemichs ab gran ímpetu baten los murs, 216, c 5), *et faciem egregiorum lapidum diruunt. Tanta enim erat iactus violentia tormentorum ut omnibus admirationi fuerit* (tanta era la força de les bombardes, que tothom estava meravellat, 338, b 3). *Nullus quoque Rhodi degens, vbi ex omni natione latini nobis nonnulli uersabantur, compertus est qui non affirmaret ullo vnquam tempore tales machinas uidisse aut audisse. Id quoque*

*Georgius (om E) profuga affirmavit, et nusquam terrarum tam grandes inueniri asserit* (allò mateix confirmà lo qui era fugit als nostres, que en alguna part del món no's trobaven tan grans, 80, a 7).

*Dum enim saxa sperica iaciunt, in lapidis exitu sonus ingens editur, qui tonitruum instar re / (8v) sonat* (mentres que lancen les pedres de les bombardes, del colp de la pedra naix un gran so, que paria que fos tro, axí resonava, 242, c 12), *fumusque tamquam nubes crassa diuturno tempore in aere uento fertur* (lo fum era axí com un núvol spes, tots temps era enlayre, 230, b 10). *Quorum (machinarum E) sonus plerumque ab oppidanis Castelli Rubei auditus est, quod Rhodo centum milibus passuum Orontem (Orientem E) versus distat* (lo so de les bombardes moltes vegades dels que habiten lo Castell Roig se hohia, lo qual és luny cent milles, 230, b 1). *Ipse quoque machine mirabilis quoddam efficiebant* (encara les bombardes feyen una altra cosa pus maravellosa (160, a 9). *Machinarum posteriorum in munitionem, que pallis terre affixis fabricatur, tam grande imperitum reddebant, vt instar motus terre (terremotus E) edificia vrbis paululum hoc pulsu mouerentur* (les bombardes derrereres, que eren en deffensió, que eren ficades en pals de fusta ficades en terra, ab tan gran fúria tiraven, que paria que fos terratrèmol en la ciutat, 216, c 6). *Spe igitur in menium tuitione perdita, (perduda, donchs, la sperança en defensar la muralla, 286, a 15), totis uiribus uallo, (et add E) fossa et munitionibus interioribus tutamen (vrbi add E) constituimus* (ab gran esforç ordenen fer estacat o fossa de part de dins de la ciutat, en deffensió de aquella, 70, a 2). *Nec ea hosti sufficiunt* (e no basta açò als enemichs encara, 160, a 10). *Aggreditur quippe alio terrore uexare* (començà vexar o turmentar ab altre terror, 124, b 1). *Collocat omni ex parte tormenta et mortaria, que ex transverso hedificia vrbis uerberent, diruant, mortales conterant* (col·loca de cascuna part bombardes trabuqueres, que per altra part derroquen les cases de la ciutat per metre pahor als qui són dedins, 124, b 2). *Hec tormenta, mortaria dicta, interdum noctuque saxa in aera sublime iaciunt. Erant (Hoc erat E) quippe populo ingenti terrori, qui in aere tam grandes globos saxeos conspiciebat* (açò metia gran terror al poble, com veyen enlayre tan grans pedres, 74, c 6). *Non enim paruam anxietatem id nostris incussit* (no fonch pocha congoxa açò als nostres, 265, a 1). *Plus tamen noctu quam interdum terroris attulit* (més de nit que no de dia los portava por, 242, c 13). *Nullus in priuatis domibus tutus videbatur. Quilibet latebras queritabat* (cascú cercava lochs davall terra, 107, a 5). *Verum ei vulnere mens humana medetur.*

*Iussu magistri (dux exercitus E), mulieres, infantes et omnis inbecillis etas in pomerio (Pompeio! E) collocatur, et crassa trabe parte erigitur. Ea namque ingenia raro illic decidunt* (lo capità totes les dones, infants, creatures, col·loca (\*coiloca) entre mur e mur, cuberts de grans bigues, 230, c 2). *Ad// (9r) vrbis quippe frequentiora foca (machine ad E) diriguntur, ut mortales conterant, domosque quatiant* (drecen l'artilleria ad aquella part de la ciutat que més (\*mos!) la gent practica, perquè més spante la gent e derroque les cases, 147, a 7). *Iuuenes vero et (om E) robusti qui interdum saxa suspiciebant, tormenta facile vitabant. Noctu atque, quidam caueas subterraneas, quidam ualuas crassissimas, quidam fornices et sacras edes querentes, sub eis trepidum somnum carpebant* (los jòvens e forts, qui miraven les pedres, fàcilment



se apartaven, e de nit alguns per cavernes o caves davall terra, alguns [davall] portes grossíssimes, alguns davall archs o sglésies, davall ells prenien lo dormir ab molta por, 230, c 3). *Hoc quoque miraculo fuit, nutuque Dei id factum esse, haud aliter creditur (credendum est E)* (açò fon a miracle e voluntat de Déu, e no és de creure en altra manera, 74, b 7), *qui publicis supplicationibus assidue ecclesiis et altaribus exorabatur* (lo qual, per professons e supplicacions públiques, contínuament se feyen en les sglésies e altars supplicant, 230, c 4), *vt cum plura saxa machine torquerent, pauci tamen mortales et quedam bruta eorum ictu interierunt* (que, com més pedres les bombardes lançaven, axí de persones com de altres animals poch ne morien, 304, b 12), *que potius domorum ruina ictu lapidis collapsarum (collapsorum E), quam saxei globi pondere obtrita sunt* (los quals, pus tost per lo derroquament de les cases dels que ja havien lançat, que no per lo pes de les pedres de les bombardes són derroquades, 230, c 5).

*Hostes quoque id parum arbitrati, duas machinas ex grandioribus in eminentiori loco qui ad Hesperum vergit, ex quo vrbs prospicitur collocant* (los enemichs, no sabent res de allò, meten dos bombardes de les pus grosses e grans en un loch pus alt que mira ves levant, del qual tota la ciutat se véu, 230, c 6), *que assidue in urbe et loca (loco E) hedificiis frequentiora saxa torquent* (les quals contínuament en la ciutat, en los lochs on havia més edificis tiraven les pedres, 216, c 7). *Nec ipse machine, licet terrori essent, damnum insigne ediderunt, nec mortales occiderunt prepedite, non ambigo orationibus* (ne les bombardes, jatsia que metessen gran por, no feren senyallat mal ne materen a nengú, crech que empagades per les oracions, 252, b 9) *que (orationes ad E) Deo, eisque Genitrici intemerate (intacte Marie E) et beato Iohanni Babbiste fiebant* (les quals oracions a nostre senyor Déus e a la sua beneyta y Mare e sen Johan Batista eren fetes, 216, c 8).

*Basa (hostis E) uero, principis nostri vigilantiam et ingenium conantibus suis inficere, coniectans (coniectas E) magistrum (principem nostrum E) dolo interimere aggressus est* (lo capità dels enemichs, pensant la vigilància del nostre príncep e lo enginy e les sues forces e combats no haver poder, pensà corrompre o matar ab engan, 231, a 1), *submisus (submissis E) quibusdam qui defectionis pretextu eum adirentur (adirent E), / (9v) quo euecto arbitratur (arbitrabatur) rerum facile potiturum* (leyats anar alguns qui. l matassen com a fugitius, ab lo verí o tòxech, que pus fàcilment pogués obtenir lo que volia, 216, c 9). *Hoc quidem nephandum facinus profuga quidam veneno proficere statuit, comite accito, qui postridie cum toxico vrbem intraret. His profugis Basa grandia pollicetur si facinus perficiant. Qui prior ingressus est examini prudentum vt ceteri subicitur, contrariis sermonibus deprehenditur, crimenque ultro pandit, monetque ut caueat princeps quia plurime in eum sunt parate insidie (i. parantur E)* (lo primer que entrà fonch examinat o interrogat per hòmens prudents axí com los altres, lo qual fonch trobat variar e manifestà tantost lo peccat. Informà'l que's garde, car molts aguayts li són aparellats, 231, a 2). *Dampnatur profuga, securique percussus, interiit. Cum uero sceleris comes uenenum gestans ad nos transiret, a quibusdam ui confoditur, vnde perterritus ad turchos reuertitur* (com lo companyó de la tració portàs lo verí e se'n passàs a nosaltres, de alguns fos nafrat, tot spantat [t]ornà-sse'n als enemichs, 124, 3 b).

*Dum hostis Italie stationis menia oppugnat, nocte ad ripam fosse munitionem ac repara diligentius erigit (exigit E)* (mentres que lo enemich combat los murs devés la part de Itàlia, de nit, a la ora del fossat asetia ab gran diligència los reparos, 242, c 14), *hostilibus munimentis fosse adhibititis. Conspectis, de hiis dirimendis consilium agitur. Deliguntur fortissimi iuvenes C.LXXX (centum octuaginta E), quibus miles ordinis (unus E) preficitur egregius* (són elets jòvens fortíssims, cent huytanta, dels quals és capità un cavaller egregi, 332, a 12). *Irruptione itaque facta, per fossas occulto (et occulta E) nostri uadunt; vbi ad partem munitioni obiectam uentum est (venere E), scalis erectis ripam fosse extemplo (exemplo! E) conscendunt, sagittis, gladiis et saxis hostes persequuntur, fugant, trucidant* (romput, doncs, lo reparo, los nostres van per lo fossat amagadament; e puix són aplegats o venguts a la part del reparo posat contra nosaltres, dreçades les scales, munten a la ora del fossat, súbitament ab ballestes, ab spases e ab pedres perseguexen los enemichs e fan-los fugir e tallen a peces, 314, b 21). *Ea in pugna turchi (inimici E) decem gladio cesi sunt, munitio fracta. Egregii iuvenes victoria potiti, quatuor capitibus hostis affixis, urbem ouantes in // (10r) trant, opidanorum ingenti plausu excipiuntur* (en aquella batalla o conflicte moriren deu, e, lo reparo tre[n]cat, los jòvens, haguda la victòria, entren en la ciutat ab quatre caps ficats en les puntes de les lances, ab gran victòria e alegria, 160, a 11, *cf.* 249, c 7 i 332, a 13). *Magister (Dux E) victores muneribus donat* (lo capità dóna donatius, 231, a 6) *ad incitandum iuuenum animos, et alios ad quecumque egregia obedientia (\*obeuntia) alliciendos* (per animar-los o incitar o comoure los ànimos dels jòvens, o los altres, a qualsevulla grans actes inseguir aquells, 286, a 16).

[VI. La destrucció del pont de barques]

*Paucis diebus interiectis, turchi (inimici E) turris potiunde desiderio impulsi superiorique repulsa accensi, arcem sancti Nicholai grandiori conatu, (et ad E) arte et ingenio aggrediuntur. Munimenta quoque et propugnacula iactu machinarum demoliuntur, quod proterritur summa diligentia restituitur* (pochs dies après, los enemichs per desig de haver la torre, ab gran sforç e art, amb impetu o fúria vénen contra los reparos e les defensions, e a colps de bombardes derroquen-ho; lo que és derrocat ab gran diligència és tornat, 291, b 2). *Parant ad conflictum ligneum pontem, qui ex sacello sancti Anthonii turchis in molem transitum preberet (una parte molis transitum E); pensant, ex tignis (lignis E) uariis, uegetibus connexis, quibus asseres clauis confixe erant, contruitur* (fan per al combat un pont de fusta, lo qual de la una part a l'altra se pogués passar. Spesexen-lo de bigues <de> diverses, ligades ab botes e posts clavades, 169 c 5). *Latitudo sex militum, equo gradu (gradi E) fronteque dimicantium capax fuit* (havia d'ample que sis hòmens hi podien anar de par en par, 187 a 4), *longitudo uero tanta erat, que litus utrumque contingeret* (era tan gran o lonch, que bastava de la una part a l'altra, 162, b 15). *Pontem in mare (mari E) turchi (inimici E) ad ripam molis traducere ingenio proponunt. Anchoram enim rudenti (rudente E) alligatam, quo fune pons religatus erat* (lo pont en la mar los enemichs a la riba del



moll trespassar ab engany delliberen, ab una ànchora ligada ab una gúmena, ab la qual lo pont era ligat, 231, a 8). *Circa molem hostes eo mare deuehunt, ut tracto fune anchoraque mordaci dente retinente, pons in vltiorem molis ripam natate compellatur. A nostris arte cognita, nauta quidam rerum maritimarum non ignarus, noctu vndis se obruit, anchoram soluit, fune cautibus remissius alligato, qui parua vi dissoluatur* (coneguda o vista l'art o indústria per los nostres, un mariner molt docte en l'art de la mar, de nit nadant davall l'aygua deslligà l'àncora ab una corda fluxament a les roques ligat, lo qual ab poca força se soltava o desligava, 124, b 4, *cfr.*: 218, a 4 i 243, a l). *Egregium facinus ad magistrum (ducem E) detulit / (10v) (qui ad E) aureo numero donatus (fuit ad E) gaudens comitum plausu ad stationem molis reuertitur* (cosa tan singular feta, diu-ho al capità, lo qual strena e dóna una flota de ducats; torna-sse'n molt alegre a la stància de sos companyons, 124, b 5). *Turchi (hostes E), comperto dolo, cum primum pontis deuectionem experimentantur, decepti statuunt scapharum remigio pontem a ripam transuehere. Hostis quoque tante rei intentus ad oppugnationem triremes triginta parat, bene quidem munitas et ad conflictum ornatas* (los enemichs, trobat lo engan, experimenten lo portar del pont; enganats, delliberen ab barques remant trespassar lo pont a l'altra riba. Los enemichs axí mateix han tanta cosa aparellat al combat, meten en orde trenta galeres ben fornides e a la batalla ornades, 231, a 9). *Preter has quoque adiciunt nonnulla oneraria nauigia, perendarias uulgo dictas, ex quibus quedam machinis et saxeis globis, tormentis adaptatis onuste fuere, vt si turris victoria potirentur, repente ex eo loco portum, turres meniaque diruerent, prosternerent, demolirentur. Nec (non E) pretermittunt celeriores cimbas disponere* (no s lexen o obliden les barques pus laugeres ordenar, 265, a 2), *que turchorum strenuissimos quosque ad molem deuehant, qui primi nostros aggrediantur et cum eis manus conserant. Quibus preliantibus, ceteri ex ponte et triremibus in molem descendant. Imponuntque triremibus et parendariis non paruas machinas, quibus nostros prosterne possint, grandes quoque machine, que turrim diruerant, ad tempus ineundi conflictus officio fungantur.*

*Princeps uero noster rerum summe inuigilans, subtilique ingenio et solerti (solertie E) mente cuncta diiudicans* (lo príncep nostre, molt solícit e vellant, ab subtil enginy totes les coses determenant e discernint, 231, b l), *fretus strenuissimi cuiusque commilitonis sententia, qui ex occidentali natione aderat, nec defuerunt plerique // (11 r) indigene grecique ingenio manique prompti, summa cura arcis defensionis consulit* (ab gran diligència provehí a la deffensió de la torre, 70, a 4). *Suspitari enim potest primam pugnam quod contingit, turris et molis propugnaculis (mullis expugnationis E), fossa valloque abundantius munitur* (la torre e lo moll, ab reparos, fossa o vall habundantment és enfortida e guarnida, 211, b 6). *Accersitis operariis fere mille, qui interdum noctuque cautibus excisis, rupibusque demolitis, quod expetitur conficiunt* (cruidats o convocats o fets venir molts obrés de vila, quasi mil, los quals continuament de nit tallaven de les roques e cantals, fan lo que desigen, 127 c 16), *nec impensarum sarcinis procitur. Presidia quoque in turris ruina collocantur, pariter alia presidia in radice molis (mullis E) disponuntur, qui nostris casu vrgente opitulentur* (la deffensió és possada en lo que era derroquat de la torre, axí mateix a la deffensió del peu

de moll, les quals en cas de gran perill e necessitat urgent sia sotsvenguda, 211, b 6). *Rebus sic ad pugnam paratis, suspicauere nostri ne turchi (inimici E) duobus locis vrbem eodem momento aggredierentur, vt vires partirentur, et quod cupiunt facilius conficiant* (les coses axí ordenades per lo combat, los nostres hagueren suspita que los enemichs a dues parts en un moment no asaltassen o combatessen la ciutat per ço que les forces o la ajuda fos en moltes parts, obtinguessen lo que volguessen, 216, c 12). *Cui incomoditati et periculo magistri perprudencia prouidet: presidia quippe robustissimorum in menibus iudeorum ac Italie stationis, que iam iactu machinarum partim demolita erant statuít, qui tuitioni intendant, nec suo iniussu discedant. Non est qui non sane diiudicaret, ac sentiret nostram salutem in turris tuitione collocatam esse* (no és nengú que certament no jutgiàs o cregués la nostra salut ésser en deffensió de la torre col·locada, 265, a 3). *Quo fit ut vno ore omnes tanquam fidei veri athlete eius tuitioni consulerent et ut commune christianorum domicilium seruarent* (de què's se gueix que tots, ab un consentiment o bocha, axí com a verdatés e no vells combatédós o cavallers, que no provehissen e que guardassen la habitació comuna (\*contiu!) dels christians, 140, b 11); *in quo plurimorum equitum Hierosolimorum (auratorum E) ac nobilium, infimorumque latinorum, pariter grecorum, Rhodiorum (que ad E) virtus et animositas emicuit, qui concordí (concordia E) audacia et animositate assillum / (11v) et tutissimum christianorum refugium Rhodiam vrbem tutantur (tueantur E)* (en la qual cosa de molts cavallers e encara nobles e de poca condició, axí mateix de grechs, la virtud e la animositat resplandí, los quals de una concòrdia, audàcia e animositat, la casa e refugi dels crestians deffensen, 160, a 12). *Duo mercenarii iuuenes, qui turris presidia ascripti sunt, comprehenduntur arma in pelagus deiecisse, qui, facinore comperto, ad turchum deficere proponunt. Crimine dampnati, capitis supplicio afficiuntur* (dos hòmens asoldidats o logats, los quals eren deputats a guardar la torre, són trobats que havien lanzat les armes en mar; e, trobada e coneguda la malessa delibèraren passar-se'n al turch; los quals presos, fonch levat lo cap, 146, c 15).

*Ad turris demum (demom E) oppugnationem turchi XIIIo. kalendas Iulii (inimici E) intempesta nocte terra marique summo silentio accedunt* (finalment, al combat de la torre a la miga nit, ab gran silenci, per mar e per terra se acosten e vénen, 177, a 5). *Vbi vero pugnam inire conantur, grandi cum clamore et tympanorum sono inuadunt. Nostri quidem, arectis auribus, hostium impetum comperientes (compatientes, E), vbi eos adesse comperiunt, gladios stringunt (destringunt E), balistis et tormentorum iactu hostes lacessunt deturbantque. Hostium triremes ac cimbe litoribus adherent. Pons quoque traducitur, quo conscenso, hostes transeunt* (puix nostres stant ab les orelles altes, sentint que los enemichs venien, arranquen les spases; ab balestes e bombardes los enemichs offenen, rompen, desbaraten. Les galeres dels enemichs e les barques se acosten a la placia (sic!), lo pont és menat, en lo qual muntats los enemichs passen, 299, b 15). *Nostre quidem machine in muris collocatae, globos saxeos torquent, pons natans frangitur, turchi (inimici E) merguntur, quatuor quoque triremes et nauigia tormentis onusta iactu machinarum prosternuntur et undis obruuntur* (les nostres bombardes en los murs situades tiren de grans pedres, lo pont és trencat, los enemichs són offegats, e quatre galeres e navilis carragats de artelleria són trencats e

offegats en mar, 217, a 1). *Turchi (inimici E) frequentes, qui ex cimbis et triremibus in molem descenderant, a nostris ceduntur trucidanturque* (los enemichs molts, que de les barques e esquifs eren devallats en lo moll, són per los nostres morts, o maten, 217, a 2). *Ignis etiam in classem, solutis lintribus immittitur, nec turchi (inimici E) impigri bombardis respondent, ignes iaciunt, saggitas impetuosissimas ex balistis chathapultis torquent (torqueri E). Magna vi in obscuro, nisi dum ignes // (12r) iaculati lucem plerumque preberent, acriter pugnatur e<f> (e E) media nocte ad horam decimam sequentis durans (gravis E) pugna. Propulsatisque (Prepulsatisque E) inimicis victisque dirimitur (dimittitur E)* (meten foch en les fustes, barques, e los enemichs diligentment bombardegen. Lancen foch, tiren ab balestes; ab gran esforç se batalla a les fosques mentres que se fa lum los fochs, axí de les bombardes com dels altres (!), e combaten. De miga nit fins a mig dia après durà lo combat, e, foragitats e vençuts los enemichs, cessà la batalla, 243, a2).

*Vidisses toto triduo hostium cadauera litore iacentia, auro, argento insigni- que veste fulgentia, et complura mari fluctuantia, que pelagi estus, vt natura solet, in superficiem (super faciem E) ferebat, quorum spoliis complures potiti sunt, et ex his non parum comodi vendicant* (veuries per tres dies los cossos dels enemichs morts traure de la riba de la mar, ornats de or e argent, molt ben vestits, e molts altres anant ençà e enllà sobre l'aygua. De les despulles molts ne reportaven dels nostres gran profit, 358, b7). *Insignis quidem (equidem E) hec pugna fuit morte clarorum virorum, qui turchis (inimicis E) preerant, quorum interitus merorem et luctum hosti attulit, presertim generi turchi (regis E), viri quidem strenuissimi a turchoque (regeque E) dilecti, mors magno fuit merori. Cuius cadauer postriduum mari ebulliente in molis litus deuectum, (denctum! E) reperitur, eiusque spoliis quidam ex nostris potitur* (... quals portaren gran dolor als enemichs, majorment al gendre del rey, hòmens valents e amats de aquella, de la mort del qual ne feren gran dol. Lo cors del qual après tres dies, fent maror, fonch trobat en la riba del moll; los arreus del qual pres o hagué hu dels nostres, 90, a 1).

*Perfuge, qui per prelium ad nostros defecerunt, edocent exercitum magnam cladem accepisse turchosque (inuentosque E) ea in pugna duo milia quingentos (quingestes E) cecidisse, ex eoque Basam (ducem exercitus E) ingentem errorem concepisse (accepisse E). Qui tres dies intra papilones frequentia commilitonum prohibita se continuit, et stragem turcho (regi E) celerius nunciat. Eo quoque (eoque E) magis mens eius roditur quod pretantam ruinam turri illatam arce potiri non poterit, et quod tantam in eius oppugnatione ignominiam acceperit, existimans turcensem (eius E) vniuersum exercitum (e. v. E) inualidum esse (om E), qui turrin disruptam ex/ (12v) pugnare non valuit* (los que fugiren o se'n passaren dels enemichs a nosaltres, nos enformen e dien o contenen lo exèrcit dels enemichs haver rebud gran dan o pèrdua, car en aquella batalla eren morts dos milia e cinch-cents, e que per lo capità haver rebud gran dan, tristor e dol. Lo qual stigué tres jorns dins la tenda que negú del camp no li parlà, e tantost ho trameté a dir al rey la mort e ruïna de tanta gent. E encara més tenia congoxa en son enteniment, que per tant gran ruïna e dan donat a la torre no haja pogut pendre-la, e que en aquell combat haja rebud tanta ruïna, pensant lo gran exèrcit del rey ésser de tant pochà força que la torre mig derroquada no haja pogut pendre, 231, b 2).

## [VII. L'expugnació general de la ciutat]

*Cum autem turchi (inimici E) spem turris expugnande perdidissent, conatum, studia, industriam omnesque vires (viros E) ad ciuitatem vi experte (ex parte E) oppugnandam convertunt. Et licet ad menia iudeorum (iudearum E) ac Ytalie stationis animum potissime conuertant, non tamen cessant muros circumquaque verberare ac demoliri* (com ja los enemichs de pendre la torre haguessen perduda la sperança, tot lur sforç e diligència e indústria, tot lur poder meten en combatre la ciutat. E, jatsia la muralla vers los juheus e la stació de Itàlia ab gran poder giraren, emperò no cessen entorn (bis) de quada part combatre e derroquar los murs, 124, b 6).

*Hostis ceptum opus continuat, assiduoque conatu aggreditur propositum conficere. Excogitant itaque turchi (inimici E) urbem ingenio occulto propinquare. Fossas laberinti persimiles effodiunt, quas lignis arborum ramusculis conceptis edificant, terraque operiunt, ut latenter ad fossas urbis accedant propugnandam quoque multis in locis, cratibus de viminibus contextis edificant, ex quibus assiduo (continuo E) sagittant, colubrinis quoque ac (et E) serpentinis nostros deturbant, fatigant; pensitant quoque eis concludere (conglutire E) aliquam partem fosse que menibus adiacet oppetere. Opera itaque ab hoste adhibita lapides congerere non cessant, et occulto in fossam (fossas E) iaciunt. Operis assiduitate pars fosse oppletur, antemurali quoque equatur. Ex quo et murorum ruina in dorsi formam redacta, facillimus conscensus in menia efficitur* (lo enemich la cosa o obra començada continua; ab assidu esforç comença a acabar son propòsit. Pensen, donchs, los enemichs acostar-se a la ciutat ab enginy amagat. Fan fosses axí com un laberinto, les quals ab rames de arbres, ab bastons edifiquen, e cobren-ho ab terra perquè amagadament als fossos de la ciutat se acosten. Axí mateix, en molts lochs ab canyiços de vímeus textits, ab los quals (!) sovent o contínuament tiren de ballesta. Ab colobrinnes, axí mateix, e serpentinales los nostres desbaraten, cansen. Pensen sovent cloure e rebellir alguna part del vall o fosso, la qual és prop de la muralla. Los enemichs, donant obra e diligència a la cosa, no cessen de aplegar pedres e amagadament lançar en lo fosso, e per continuació part del fosso és omplit e egualat ab la barbacana, de què, axí per lo derroquament de la muralla com per lo lançar de les pedres se podia fàcilment muntar a la muralla, 231, b 4).

*Precellentissimus princeps noster, Rhodiorum magister (om E), hiis conspectis, diuino quodam ingenio agendis incumbens, nihil pretermittere decreuit quod salutis urbis conducere videatur. Maturitateque ac solita modestia vtens, militibus ad contionem vocatis, // (13r) conatus (est ad E) et discrimina grauiter ac prudenter explicat* (lo precel·lentíssim príncep nostre, vistes aquestes coses, ab un enginy diuinal ab gran sforç e diligència delliberà de fer res que fos en salut de la ciutat, ab gran repòs e gravitat e acostumada modèstia usant... 231, c 2; 70, a 5). *Adherebat enim (eius E) lateri nobilissimus eius frater, excellens miles Anthonius d'Abusson, dominus de Montelio ad vicecomitem, vir quidem consilio et armis clarus* (anava-li son jermà al costat, excel·lent cavaller, home de gran consell e clar en armes, 84, c 9), *qui paulo ante et Gallis robustis comitatus uiris in Orientem, sancti sepulchri visitandi gratia, cupiens sumopere tam glorioso certamini interesse transfretaret. Is enim a fratre patrum*

*decreto ob fidei integritatem agendorum experientiam, artisque militaris disciplinam, commilitonum dux et urbis capitaneus designatus* (fonch fet capità de la ciutat e de la gent de peu, 179, a 8), *magnamini et prudentis capitanei munera habuit, et rerum summe consulit. Aderant non pauci equites Hierosolimorum, precellentes baiuliui, priores, senatorii, ordinis preceptores et fratres nobilibus familiis in occidentali plaga nati. Affuerunt negociatores prudentia pollentes ac Rhodii ciues, greci quoque ingenio pre-diti, qui vnanimi consensu de tutanda urbe consultant. Excelluit profecto plurimorum cuisque generis astantium probitas, generositas, virtus ac magnanimitas; quorum senti-tiis discussis, principis nostri solertia, quod optimum diiudicatum est elegit. Nostri uero cuiusdam experti suasu machinam uersalem, quod trebucum vocant, ingentia saxa in munitiones, et hostium fossas torquens erigere statuunt. Edificatur quam celeriter machina periti viri sententia, nautarumque et architectorum opera, que ubi erecta est, vir / (13v) peritus grauia saxa in hostes iacit, multosque conterit, munimenta diruit, dampnaque intulit non paruipendenda. Excogitatum quoque est eam partem fosse que lapidibus a turchis oppleta erat euacuare. Sed cum id palam effici non posset, cuniclo in pomerio effosso, exitum sub lapidibus nostri habent, et clam lapides in vrbe com-portant. Sentiunt profecto turchi qui fosse propinqui erant lapidum congeriem minui et ascensus oportunitatem adimi, nisi quantocius quod cupiunt efficiant. **Atroci enim murorum ruina conspecta, statuitur munitionibus inniti, qui impetum machinarum sustineant** (vista la cruel ruïna d'ella, o dels murs, se dóna orde de fer gran socors, ab ímpetu de bombardes, 360, b 3). *Murorum igitur lapsui munimenta et repara nostri adiiciunt, que in hunc facta sunt modum: **Murus crassitudinis palmorum .XXII.*** (lo mur tenia de gros vint-e-dos palms, 232, a 1), *in pomerio, ex opposito menium ducitur; pali ex robustissimo ligno terre infiguntur, glis ramusclis fructicibus quoque intermixtis intus ponitur, assiduoque atritu infusa aqua firmatur densaturque, prouident insuper ingeniis hostes in ipso congressu compellere et propulsare. **Ignes itaque artificiosos parant variis modis reconditos*** (aparellen fochs artificiosos, ço és fochs grechs en diverses magranes amagats, 87, a 3). ***Cadis pice sulphure combustibilisque materia repletis*** (vexells plens de pega e çofre, 358, b 8), *ac saculi lameis ferreis puluereque machinarum refertis, **que ingenia exitio hosti (hostis e. E) futura sint*** (los enginys o aparellaments, que sien en mort e destructió de l'enemich, 232, b 2). *Ingens preterea chilindrurum copia affertur, qui in hostes ruant eosque prosternant, varia quoque propugaculorum forma editur, qui turchis impedimento, nostris sint adiumento. Delectabamur conspicientes virorum ingenia qui rem // (14r) edia excogitabant ac pandebant.**

[VIII Execució de Jordi, el traïdor. Propostes de capitulació]

*Adducitur Georgius proditor forti comitatus caterua ad custodiam data. Consul-tus de hiis qui tuitioni futura sint, inmissius tardiusque respondit, nec de se, experi-mentum ab eo expectatum prebet quemadmodum pollicitus erat. Sperabat quippe vir **iniquus et callidus*** (home maliciós, 193, a 11) *videns murorum iacturam et facilem ascensum per ruinam ciuitatem in hostium potestatem futuram. Quedam tamen protulit,*



*ut eius astutiam occultaret. **Suadet machinam parari que in machinas hostis iaciat*** (aconsellà'ls que parassen una bombardarda que tiràs a les bombardes dels enemichs, 75, a 2). *Quod ut factum est, turchus machine ictus ex adverso dirigit murumque non parum ledit. **Dum hec agerentur, epistole ex castris in urbem sagittis diriguntur, que Georgium insimulant*** (mentres que açò·s feya, del camp dels enemichs ab ballestes e archs són trameses lletres dins la ciutat, que·s guarden de Jordi, 243, a 3). *Nec Georgius licet urbis descrimen videret, verbis procacibus se abstinet, que ut ad noticiam deueniunt, vehemens suspicio in eum oritur. Quibus ex causis vinculis et carcer arcetur, **deputanturque qui virum (eum E) examinent, et causas defectionis perquirant*** (designen o deputen certs que examinen e interroguen les causes per què s'és rebellat e fugit a nosaltres, 140, b 15.). *Examinatus, contradictoriis ac coniecturis sufficientibus queritus torquetur in tormento, et antequam rogatus, vltro fatetur iussu turchorum tyranni ad Rhodios defecisse ut urbem si posset proderet quemadmodum, plura opida prodit. Sin minus Rhodi persemestre uersaretur actaque diligentius acutiusque perquereret et specularetur. Mores quoque status et condiciones incolarum et religionis intelligeret ac demum, si classis non vinceret, ad turchum reuerteretur; edoceturus que ad urbis expugnationem conducerent. Pro / (14v) ponebat namque turchus hanc urbem in suam ditionem redigere, quod ut conficeret multis pollicitationibus ac pluribus donis allectus Georgius extitit. **Crimine conuictus, supplicio capitis dampnatur et in propatulo, spectante populo, fune furce religato Georgius suffocatur*** (confessà lo peccat, fonch condemnat a mort, que fos pengat, 124, c 3). *Vt animam exalauit populus cum plausu ad priuatas statione reuertitur* (puix que fonch mort, lo poble ab gran alegria se'n tornà cascun a la sua stància, 299, c 1), *letus et gaudens de nece proditoris christiane religionis, qui tot animas perdere uoluit et ad iugulationem et fidei orthodoxe abnegationem tot preclaros uiros castissimasque matronas, sacrasque virgines et plebem christianam producere studuit. **Luit tandem penas sceleri debitas uir perfidus*** (portà finalment la deguda pena lo home malvat, 291, b 4).

*Vigilans et semper aliquid cogitans turcencem classis prefectus Basa, alteras litteras in urbem iacere studet, que grecos indigenas et ciues latinos ad deditionem hortantur, vita et suppellectili salua promissa, multamque immunitatem pollicetur. **Solum urbis ditionem (deditionem E) expostulat***, (lo capità de l'exèrcit lançà altres lletres dins la ciutat, ab les quals confortava que·s donassen, promesos vida e béns ésser salvos; solament vol ésser senyor de la ciutat, e si faran lo contrari los fa certs de matar-los a tots, 232, a 3), *et interitum militum ac perniciem religionis Hierosolimorum affectat. Si secus rebus suis consulant ad vnum omnes interituros affirmat. **Putauit uir nepharius populum infidum inuenire, et qui metu terreretur, uel muneribus alliceretur*** (pensà's lo home malvat trobar lo poble que seria traïdor e que s'espantàs per pahor, o per donatius tiràs a sa voluntat, 286, b 1). *Sed reperit orthodoxe fidei plebem deuotam ac ordini Hierosolimorum fidam, consilioque et armis mutua equitum et latinorum nostrorum conuersione expertam. Ea igitur in uanum temptante, alio vtitur comento. **Mittit ad // (15r) ecclesiam beate Marie virginis Helemonite greculum (quendam E), qui dudum ad turchos (inimicos E) defecerat, qui vigiliis alloquens ait Basam oratorem ad principem vestrum (ducem eorum E) velle destinare, dummodo tutus***

*aditus pateat* (tramet hu qui poch havia se n'era passat als enemichs, lo qual parlà a les guaytes e dix que lo lur capità volia trametre a nosaltres un un embaxador ab què lo assegurem, 346, b 13). *Respondetur vt illic ad ripam fosse nuncium mitat, aderitque in beleuardo (baluardo E), qui nomine magistri (rationem regis E) respondeat* (és-li respost que-l trameta allà a la vora o riba del fosso, que allà, en lo baluart, per part del rey li serà respost, 166, b 15). *Affuit postridie Base orator, qui nostris prius salutatis, ait prefectura classis se non parum ymmo vehementer admirari, qui tam potenti principi resistere audeamus, qui duo imperia, tot regna, tot urbes, tot prouincias, totque potestates subiugauit.*

Quare suadet vt nostre urbi et agris indoleamus, nec patiamur tam crudele facinus perpetrari, nec urbem diripi, et ad iugulationem viros et mulieres ad raptum et ignominiam dari, bellum an pax presterit dicamus. *Pollicetur quippe breui formula et compedio, pacem si liberit se prestiturum, et nos possessores (possessionis E) vrbis et agrorum permansuros. Aliter minas addens pronunciat prope diem ciuitatem in suam potestatem transituram, direptioni prebituram, et omne genus crudelitatis executurum* (diu en poques paraules o breument, si volen fer pau, e nosaltres romandrem en possessió de la ciutat e béns. En altra manera menaça'ns e declara de ací a pochs dies serà senyor de la ciutat e la destruihirà e executarà tota manera de crueltat, 144, b 7). *Qui principis nostri vice aderat, edoctus respondet* (lo qui era per part del nostre príncep, informat respon, 232, a 4): *Non possumus satis nos admirari. Vos qui cum classe et impetuosis machinis castrorumque copia urbem nostram circumdati, nos ad pacem hortari, cum id a militantium officio alienum videatur* (molt nos maravel·lam, vosaltres, qui ab tant gran exèrcit e furioses bombardes tenui circuïda la nostra ciutat nos conforteu a la pau, com sia molt stranya cosa dels qui tenen nenguna ciutat asetgiada, 224, c 8). *Verum figmento agere videmini ut animos temptetis. Sciatis / (15v) nec pollicitationes nec munera uestra nos mouere aut ad aliquod indecens conficiendum allicere, nec profecto mine uestre nos terrere. Sumus enim vnanimis, nec discrimen est inter latinum et grecum (nos E). Christum colimus vna fide et firmitate, pro quo (qua E) pugnare parati sumus, et mortem potius oppetere quam Machumeto (Maphometo E) coniungi* (som de una matexa voluntat e no y ha entre nosaltres diferència nenguna. Tots crehem en Déu ab una fe e ferma pensa o intenció, per la qual batallar som aparellats, e morir abans que no ajustar-nos a Maphomet, 332, a 15). *Facessant promissa et mine quibus nos mouere conamini. Cum uestra classis domesticas lares reuiserit, si oratores de pace tractaturos mittetis, de re consultabimus* (com la vostra (\*nostra!) armada se'n serà tornada en vostra terra, si ns trametreu embaxadós que tractem de pau, ab vosaltres lauors tractarem de la cosa, 124, c 4). *Cum armati et exercitu preacti estis, officium bellantium perfuncte, et vobis Deo propitio constanti animo respondebimus* (Déu volent, ab lo ànimo constant e ferm vos respondrem, 140, b 16). *Cognoscetis quoque non cum asiaticis et effeminatis viris contendere, sed cum catholicis fortissimis manum conserere. Quo dicto vultu dicti turchi (vulgato dicti inimici E) dimisso, extemplo discedunt* (la qual resposta feta, los enemichs ab la cara bax[a] tantost se partexen, 211, b 11).



*Dum turchis (inimicis E) maiori conatu ingenio arteque resistitur, ipsorum insania incenditur* (mentres que als enemichs ab major sforç enginy e art era resistit, la lur fúria o oradura s'encenia, 243, a 4). *Pudet quippe eos tantum exercitum non preualere, et sui tyranni formidolosam potentiam a Rhodis contempni. Furibundi itaque machinis, mortariis, sagittis, cathapultis, diemque noctemque urbem lacessiant, infestant, deterrant (deterreant E), experique satagunt* (de nit e de dia la ciutat turmenten (\*turmenter), congoxen, spanten, 140 c 1). *Rhodiorum animi facinora obire preclara audent, quemadmodum preclara et magnifica uerba proferunt. Secundum igitur alterum prelium ad turrim molis sancti Nicholai commissum diebus septem et triginta exactis // (16r) vires in urbis menia augent, faciemque ciuitatis deturpant, noua quidem urbs crassissimo (grosissimo E) muro munita, turribus in celum erectis ornata, antemurali aque quoque et pugnaculis (propugnaculis E) optissimis munita* (la ciutat, governada de gros mur, e les torres altes al cel, enfortida de barbacana e baluarts, 211, b 12), *trium milium quingentorum spericorum saxorum frequentissimis ictibus laceratur, deturpatur et demollitur* (tres mília cinch-centes pedres de bombardar que tiraren, la enlegiren e mig ferroquaren, 346, b 16), *eamque ruinam plereque domus ciuium et magnifica palacia perornata et magnifica paciuntur* (aquella matexa ruína passaren moltes cases de ciutadans, palaus ben ornats, 90, a 1). *Ita ut prioris urbis facies penitus perditur ac tanquam gigantei cadaueris sarcina prostata iaceret. Actioni insunt plurimorum animi* (los ànimos de molts a la reparació de proseguir són promptes o presents, 232, a 5), *sed princeps, vir quidem magna sapientia generositate atque magnanimitate, preclaris et magnificis comitatus equitibus pugnaturque globo fortissimo (f.g., E)*, (lo príncep nostre, acompanyat de singulars e magnífichs cavallers, batalla contra una fort moltitud, 232, a 6) *sub potestate spem in Deum immortalem ad Filium dominum nostrum Ihesum Christum eiusque Genitricem, patronumque sanctum Iohannem Baptistam dirigens, cunctorumque mentes solidat. Nec defuerunt magnatum, baiulium, priores, preceptores ac fratres sacri ordinis Iherusalem pariter negociatores, indigeneque et greci, qui pro fide orthodoxe fortiter pugnare non formidant. Non deterrebat profecto animos murorum formidanda ruina, non metum incuciebat facilis hostium ascensus, non machinarum impetuosis iactus mentes perturbant* (no ls spantava ni metia pahor dels murs la gran ruína, 265, a 5), *autumare turchi paruo momento vrbem subicere* (pensaren los enemichs de allí ab poch spay dependre o subjugar la ciutat, 286, b 2). *Putant nostri spe et fide mahometanam gentem (inimicos E) facile propulsatum iri* (pensen los nostres ab gran sperança e fe los enemichs foragitar, 286, b 3).

[IX. L'assalt final. El paper del gran mestre d'Aubusson]

*Hinc turchi (inimici E) in / (16v) aurora et solis occasu (occasi E) ad ripam fossarum fistulis et timpanis turcensibus solitum cantum edunt, exultantque de futura victoria* (de ací los enemichs en l'alba e a posta de sol, a la riba del fosso ab caramelles, també morischs, canten e fan alegria de la victòria que devien haver, 140, c 2). *Nostri in pomerio tubarum clangore iubilant* (los nostres vora mur, a la part de dins, ab gran

so de trompetes fan alegria, 232, a 7). *Princeps noster, preclarissimus ingenti acumine, preditus prope diem hostilem inuasionem futuram coniectat* (lo nostre capità preclaríssim, dotat de gran subtilitat d'enginy, de dia en dia pensa o fa conjectura que li deven donar lo combat o asalt, 232, a 8). *Maturo igitur consilio presidia menium instituit, hiisque prestantes viros proficit* (ab discret consell ordena la deffensió de la muralla, e a d'aquestes coses fa capitans hòmens valents, 70, a 7). *Subsidio quoque non negligit, quibus et electissimos sui ordinis cuius suis nationis baiuliuos et equites preesse uoluit, qui presto casu urgente adesse debeant* (los quals prestament, essent lo cas de la necessitat, fossen presents o prests, 232, b 1). *Ipse uero partes subsidii non recusat, quinymo assiduo labori non parcens in pomerio menium lapsorum residet (retinet E). Illic somnium quanuis non diuturnum sumit, semitat uersatur* (ell no recusa pendre part del susbidi, abans ab contínuu treball no cessant, a la muralla derroquada estava ferin[t], e allí dormia, 150, c 14). *Magistri uestigia strenuissimus quisque sequitur, nec primi, nec mediocres, nec infimi onus recusant* (les petgades o axí com feya lo capità cascú segueix, ne los hòmens de preheminència, ne los ciutadans, ne los de baixa condició recusaven lo treball, 217, a 5). *Turchi (inimici E) uero in castris preconis uoce promulgant urbis supellectilem in direptionem transituram: impuberem etatem sub iugum ut fidem abneget (abnegent E) mittendam, provectos uero et adoloscetes ad vnum iugulandos, et qui viui capti essent pariter; quos ad id exequendum milia octo parauerant cruciandos, ciuitatis ditone turchorum tiranno reseruata* (los enemichs en lo camp fan crida, o dien de paraula, ésser donats los béns a sacho: los de poca edat ésser catius perquè reneguen de la fe; los que seran de major edat, ço és los jòvens, seran degollats; e los que seran presos vius en la ciutat seran del capità (!); los quals per a fer açò havien preparat e ordenat huyt milia turrnentadós, 232, b 2-6). *Hiis diuulgatis, properant turchi (inimici E) ciuitatem aggredi* (aquestes coses divulgades, los enemichs se apparellen donar lo asalt o combat, 90, a 2). *Priusque id moliantur Mahomentum (Maphometu E) suo more inuocant, corpus lauand purgantque, saculos ad rapinam parant, funiculos ad captiuos religandos (religando E) // (17r) zonis connectunt* (e abans que allò facen, invoquen a Maphomata a la lur usança, laven-se primer e netegen, aparellen los sachs per al robo, los cardells per a ligar los catius se liguen a les correges, 148, a 2).

*Pridie quam pugna iniretur (inhiret E)* (lo dia abans que la batalla o combat se donàs o fes, 232, b 7), *totaque nocte diei continue ac diluculo quod magne quo pugnatum est processit: octo maxime turris obiecte saxa ingentia assiduo torquent, quod loco propugnaculorum adhibitum erat, dirruunt. Vigiles quoque ac custodes et menium presidia partim occidunt, ut muris (presidia E) quisquam (iuenum ad. E) superstare vix posset (v.g.i.p.s.p, E) nisi summo astu occultaretur* (envides negú podia star en deffensió de la muralla, 160, b 4) *et scalas ad signum campane paululum descenderet et demum conscenderet. Nec tempus datum est propugnacula denuo instaurandum* (e finalment no havien temps de refer los reparos, 149, a 2) *cum bombardarum ictus frequentiores (frequentationis E) essent* (com los colps de les bombardes fossen molt speses, 124, c 8), *ita ut tam paruo tempore trecenta vel circiter saxa iacta sunt, Turchi uero iactu machinarum peracto, ad signum iactus mortarii quod pridem eo in loco*

constituerant, confertissimi magno impetu quam celeriter, quinto kalendas Augusti, ruinam orto sole conscendunt. Erat namque **facilis** (vt diximus) eis **ascensus** (fàcil muntada, 170, a 7), ymo **facilior quam nostris**. Per **scalas superiora** quoque **murorum loca occupant** (trucidato quod illis erat presidio) quam primum tanto impetui resistere nequeunt antequam subsidia nostra **scalas conscenderint, et illic hostilia signa statuunt** (prenen la muralla e meten allí les banderes, 297, b 4). *Idem quoque faciunt ad turrim Ytalie cuius uerticem oppugnant. Clamor vndique oritur* (los crits són grans, 232, b 8) **manus quoque viriliter conseritur magnaue ui pugnatur** (fa's la batalla fort, 170, a 9). **Nostris quoque a dextro (dextero E) sinistroque (et a s., E) cornu fortiter hosti resistunt** (los nostres, de la part dreita e sinistra fortment resistixen, 232, b 9). *Ubi affuerunt, gloriose dimicantes, miles prestantissimus dominus de Montilio, capitaneus (17v) neus armis pollens, baiuliui quoque et equites Hierosolimorum ac negociatores, et cuiusuis nationis strenui, quorum quidam inter confertissimos hostes acriter dimicantes cecidere* (alguns entre los altres enemichs fent brega forment, morien, 80, b 2). **Alii, multis vulneribus acceptis, vitam seruauere** (los altres, nafrats, guarexen, 232, b 9). *Scalis quoque, que quatuor erant, quibus in vicum iudeorum descendebatur, iussu principis nostri per fracturam qua turchi (inimici E) descendere sperant (sperabant E) extemplo conscensis, clarissimus magister et princeps nostre Petrus de Buson, (capitaneus noster E) preclara comitatus cohorte, magno fortique animo hosti se obiecit* (per lo troç del mur que havien trencat, per lo qual los enemichs speraven devallar, lo claríssim capità nostre, acompanyat de una bella squadra de gent, ab gran ánimo ve contra lo enemich, 286, b 4). *Scalam quoque conscendit hostemque uiliter oppugnat, propulsat, quosdam trucidat. Nec aliter ipse sui que commilitones quibus comitatus erat pro fide catholica et re publica christianorum pugnauere, quam olim gloriosi Machabei pro cultu diuino et hebreorum libertate preliati sunt; nec haud secus quam plerique romani principes pro tutanda patria dimicauere, qui ob seruatam rem publicam patres patrie meruerunt appellari. Hos enim preclarissimos uiros imitatus, princeps et magister noster discrimina non formidans, quatuor vulneribus in corpore exceptis, quorum vnum letale censebatur* (quatre colps o nafres dels quals la hu se crehya que fos mortal, 301 b 5), *nisi medicorum cura remedium attulisset Rhodiorum rem publicam tutatus est, seruauit restituit, ob quod preclarum quidem facinus pater patrie optimo iure apellandus est* (per lo qual singular acte, mèritament deu ésser appellat pare de la pàtria, 286, b 5). **Turchi (inimici E) enim perpulcre armati duo milla quingenti super muros erant** (los enemichs, bellament armats, dos milia e cinc-cents, sobre los murs eren, 232, a 10). *Conferte in nostros secum manus confe // (18r) rentes armorum vi propellere nitebantur. Primorum tamen virtus inuicta persistens, diuino presidio suffulta, nequaquam loco cessit. Sequebatur quoque turchos, qui (jam ad E) muris potiti erant* (ja havien pres los murs, 195, c 4); *ingens turchorum multitudo que totum campum adiacentem ruina uallum et fossam expleuerat, vt terra uix conspici possit. Affirmant profuge quadraginta milia turchorum inuasioni adesse* (dien los qui fugiren, ésser al combat quaranta milia combatents, 144, b 8).

**Pugnatum est duabus horis ambiguum formam, modo ad nostros modo ad turchos victoria inclinante (inclinare E)** (lo combat durà e fonch per dues hores, que no s

podia dir qui vencia, com adés fos dels nostres, adés dels enemichs, 232, b 11). *Tamen diuina clementia, principis et nostrorum uirtute (virilitate E) fuere turchi (fuerunt inimici E) fusi, populsantur, (fugantur ad. E) ceduntur*, (per la pietat e voluntat diuina e virtut dels nostres, los enemichs foren foragitats, escampats e morts, 286, b 7), *tantoque (magno E) impetu (et ad. E) celeritate terga uertunt, vt sibi ipsis necem et vulnera afferrent* (ab gran fúria o ímpetu fugien, que ells ab ells se maçaven e nafraven, 70, 2b i 148 a 3). *Spectaculo nobis fuit quod a nostris inter pugnandum gestum est conspicerere. Ex turchis (et ex inimicis E) quippe qui nostros fortiter lacessebant super muros stantes, trecenti a nostris in vicum iudeorum precipites trahuntur et impelluntur* (tots vem que mentres batallen, dels enemichs qui los nostres fortment nafraven stant sobre lo mur, tres-cents ne caygueren en lo carrer dels juheus, 343, c 2). *Erat namque muri altitudo ad intra fere pedum viginti (era alt lo mur de altària de vint palms a la part de dins, 162, c 1). Hii omnes ad vnum trocidati sunt* (aquests tots foren tallats a peces e fets troços, 90, a 3), *et cadauera vulneribus deformia passim iacentia intra urbem uisa (vasa E!) sunt* (legament nafrat(s) los cosos (\*casos!) de pas en pas veuríeu). *Cum turchi (inimici E) pedem referent, et ad castra tenderent*, (com los enemichs se'n tornasen atràs o fugissen, e se n'anassen a llur stol, 124, c 10), *nostris eos consecuti sunt et complures inter munitiones occiderunt* (los nostres los anaven darrere e ls aconseguien, e molts entre los lurs reparos ne mataren, 232, c 1). *Quorum spoliis ac ui Base tiranni uexillo auro argentoque ornato (ornata, B), quod (vexillum ad E) tante victoriae monumento extitit, potiti (sunt ad E)* (dels quals la defferra e una bandera d'or argent ornada se'n portaren, 140, c 5; la qual bandera és estada en recort de tanta victòria, 211, c 3). *Incolumes, magno complausu, per murorum ruinam intrans. Cecidere ea in pugna turchi (inimici B) tria milia quingenti* (moriren en aquella batalla tres milia e cinc-cents, 249, e 12) */(18v) quorum cadauera intra vrbem, super menia fossa munitionibus que hostium et mari (marique E) reperta sunt* (los cossos dels quals dins la ciutat sobre los murs, en lo fosso, en los reparos dels enemichs e en la mar foren atrobats, 232, c 2) *et posmodum, ad luem uitandam, que passim deformia et lacera iacebant combusta. Interierunt prout profuge diulgarent qui cum exercitus a Basa recenserentur aderant ex turchis obsidionis tempore, nouem milia, vulneratique sunt milia quindecim.*

[X-XI. La prodigiosa victòria. Arriben les naus valencianes]

*Magnis quoque et aliis incomoditatibus exercituum acceptis, fama satis constans est, et palam a profugis vulgatur Turchos uisionis miraculo exterritos, tanta trepidatione loco cecidisse, ac pedem retulisse. Ayunt enim, cum uexilla nostri Ihesuchristi ac virginis Marie ac sancti Iohannis Baptiste religionis Hierosolimorum in conflictu iussu principis erecta sunt, crucem auream in aere splendidissimam hostes uidisse, aparuisse insuper candidissimam virginem, clipeum et hastam gestantem ac hominem vili ueste obsitum, splendidissimo comitatu stipatum presidio adesse (affuit E)* (ab molt res-

plandent companya acompanyat, fon en adjutori, 70, a 8). **Que uisio tantum terrorem eis incussit, ut nullo pacto progredi ausi sint (essent E)** (la qual visió los mès tanta terror... 211, 4c).

*Fatendumque est hanc uictoriam celo dimissam esse, quo tam parua militum nostrorum copia (uicit E)* (ab tan poca gent d'armes vencé, 70, a 10) *hosti potentissimo iam muris potito resistere potuit, nisi diuinum presidium affuisset. Quomodo tam parua temporis morula tanta hostium manus cessidisset, nisi angelus Dei uictoriam attulisset, et inimicos trocidasset? Erant enim tot occisorum cadauera, et ita perpulcre ordinata (ornata E)* (eren tants los cosos del morts, e axí belament ornats o arieats, 162, c 2), *ut non horarum dierum opus esse uide // (19r) retur. Et id potius diuinitus quam humanitus contingisse putetur* (e allò se creu éser esdeuengut més diuinalment que no humanal, 148, a 4). **Quis hostem menia possidentem iamque uictoria laciuientem, et exultantem terruit? Deus clementissimus** (Qui ha spantat lo enemich, que ja havia pres la muralla e s'alegrava de la victòria? Déus piadós, 308, a 8). *Quis hostem ne scalis ascender et antequam subsidia concederentur prohibuit? Deus fortissimus. Quis eorum mentes obcecauit vt preter primam pugnam non egrederentur nostros multis vulneribus oppressos, ea defatigatos oppugnent? Deus clementissimus. Quis tam potentem hostem, qui tot et tanta regna subiugauit, prohibuit ne hunc Hierosolimorum principatum mediocrem quidem ad ceterorum comparationem, tamen post Constantinopolitane urbis excidium (eversionem ad E)* (après la destrucció de Gostantinoble, 87, a 3) *sue ditionis faceret? Sapientissimus Deus. Agamus igitur gracias de tanto beneficio ei qui nos ab impiorum manibus preseruauit!*

*Turchi enim spe potiunde urbis queque crudelitatis genera exercere proponebant, sed nephando optatu frustati tanquem pecudes trucidantur, propulsantur, vincuntur. Extemplo pugna commissa (omissa E), ad primum lapidem castra et papiliones turchi (inimici E) collocant, machinas ad litus maris deuehunt (detrahunt E) et nauigiis onerant* (e tantost lexat lo combat, los enemichs muden lo camp a una milla de allí, porten-se'n la artelleria a la riba de la mar, e carreguen-la en els fustes e navilis, 166, c 9), *vulneratos et quos ex licia traiecerant, multos dies vsque ad eorum discessum* (lo partir-se o anar-se'n, 232, c 7) *in Turchiam cum omni supellectili uehunt. Ortos, vineas, predia que intacta illesa que remanserant vastant, depopulant, incendunt, ingenti pecudis multitudine abacta* (los orts, les vinyes, les alqueries que remanien lese[s] dasguasten, derroquen; ab molt bestiar que furten e se'n porten, 232, c 6). // **Dum hec turchi molirentur et discessum pararent (parant E), apparuere subsidiarie / (19v) naues (due ad. E), quas perexcellentissimus Sicilie Rex Ferdinandus fidei catholice catholissimus Rhodiis mittebat** (mentres que los enemichs fan aquestes coses e apparen per anar-se'n, aparexen dues naus que en socós (!), les quals lo preexcel·lent rey de Nàpols, catholíssim (sic), trametia (243, a 5), *que ad auram post meridiem, turchis conspicientibus, cum Rhodiorum plausu et graciis pro alimento dato portum intrare non formidant. Hostis machinas quas ad hoc parauerat in eas dirigit. Iactu machinarum vna (u.i.m., E) detrimentum male excipit. Altera incolumis euasit, anchoris ante aditum portus naues subnixae, vi tormentorum et mari (maris E) estu feruente,*



*paululum ab aditu discedunt* (los enemichs la artelleria que per açò havien aparellat tira'ls, e la una rebé gran dan dels colps de les bombardes, l'altra no'n rebé mal, lança àncores a la bocha del port, 232, c 8 i 211, c 6). *Hespero adueniente et procella ingruente, nauis que sola fuerat portum intrat* (venint la alba o fent-se de dia, levada la fortuna de mar, la nau que era restada defora entra en lo port, 358, b 10); *altera uela ventis dare compellitur* (l'altra fonch forçada fer vela o anar-se'n, 211, c 7). *Postridie eius diei (postero die e. d., E) cum ea (et E) nauis portum subire niteretur, vento deficiente, dum placidum redditur mare nec longius a classe turcensi distaret, triremes turchorum viginti exercitu, Rhodiis conspicientibus, nauim aggrediuntur et oppugnant. Qui nauis deuehantur viriliter se tutantur* (lo dia après següent, com la nau se sforçàs de entrar dins lo port, deffallint-li lo vent mentres que la mar és bonança e no fos luny de l'exèrcit dels enemichs, vint galeres asaltaren e combateren la nau. Los que són en la nau valerosament se defensesen, 232, c 9 i 360, b 6). *Horis fere tribus nauali prelio machinarum iactu pugnatum est* (tres hores durà lo combat tirant bombardes, 346, c 1). *Tandem nostri victores euasere* (finalment los nostres foren vencedós, 177, a 7). *In qua pugna trirerium prefectus occiditur* (en la qual batalla o combat lo capità de les galeres fonch mort, 160, b 8). *Ac quoque incommoditate accepta ad suos hostis reuertitur et nauis subsidiaria postero die portum plenissimis uelis intrare non formidat* (ab aquest dan los enemichs se'n tornaren als seus, e la nau subsidiària, lo dia après, a veles plenes (entra) en lo port, 70, a 11). *Attulerunt profecto hee (he E) naues, nuncium quod Rhodiis (nobis E) non parua affecit leticia* (portaren aquestes naus nova, la qual alegrà molt als nostres, 291, b 6): *Pontificis quippe littere (l.q., E) recitantur, que Rhodiorum (nostros E) animos paterna monitione solidant (solidat E)* (les letres del papa són lestes e publicades, les quals dels nostres ab una monició o confort paternal los ànimos referma e conforta, 217, a 8), *subsidia quoque nauium parata pan // (20r) dunt, que prope diem venturam erant* (lo socós de naus dien que és aparellat, les quals de allí a pochs dies deu venir, 233, a 1). *Preterea grandem expeditionem paratam nunciant que nedum Rhodios obsidione liberare, uerum etiam inimicam classem expugnare ac prosternere possit* (ultra de açò, dien ésser aparellat un gran exèrcit, que no solament a nosaltres deliuraran del setge, mas encara lo exèrcit dels enemichs vençre e destrohir, 361, a 5). *Rhodii, leto accepto nuncio, clementissimum romanum pontificem Sixtum quartum miris laudibus tollunt, laudant, predicant* (haguda la nova alegre, dien e exalten ab grans lahors a Sixto papa quarto, 187, a 6), *Deoque pro eis felici statu humiles preces fundunt. Hic quoque rumor ad turchos (inimicos E) transit, qui perterriti ceptum discessum accelerant* (aquesta fama passà e saberen-ho los enemichs, los quals spantats, cuyten la lur partida, 90, a 4). *Exactis igitur nouem et octuaginta diebus, Rhodiorum litore classis soluens Phiscum nauigare properat. Illic milites et supellectilem exonerat, vbi dies vndecim morata, ad domesticos lares cum clade et ignominia reuertitur. Qui obsidionis pericula expertus est et res publico functus officio cognouit, ad laudem Dei (et ad E) christiane religionis exaltationem* (a lahor e exaltació de Déu e de la religiò cristiana, 80, c 1), *Rhodiorum gloriam rerum gestarum commentarium edidit.*

*Rhodie vrbis a turchis obsidio venerandi Fratris Dominici Saluatoris Castellanie Emposte eiusdem ordinis thesaurarii opera impressa finit feliciter pridie kalendas Marcii, anno Mo. CCCCo. LXXXIo.*

LAVS DEO

## REFERENCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ALOMAR CAÑELLAS, A. L. (1992): *L'armament a l'illa de Mallorca als segles XV i XV. Estudi de la seva terminologia*, tesi doctoral inèdita, Universitat de les Illes Balears.
- BARBER, R. (1980): *The Reign of Chivalry*, Londres, David & Charles.
- BROCKMAN, E. (1969): *The Two Sieges of Rhodes 1480-1522*, Londres.
- BRUNET, J. Ch. (1860-1880): *Manuel du libraire et de l'amateur de livres*, París, 14 vols.
- Butler, L. (s. d: 1980?): *The Siege of Rhodes 1480*, «Order of St. John Historical Pamphlets», 11, Londres.
- CAOURSIN, G. (1481): *Obsidionis Rhodie descriptio*, Barcelona, Pablo Hurus. Vid. LÓPEZ SERRANO, M.
- (1910): *Facsimile-Udgave af Guillaume Caoursins Beretning on Belejringen af Rhodos. Johan Snels Udgave af 1482* (text llatí). *Facsimile-Udgave af Tyrkens Tog til Rhodos, Gotfred af Ghemens Udgave af 1505* (en danès), Kopenhague.
- (1482?): *The Siege of the noble and inuyncyble cytee of Rhodes...* (versió de Johan Kay). N'hi ha edició facsímils: Delmar, Scholars' Facsimiles and Reprints, 1975 i Amsterdam, Tectum Orbis Terrarum; i Nova York, Da Capo Press, 1970.
- (1493): *Etablissements des Chevaliers Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem à Rhodes...*, traduït en francès per ordre du grand maitre Pierre d'Aubusson..., París.
- (1496): *Opera Guilielmi Caoursin*, Ulm, J. Reger, ff. 2r-15r.
- Bibliothèque National MS Lat 6067.
- (s.d.): *Descriptione della obsidione della citade Rhodiana, compillata per Guilielmo Caorsin* (s. 11).
- (1502): *Der Vermaledigste vnd fromen Türggen Anchleg; vnd fürnemen wider die heiligen Cristenheit* (s. II).
- (1513): *Historia von Rhodis, wie ritterlich sich gehalten mit them tyrannischen Keiser, Machomet*, Strassbourg, M. Flach.
- *Catalogue Général des Livres Imprimés de la Bibliothèque Nationale*, vol. 23, París, 1925.
- (1987): *Problemes de la llengua a València i als seus voltants*, València, Universitat de València.
- COLON, G. i SOBERANAS, A. J. (1985): *Panorama de la lexicografia catalana*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, pp. 44-50.



- COPINGER, W.A. (1895-1902): *Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum*, 3 vols., Londres.
- ESTEVE, J. (1489; 1988/2): *Liber Elegantiarum*, Venècia, Paganinus de Paganinis i Castelló de la Plana, Insula, ed. Estudi preliminar per Colom G.
- FERRANDO, A. (1993): «Del *Tiran* de 1460-64 al *Tirant* de 1490, dins Alemany R., Ferrando A. i Meseguer L.B., ed., *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura catalanes*, II, Abadia de Montserrat, pp. 25-68.
- FUSTER, J. (1993): «Consideracions sobre el Tirant», dins *Actes del Novè Col·loqui...*, pp. 5-23.
- GARCÍA-ROJO D. i ORTÍZ DE MOLTALVÁN G. (1945): *Catálogo de incunables de la Biblioteca Nacional*, Madrid.
- GULSOY, J. (1959-1962): «La lèxicografia valenciana», *Revista Valenciana de Filologia* 6, València, pp. 109-141.
- HAIN, L. (1826-1838): *Repertorium bibliographicum, in quo omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD typis expressi ordine alphabetico vel simpliciter enumerantur vel adcuratius recensentur*, Stuttgart-París; 2 vols.
- HAUF, A. G. (1993): «Tirant lo Blanc: algunes qüestions que planteja la connexió correlliana», dins *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 69-116.
- (1994): «'La dama de Rodes': tècnica i 'energia boccaccianes' en un novellino del *Tirant lo Blanc*», dins Ferrando A. i Hauf A. G: ed., *Miscel·lània Joan Fuster*, VIII, Abadia de Montserrat, pp. 79-118.
- LÓPEZ Serrano, M. (1947): «Incunables españoles. 'Obsidionis Rhodie descriptió', de Guillermo Caoursin», *Revista Bibliográfica y Documental, Suplemento nr. 1*, 1 (1947), pp. 1-6 (+38 pp. ss.).
- MARINESCU, C. (s.d.): *La Politique Orientale d'Alfons V d'Aragón, Roi de Naples (1416- 1458)*, IEC, Barcelona (no distribuït).
- MOLL, F. de B. (1977): «Entorn del lèxic del 'Liber Elegantiarum'», dins Colom G. ed., *Actes del Quart Col·loqui Internacional de Llengua i Literatures Catalanes. Basilea*, 22-27 de març de 1976, Abadia de Montserrat, Publicacions de l'Abadia, pp. 117-140.
- (1960) *El «Liber Elegantiarum»*, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- ROCA, V. (1556): *Hystoria en la qual se trata de la origen y guerras que han tenido los turcos*, València.
- SETTON, K. M. (1978) *The Papacy and the Levant (1204-1571), II: The Fifteenth Century*, Philadelphia, The American Philosophical Society.
- The British Library General Catalogue of Printed Books to 1975*, vol. 73, Londres, 1980.
- WALDSTEIN-WARTENBERG, B. (1988): *Die Vasallen Christi. Kulturgeschichte des Johanniterordens im Mittelalter*, Viena-Colònia-Graz, Böhlau Verlag.
- WITTLIN, C. (1993): «Dels manuscrits a l'edició: El Tirant, elaborat per Martorell, el 1460 usant materials preexistents, revisat després en "valenciana prosa" per

Galba», dins *Actes del Symposion Tirant lo Blanc*, Barcelona, Quaderns Crema, pp. 605-633.

- (1991): *Repertori d'expressions multinominals i de grups de sinònims en traduccions catalanes antigues*, Barcelona, IEC.
- (1990): «Pistes per a descobrir canvis introduïts per Martí Joan de Galba en el *Tirant lo Blanc de Joanot Martorell*, *Afers*, València, 5, pp. 313-327.



## SEDUCCIÓ I ANTI-SEDUCCIÓ: D'OVIDI A L'HEPTAMERÓN, PASSANT PEL TIRANT LO BLANCH

Tots els mots acumulen al llarg dels segles la seva càrrega semàntica d'ambigüitat, i convé bastir sempre qualsevol construcció argumentativa a partir de conceptes ben delimitats. EL DCVB, que és la Bíblia de la llengua catalana, entén, en primer lloc, que *seduir* és: *Atreure i fer consentir algú en una acció mitjançant la presentació de coses agradables*. I no altra cosa és el que va fer amb mi la dra. Elena Real, persuadint-me que consentís a parlar ara i ací, malgrat no comptar amb el temps necessari per organitzar un discurs mínimament coherent. Ho he fet induït, no solament per la seva *charme*, sinó també per l'evident atractiu de participar en tan bona companyia en un seminari de tema tan seductor.

No hi ha dubte que aquesta primera accepció genèrica de la paraula *seducció*, que parteix només de la tensió atractiva de la gràcia o de la bellesa, és l'arrel de qualsevol dimensió estètica, la clau de volta de la creació artística i en particular de la creació literària, que cerca d'agradar i d'atraure els lectors mitjançant la màgia de les paraules o l'encanteri dels ritmes i dels conceptes pulcrament articulats, i podria portar-nos a reflexions molt productives i interessants sobre l'art i, en especial, sobre el tema de la literatura com a seducció.

### 1. MISOGÍNIA I ANTISEDUCCIÓ

Però l'accepció més genèrica n'amaga una de molt més específica on l'estímul o al·licient extern ens aparta de nosaltres mateixos per a portar-nos o impulsar-nos vers una altra persona. El *Se-ducere* llatí, que implicava només un *cridar apart* per a parlar en confidència, o una separació que pressuposava companyia, aboca en primer lloc a l'enamorament, o efecte de la força còsmica i misteriosa de l'amor, tradicionalment reputada com irresistible, fins al punt de ser assimilada a una patologia, és a dir a una malaltia o passió, o, fins i tot, al malefici de la bruixeria (Wack, 1990). El mot acabarà comportant una connotació negativa i perversa de *temptar*, *corrompre*, *burlar*, o *enganyar*, molt ben expressada en les llengües germàniques (*ver-führen*), que palesa l'abús o mala utilització de l'atractiu, o embadaliment de la raó, per enganyar, distreure o *desencaminar* o *treure del bon senderi o camí* d'allò considerat com a correcte d'acord amb els tabús de la tribu, o norma moral de *conducta*. D'ací que, encara que el fonamentalisme cristià durant segles hagi acusat la dona de ser instrument i causa de la seducció masculina, el mot hagi conservat el sentit específic masculista d'*especialment fer perdre a una dona la virtut amb abelliments o promeses* (DCVB). Notem, *passim*, la important vinculació, que convé no perdre de vista, de mots com *seduir* / *seducció*,

amb tota un considerable grup de paraules semànticament lligades, com: *abductor* / *abducció*, *conduir* / *conducta*, *educar* / *educació*, *endur-se*, *induir* / *inducció*, *reduir* / *irreductible* i *reproduir* / *reproducció* que es prestarien, i no és broma, a una interessant exegesi, tanmateix no deslligada del nostre tema central, que als fins i efectes de la present comunicació entenc centrat en el fenomen de la seducció amorosa, d'acord amb la primera documentació recollida en català del mot *seduir*; extreta, d'un autor valencià, que per més senyes era metge: el malhumorat Jaume Roig.

He esmentat *passim* els tabús de la tribu, i la vinculació de *seducció* amb *conducta* i *educació*. No crec descobrir res de nou si afirmo que la cultura occidental és hereva de la conjunció del pensament grecoromà amb el cristianisme que va apropiat-se en bona part la tradició bíblica jueva. D'Aristòtil a Boccaccio passant per sant Pau i tota la tradició patristica resumida en les grans summes teològiques que sintetitzen un pensament que hom s'esforça penosament i sistemàticament per *traduir* en conducta, s'imposa una visió negativa de la dona, que, tot s'ha de dir, és una de les més patètiques herències que ens ha llegat la interpretació cristiana de la doble versió en més d'un sentit contradictòria del mite judaïc del Paradís Terrenal narrada en el Gen., 2 i 3 (Frazer, 1923: 2-23).

Gairebé qualsevol dels nombrosos tractats morals que ens deixaren els autors medievals serviria per a provar aquesta afirmació, però, triar per triar, cercarem l'evidència a casa nostra, entre alguns dels nostres millors i més populars escriptors. I Jaume Roig, si ens prenim seriosament el seu famós *Spill*, és un candidat insuperable a portar-se la palma de la misogínia més delirant, que, com veurem, trobava el suport necessari en textos teològics en català que circulaven per València i que tenia ben a l'abast, com ara la vasta obra del franciscà fra Francesc Eiximenis.

No ens sobtarà massa, doncs, descobrir que, sempre d'acord amb aquests textos, l'agent permanent de la perversió de la *conducta* del mascle, i de la seva destrucció material i moral siga infal·liblament la dona. En el cas concret d'aquest primer testimoni de l'ús documentat de la paraula *seduir* en la nostra llengua la falsa inductora que vol fer passar el sacrilegi per *fin' amor* és, a més, una religiosa, que segons Roig, metge del convent de la Trinitat en el qual, a més, tenia una filla monja, constitueix un dels pitjors gèneres de dones de la societat medieval, degut a l'ambient de repressió i a l'educació perversa que rebien les novícies:

Huna merlina,/ hun jorn, parlant/ ab hun gualant/ jove pobil, / prest seduí'l/ llur amiatat/ no ser peccat, / hoc amor pura/ qui tostemp dura, / no perillosa, /ans ésser cosa/ molt meritòria;/ tengués a glòria,/ que.l *decebé*./ Ell hi vengué/ aquella nit. Ab gran convit/ ella'l rebé; dix:—Dexaré/ lo maridet,/ negre velet, / ans de res fer./ Ffèu-me.st plaer,/ no us enugeu; de fet m'aureu; tost serà fet./ Lo jovenet/ dix, tot alegre:/ —Per què vel negre / de jorn portau,/ ara.l dexau? Ella respon:/— Molt presupon / lo que dieu;/ vos no cureu/ d'aquell per què,/ car yo.l me sé./ —També primer— dix— vull saber/ hunes tals coses./ Dix ella:—Sposes / som, les profeses, / monges frareses, / totes de Déu;/ lo vel que.ns véu / al cap portar, / nos fa menbrar/ per cert indici / l'esponsaliçi: / per ço.l portam, / he lo lexiam / en tals afès./ Quant lo procés,/ hac ell hoit:/ —¿Donchs, per marit/— dix— Déu teniu? ¿he yo, catiu, / ha mon Senyor/ seré traydor; / ffent-lo cornut?/ Sí Déu m'ajut/ que no u faré, / ans me n'hiré (Roig, Miquel i Planas, 1950: vv. 5628-5691).

La història continua narrant que Jesucrist, alliberat de les banyes, va agrair amb una inclinació de cap de la imatge del crucificat, la gentilesa d'aquest *bon fadri*, que, per evitar el sacrilegi no gosà tocar la seva esposa. I així ho va fer constar *ad rei memoriam* el bisbe corresponent (vv. 5692-5728)!<sup>1</sup>

Com podeu veure, hem penetrat l'àmbit dels vells *exempla* i dels *topoi* repetits arreu. De fet, Roig acompanya aquesta pintoresca narració amb la d'altres casos, suposadament verídics, d'insidiosa seducció monacal: la de la monja posseïda pel dimoni de la luxúria que es mostra nua al confessor, que no és altre que el valencianíssim sant Vicent Ferrer, tot dient-li:—«No vull del món/ sinó sols vós:/ puys som abdós, / agam plaer/ ab bon voler/ he fin. amor!» (vv. 5758-5762), i la d'altres dues companyes de claustre que escometen i empaiten amb idèntiques intencions *non sanctas*: *hun metge prom, / de bon renom, / jove polit*—possible *alter ego* de l'autor, el qual tanmateix no es mostrarà a l'altura de les circumstàncies—, provocant per això una enverinada però divertida invectiva de la dona refusada, que serveix per delimitar molt bé la barrera antitètica entre la teoria bíblico-hagiogràfica exemplar, al de la *fin'amors* a la que la monja al.ludeix una mica fora de context, i les expectatives de la realitat: —*Vós Josef sou, / l'egipcià! / valencià / ffósseu cuydava* (vv. 5836-5839).

Certament, si el llibre de Roig, no és —com he sospitat més d'una vegada— una altra falla valenciana que, com el mateix *Tirant*, cal llegir amb ironia i *cum grano salis*, allò que a simple vista hi predomina és la campanya defensiva ascètico-monacal de la vellíssima i sovint grollera brigada *anti seducció*, que ha emplenat tones i tones de paper i exercit *per negationem* des de les troncs la seducció de la paraula investida d'autoritat, aprofitant tots els mites, el folclore i el temor a allò desconegut, per a crear una espècie de *vacuna* destinada a protegir per tots els mitjans teòrics imaginables el pobre mascle de l'espècie humana del mortífer però irresistible verí de l'atracció femenina.

La dona, hereva del llegat d'Eva, seduïda per la serp infernal —i alhora seductora del primer home Adam, al qual, per la seva suposada enteresa i capacitat de raciocini el dimoni mai no hauria tingut la gosadia de confrontar dialècticament— serà vista com a causa material del *fomes peccati*:

ffoch immortal, / d'infern portal: dones dampnades, / envirnadades/ d'aquell verí/  
ab què ferí/ ab llur antich/ primer amich, / Eva de mort, / dins aquell ort/ hon

1. Francesc Eiximenis, no en cansa d'increpar arreu de la seua vasta obra els qui tenen carnal amistat i es deixen seduir per les monges. Llegiu per exemple en *Lo libre de les dones*, c. 228, II, pp. 337: «Fort deven los hòmens esquivar tota camal amistat ab dona d'orde o dada a Déu en qualque manera, car sàpies que longa costuma, e dits de sants e bona rahó nos ensenya que aytals amitats procuren a tothom que les ha grans forrtunes, e mals casos e destrucció de lurs persones e de lurs cases. *E par per rahó que axí dega ésser; car si tocar a negú sa muller provoca l'om a ira mortal, e cascun se reputa a offensa terrible, quant més, cant Déus Totpoderós per aytal via se véu offès per hom del món, e véu que negun li gosa tocar sa pròpia esposa*». Roig assimila amb escriu totes les amenitats divulgades a França per les *Lamentations de Matheolus*, llibre que, com va sospitar Morel Fatio (1885), degué llegir durant la seva estada en França. Més que els temes i motius, que circulaven arreu, en va fer seu l'estil i l'esperit fent-se ressò de moltes de les tirades anti-femenines de l'autor francès. Proclama, per exemple que les religioses surten dels convents: «Pour faire charnelment congnoistre / Leur *quoniam* et leur *quippe*» (vv. 1747-1749): Ut sacient «*quoniam*» cum «*quippe*» suis spaciatur (v. 1236).

fon formada [...]. Per llur errada, / lexà llavor/ de frau, error/ e gran malea/ a sa ginea;/ *hi quantes són/ ara.n lo món, / són diablesses, / dimoniesses; / car les primeres / amors són veres/ he tostemp duren. / Per ço y aturen/ tant los diables:/ d'ells són amables, / may se'n partixen,/ ni se'n desixen; no y val bap-tisme, / mes exorcisme* (Roig, vv. 350-378).

El verí és, en efecte, l'arma més mortífera d'aquests rèptils ondulants, d'ulls magnètics, pell mutable i llengua amenaçadora, que estrangulen llurs víctimes amb una abraçada mortal per després engolir-les. Hom associà aviat aquests animals mítics i temibles amb la temptació demoníaca i la mort del pecat. Francesc Eiximenis, teòleg franciscà assentat a València, confessor de la reina i de reconeguda autoritat moral i provada influència amb els jurats de la ciutat, no s'està de repetir, amb més o menys convicció, algun d'aquells vells tòpics:

per tal cant més amà creure a la serp que a Déu, *li és dat en pena que sia tota serpentina e verinosa, en tant que del cap fins als peus, no.y aja loch qui tot no sia verí e mort d'òmens* [...] apte linatge a enganar hòmens [...] embacinar-vos ha per tal guisa que us farà tenir la lum de dia (*Libre de les Dones*, c. L11, I, Naccarato 1981: I, 20 i 22).

La idea nuclear és la de la dona-parany. D'ací que fos també automàticament comparada a tota classe d'estris de caça i de pesca. Sense anar més lluny, en la mateixa definició genèrica d'«amor» que Andreu el Capellà del rei de França manllevà de san Isidor (*Etimologies*, X, L, 5) hi ha implícita aquesta vella prevenció teològica contra els perills de la seducció femenina:

(I, c. 3; Creixell 1990: 62-63) = Amor és dita d'una part que ha nom en lo amàs (!), *la qual part, significha pendre o ésser pres. Car aquell qui ama pres és ab lligams de luxúria e.ncara desiga de prendre altre. Car, axí com lo peschador entenimentat s'esforça de pendre los peix[es] ab los seus enganaments e encara ab los dels seus ams, e com és pres ab tot sos blandiments s'esforça de menar-hi los altres* (Pagès, 1930: I-II).

Roig, s'admira per boca de Salomó, experimentat portaveu del punt de vista teològic o anti-seductor, del fet que el protagonista de l'*Espill*, un cop alliberat de les *molestiae nuptiarum* o «horror del matrimoni» tan brutalment descrits en el llibre, es deixi atrapar de bell nou de manera voluntària en tal mortífera trampa<sup>2</sup>:

2. (vv. 6522-6609) No puc encetar ací el tema de la transmissió dins l'àmbit de la llengua catalana dels tòpics contra la seducció legal o ús de la sexualitat dins del matrimoni, recollits per sant Jerònim, *Ad-versus Jovinianum*, (PL 23 i CC 72), resumint els arguments de l'*Aureolus* d'un tal Teofrast. Els trobem en el *Roman de la Rose* (vv. 8561 ss., ed. Poiron, 1974: 248ss.), el *Matheolus* (vv. 1785ss.; ed. Hamel, 1892: 122-128), el *Policratus*, VIII, XI (ed. Webb, 1909: II, 294-298) el *De miseria conditionis humane* del Papa Innocenci III, I, 16 (ed. Lewis, 1978: 119-123), i moltíssims d'altres textos. Eiximenis (LD, I, c. 31-32, ed. Naccarato, 1981: 56-58) intenta sense massa convicció de refutar-los punt per punt de manera sistemàtica. Sembla evident que el protagonista del *Spill*, que justifica la seva carrera matrimonial amb el desig de tenir un



I és que, com bé assenyala Eiximenis, cada part del cos femení és *laç del dimoni* [...] *que no.ls escapa quax neguna caça* [...] *e lo seu cor és axí com a sagena o a exàvega qui del pregon de la mar trau lo pex*. Però el més perillós és la seva mirada de basilisc, comparable a una flama de foc o a una sageta. Segons aquest famós teòleg gironí, és precisament en els ulls seductors de les fembres on es troba concentrat llur perillós verí: «Car, com dien los sants, les fembres *axí com a serps han una mala viscositat en los uyls*, axí nafrant e penetrant, que *qui no li fug tantost roman enveschat e enverinat*» (*Terç*, c. 618)<sup>3</sup>.

Tanmateix el màxim instrument de seducció, segons els moralistes serà la pròpia dona convertida en alcavota de si mateixa a causa dels artificis i exageracions de la moda i de la cosmètica que fa servir<sup>4</sup>, o en instrument de la corrupció d'una altra dona.

---

hereu, tracta de provar *per historiam*, o sigui mitjançant la seducció d'un sermó camuflat de literatura, aquest vell discurs moralista.

3. Aquest capítol és especialment pertinent al tema de la seducció, ja que la tesi és que hom no les deu mirar ni parlar amb elles: «*la fembra a qui la guarda, li és semblant a laç de bos caçadors, que no.ls escapa quax neguna caça, e lo seu cor és axí com a sagena o a exàvega qui del pregon de la mar trau lo pex*, e la fembra del pregon de cascun estament del món trau los hòmens e.n fa a sa guisa, e les sues mans són ligams, car als tocaments se acostava ella ja és lavors l'om pres e mort e ligat per ella. Segonament, és peryll en guardar les fembres per tal cas *si per desastre elles vos reguarden falagerament vós sots tantost a terra, e majorment si ella és fina braganta e del temps dar-vos-ha tantots d'un cinbel per la cara que us apparrà flama de foch qui us cremarà axí de cap a peus que no l'apagarets de huyt dies ab quanta aygya ha en la mar* [...] *si a la fembra guardes e ella te vol reguardar ne parlar fer-t'à garips qui com a sageta te traversaran lo fetge, e.l cor e les entràmenes, majorment si és bella, ne ben ornada e sap bollir...*» (*Terç*, ed. Renedo, 1992, pp., 165-166?). Cfr. amb el c. 542, on denomina la luxúria *ham del diable* i parla de l'*exàvega* i dels *filats* o el c. 544, on compara repetidament els *cembells* o *blandiments corporals* de les males fembres a *un pou pregoni*; en el c. 573, *la bellea* de la dona i *lur afalagament* o seducció rebrà el denominatiu de *envescament de tot mal*.

4. «fent revocar/ establiments/ d'abillaments/ d'elles, profans/ imposats bans/ ffent perdonar;/ le-xant doblar en llur vestir/ lo destruyr/ que totes fan: car totes van/ ab grans entulls,/ pompes, ergulls, /vanes despeses, /faldes bé steses/ ab forradures/ he trepadures» (Roig, vv. 7620-7639). Els fragments antològics d'Eiximenis sobre els excessos de les modes femenines són nombrosíssims i molt divertits i jo mateix n'he editat alguns, presos del *Terc*, c. 715-719 (Hauf, 1983: 160-162), on critica l'ús de corretges d'argent i de vestits de colors molt variats, i de vels daurats preciosos. Allò pitjor és que mostren la carn nua: «car fan-se fer les vestidures així ben escolades, *que aparega bé la carn*, ne hi donen res si encara hi soferen a vegades bon fred. Volen [...] que sien estretes e que els facen bell cos e d'altres afaitaments, qui *tot són paranyes del diable a pendre les ànimes del hòmens*». En el c. 719 del mateix llibre preconitza el model musulmà de dona totalment tapada!: «de fembra negú no deuria res veure si fer-se podia, *car diu que tot quant han, tot és sageta e llaç del diable per pendre los hòmens en pecat*» (ed. Renedo, 1993: 152). Cal llegir sencers els c. 24 i 54 del LD (ed. Naccarato, 1981: I: pp. 42-43; 87-89). El frare critica que hi ha donzelles «mills hornades que.ls altars en què.s diu missa, ço és, de draps d'aur, e de vellut, e de escarlata, e de duay, e de porpra e del tauris, e de domasquins [...]». E lo tayll d'aquestes vestidures serà lo pus orat qui.s puxa trobar: *car serà als pits ample, perquè puxen gran part de lur cors ensenyar*, e.l mig estret tant que és maravel·la cant la estretura no les trenca o les fa esclaffar». Passa revista als cabells postissos, a les corretges, bosses i anells, la cara i els ulls pintats, els guants que porten en ple estiu, el curiós hàbit de deixar-se créixer una unglya (*que par unglya de leó!*) i les altres pintades. En *'i ha moltes ornades de obra de brodadura e ab divisa e senyal especial*. A tot això cal afegir-hi el calçat, els moviments i gesticulació estudiants durant hores de mirar-se al mirall, etc. D'ací que es converteixin, segons ell, «en armes del diable, ja que provoquen los mals hòmens que de la esgleya facen bordell al dyable, car *vénen a les festes scientment a les esgleyes per guardar e cobegar les dones bé ornades*» (p. 44). Sant Vicent Ferrer considera aquests afaitaments femenins pecat moral: «Si vós, ma filla, enteneu dels afaytaments, que són peccat mortal, ab llavaces, ab corns, que us feu vaques. Vaques vos feu! E

Eiximenis l'anomena *especial procuradora del diable* i diu que hauria de haver nom *diàbola o la mylller del diable, car ella e lo diable par que s'hajen acordat de fer un mateix offici* (*Terç*, c. 621): el de cometre traïció contra Déu robant-li les ànimes qui li perteinexen.

En el llibre de Roig pul·lulen moltes d'aquestes devotes Celestines, la realitat històrica de les quals ha documentat Riera (1987/2) en un llibret excepcional. Eiximenis en reclamarà l'extirpació del cos de la cosa pública, i així justifica l'exili d'Ovidi al qual, tot i la reconeguda utilitat moralitzant dels seu *Remedia amoris*, el divulgadíssim *Ars Amandi* havia convertit en perillós alcavot (*Terç*, c. 623).

Resumint moltíssim el que pot ser i és tema de molts llibres (Howard, I 990; Cantavella, 1992), la dona, home ocasionat o fallit, és presentada per aquesta obsessiònada i obsessiva tradició, com una bèstia o monstre, la voracitat insaciable del qual la converteix en una perillosa màquina de seducció. I en aquesta característica, cercaren i trobaren els inquisidors la prova de llur freudiana tesi, segons la qual *tota bruixeria prové de l'apetit sexual de les dones*, que les porta a mesclar-se amb els dimonis a fi de seduir els millors barons del seu temps<sup>5</sup>. La misogínia és, almenys en bona part com podem veure, la secreció natural de l'ascetisme més purità i del rancor més fanàtic que vol castrar les deus naturals de l'instint substituint la seducció de la bellesa natural per l'antiseducció d'una repressió basada en l'oi i la repugnància. Hom arriba a preconitzar la substitució de la visió externa més agradable del món i de les coses, i especialment de les dones, per una visió deformada —amb raigs X— que constitueix una voluntària recerca de la lleghesa més visceral i patològica: «Si may te tempta / la llur empremta / tan afaytada / he repintada / per ta defensa / dins què són pensa» (Roig, vv. 10005-10010). Si teniu dubtes de l'autenticitat d'aquesta repel·lentíssima lectura del text, vegeu-ne l'explicació que ens brinda de bell nou Eiximenis: «Vejes l'om enamorat què ama cant ama fembra e veuràs que ama *un sach de fems pintat de fora*, qui en la faç porta metzines» (*Terç*, c. 549).

Si hem de creure el testimoni de Ramon Llull (*Blaquerna*, c. 93), la majoria de moralistes i predicadors (i en aquest sentit Roig i Eiximenis són força excepcionals!)

---

huylls, bou ab alcofol. E aqueux rast de paternostres tan gran que us posau per l'esquena per vanaglòria! No deveu combregar, que ja sou en peccat mortal» (s. v, 253: ed. Renedo-Cabré, 1993: 118). Té especial interès la referència als pits o metafòriques «pomes de paradís»: «E per què [Déu] ha dat mamelles a la dona? Perquè sie celler de la creatura [...]. ¿Pensau-vos, mes filles, que Déus vos haze donades les mamelles per mostrar les frexures als milans com a putanes? No, mas totes cubertes devets anar» (S. III: 256-257: *ibid.*, p. 119). El dominicà relaciona les malalties amb els pecats: el puagre ve del ballar, el mal de pols de portar polseres, la lebroisia de posar-se pólvore en la cara i el càncer de pit *per haver mostrart les mamelles als milans (!)* (S. VI: 215-216; *ibid.*, p. 120).

5. Vegeu *Matheolus*, II, 1210-1212: «*Os vulve Salomon vocat insatiabile quippe, / Fundo vulva caret, quamvis pateant ibi rippe. / Esurit atque sitit fera bestia semper et hiscit / Et lassata viris nondum saciata recessit*». El fonament bíblic és Prov., 30, 15-16: «*Tria sunt insaturabilia, et quartum quod nunquam dicit: Sufficit. Infernus, et os vulvae, Et quarta que non satiat aqua; Ignis vero nunquam dicit: Sufficit*». *Cfr.* amb l'inefable *Malleus Maleficarum* dels inquisidors alemanys Heinrich Kramer i Jaume Sprenger, Pars I, q. 6 (Summers, 1971), p. 122. en la q. 9, p. 151, toca el tema de si les bruixes poden transformar els homes en bèsties per mitjà d'il·lusions dels sentits. Roig les acusa d'entregar-se a succubi de fer-se bruixes i de ser inclinades per natura a la fetilleria (vv. 9728-9801).

feien dormir el personal, precisament perquè *el seu missatge anti-seductor no era prou seductor per a mobilitzar suficientment l'auditori*. Així i tot, llurs petjades deixaren un rastre llefiscós inesborrable en els *mores* de la nostra tribu occidental provocant més d'una neurosi. Aquesta sòrdida visió de la dona, producte, com hem vist de la repressió de l'ascetisme més purità, arribà a filtrar-se arreu. Paradoxalment, va confluïr amb el punt de vista frustrat dels utòpics desenganyats de les bajanades de l'amor cortès que, com Ausiàs March o Roís de Corella, acabaren a vegades responsabilitzant-la de la impossibilitat d'assolir l'entelequia d'un amor purament espiritual o intel·lectual!

En principi, però, l'ideal de la cortesia, en part assimilat per l'anomenat ideal cavalleresc de l'honor, presenta una visió més sublimada de la dama que servirà de contrapunt a l'anterior. De fet, ja en els poemes del primer trobador Guillem de Peitieu trobem una estranya combinació de cinisme i d'idealisme, encara ben evident en els poetes cortesans dels cançoners castellans del s. XV. Ambdós punts de vista, que es conjuminen en el TB venen a la llarga equilibrats pel pragmatisme de la realitat, imposat per la ironia i el vitalisme de l'home renaixentista. Però l'home occidental i la literatura que segrega, trigarà a alliberar-se, si és que se n'ha alliberat encara, del concepte cristià de pecat i de la idea nefasta que la seducció o recerca de la felicitat representada pel fruit mític de l'arbre del Paradís terrenal, porta sempre dintre el cuc fatídic de la tristesa i de la mort, enmig del plaer.

## 2. LA SEDUCCIÓ COM ART. OVIDI I EL *FACETUS*

Ja he dit abans que la literatura és essencialment seducció i que l'home aviat va descobrir la relació de causa i efecte existent entre la capacitat de lligar lògicament els conceptes, la bellesa formal amb què aquests s'expressen i el poder persuasiu de la paraula. L'art retòrica, que serà una arma sofisticada i sovint sofisticada de control, va crear unes tècniques i tota una teoria de l'argumentació, que és de fet un art de la seducció per la paraula.

Un estudi de com opera en el *Tirant* aquesta constant seducció de l'autor requeriria tot un llibre i s'aparta de la meua intenció que és, ara i ací: 1) la de contrastar de manera molt general l'esperit seductor de sana vitalitat que emana de les *artes amandi* d'arrel ovidiana, és a dir pagana, i també de l'obra de Martorell, amb la tònica negativa de la antiseducció moralitzant a la que acabo de referir-me i, 2), més específicament, la de discutir i contrastar el tractament que reben alguns motius molt relacionats amb la seducció de la dama que trobem en el *Tirant lo Blanc* com ara: a) el del «reflex de la pròpia figura», central en el plantejament del tema de la seducció de Carmesina a la qual Tirant declara el seu amor fent-li present d'un mirall, i b) i el de «la transformació fetitxista en riquíssim reliquiari de la prenda que ha entrat en contacte amb el cos de la dama», amb els que detectats en textos francesos, concretament en el famós *Lai de l'ombre* i en algunes interessants «nouvelles» de l'*Heptameron* de Marguerite de Navarre.

### 2.1. Ovidi revisitat

Ja per començar cal tornar a recordar que hi ha com a mínim dos Ovidis: l'Ovidi cínic i pagà, exiliat de qualsevol discurs purità, i el mestre antiseducor dels *Remedia amoris* molt ben assimilats pels moralistes. Tot i que en el *Tirant* un frare relaciona des de la trona Ovidi amb Jesucrist: «Diu Ovidi que lo major bé de aquest món és amor. E la Sacra Scriptura ho conferma, car per amor Jhesucrist pres mort e passió» (TB, c. 221; ed. Hauf-Escartí, 1992/2: II, 488, 17-18), hom prescindirà en altres llocs d'aquesta forçada connexió, centrant-se en el nucli essencial del missatge —que subratllo amb negreta—, afegint-hi de manera ben explícita que l'amor és la clau de la *joie de vivre*: «car per amor és l'om alegre i joyos» (TB, c. 328, II, 689, 28) i «feya viure la persona alegre e graciosa» (TB, c. 181, I, 428, 6).

L'amor és, no cal dir-ho, un dels temes centrals, sinó el tema central del *Tirant*, obra que conté *in nuce* un *Ars amandi* i una polifacètica teoria de la seducció que caldria relacionar amb Ovidi i amb els manuals més divulgats en l'àmbit català com el *Facetus*. Tanmateix sota aquesta aparent alegria de l'exultació vital amorosa i la festa constant dels sentits, sembla haver-hi sempre emboscada i a l'aguait la vella serp del paradís (vv. 240: *Latet angus in herba!* i vv. 660-64; Van Hamel, 1892: 18-20), com diria l'escarmentat Matheolus en representació de la brigada anti-seducora.

De l'art ovidiana cal recordar-ne uns trets essencials: es fonamenta en l'observació de la realitat social vista des d'una perspectiva masculina i masculista. Hom hi parteix del principi que el qui no vol estar sol ha de fer el que els francesos en diuen *chercher la femme* (*Querenda est oculis apta puella tuis*, AA, I, 44) allà on es trobi: llocs públics, teatres, convits, etc., a fi d'establir *contacte visual i si és possible tàctil*. Aquesta recerca és assimilada cruament a la pesca o a la cacera (*Scit bene uenator*; I, 45 ss.), on són vàlids tots els enginys i paranys des de l'*ham* al *visc*, passant pels *gossos*. Totes les dones poden ser conquerides, només basta saber parar els *filats* o *paranys* (*capies, tu modo tendes plagas*, I, 270 ss.; 391-393). Allò que es requereix és, doncs, una *acció directa* que ha de partir de l'autoseguretat que proporciona el coneixement que *la dona, tot i dissimular-ho s'agrada tant o més de l'amor que no l'home, i desitja i espera de ser seduïda*. Fins i tot les que diuen que no, s'alegren de ser pregades (I, 343-345).

Ara bé, la primera passa és sempre la d'obtenir accés a la casa a través de la *serventa* (I, 351: *Sed prius ancillam catandae nosse puellae / Cura sit; accessus mollit illa tuos*). Serà aquesta qui triarà el temps i les circumstàncies més favorables a la seducció (*ibid.*, 357), la clau de la qual són sempre les *promeses*, que no costen res i creen esperances duraderes (*Promittas facito; quid enim promittere laedit?*, I, 441; *Nec timide promitte*, I, 629 ss.). Les promeses poden ser fetes per escrit (les *cartes* han de ser les primeres confidents, I, 436 i prest o tard acaben llegint-les malgrat un primer refús), o de paraula. D'ací que l'*eloquència* cautament basada en la *retòrica* sigui una arma excel·lent, sempre que hom eviti la pedanteria (I, 466-465). Allò essencial és una *persistència* insistent, com la de les gotes que foraden les roques (I, 474), i el domini d'unes tàctiques de seducció que comprenen en primer lloc aspectes tan importants com la *cura de l'aparença* i *del vestir*, —hom recomana al mascle una elegància ne-

gligent (I, 507)—, i d'altres més específics com ara aprofitar els efectes del vi per dissimular la gosadia en els convits, tractant d'establir furtius *contactes físics* i el *deixar parlar els ulls*, (I, 570-571, 604). Com en la guerra el principi més important és *defugir* per complet *la vergonya* rústica. L'*audàcia* és aliada de la fortuna, però també hi ajuda *el saber fingir*: cal actuar com si hom estigués realment enamorat o plagat per la ferida de Cupido (I, 609) i saber emprar, amb motiu o sense, la *lloança de la bellesa femenina* (I, 620): de la cara, els cabells, les mans, els peus, etc. Ja a partir d'ací hom pot recórrer a les llàgrimes «que ablaneixen els diamants» (I, 657), i si ens manca aquest do, s'han de mesclar les paraules amb *les besades* (I, 661), forçant-les si s'escau, ja que mai cal oblidar que *tot i la seva resistència ella desitja ser vençuda*.

Ara bé, i aquest sembla un punt essencial: *qui pren una besada i no pren la resta, no és mereixedor de res*. Qui no ho fa per vergonya és un pagés. En aquestes circumstàncies específiques *la violència és sempre agradable a les dones* (*Vim licet appelles, grata est uis ista puellis*, I, 671; *cfr.* amb v. 698), que d'altra manera es sentirien insultades. En el ritual de la seducció és l'home, doncs, qui ha de prendre l'iniciativa, qui ha de demanar i pregar allò que la dona desitja, apel·lant a la seua compassió amb *indicis externs de passió* tals com la magresa del cos i la pal·lidesa de la cara (*Palleat omnis amans! hic est color aptus amanti*, I, 727). Tanmateix el millor amant serà l'amant proteic que sabrà adaptar-se als diversos caràcters i als esperits més diversos (*mille animos excipe mille modis*, I, 754).

I amb el mateix art cínic i distanciat amb què hom cobra la peça, tractarà després de conservar-la amb l'*amabilitat* i la *paciència* d'un domador de feres, i la *complaença* i *obediència* més extremes (*Quod dicet, dicas; quod negat illa, neges*, II, 200), de manera que hom sembli viure en un estat d'*admiració permanent de la seua bellesa* (*Attonitum forma fac putet esse sua*, II, 296), fins arribar a la *lloança dels defectes* (II, 641-62). L'amor, és, doncs, una milícia (II, 233), implica un esforç, un permanent estar alerta i l'art permanent de la ficció (II, 309-14), i del dissimul de les infidelitats. Si aquestes són descobertes caldrà fer-les oblidar en el llit, el millor lloc on aplacar les ires d'una dona (II, 414 i 460-463). Sobretot, però, cal ser discret i guardar el *secret amorós* (II, 603-40).

Pel que fa les dones, elles també poden beneficiar-se de la idea que l'amor és un art. I el concepte que Ovidi tracta d'inculcar-les —com un cavall de Troia abandonat dins del *boudoire*— serà el famós lema del *mai no perdre una oportunitat d'estimar* (III, 659-580: «*carpite florem./ Qui, nisi carptus erit, turpiter i pse cadet.*»), i de *tenir cura de llur bellesa*, les que han rebut tal present de la divinitat, o de *suplir-la o dissimular-ne hàbilment la mancança* per tots els mitjans possibles: vestits, perruques, perfums, depilació, postures del cos, manera de riure i de plorar, de caminar, de jeure, etc. Els convé imitar les Sirenes i *aprendre a cantar* (III, 311-315), apreciar la *poesia* (III, 319-348) i practicar la *dança i els jocs* (III, 350-377) a *escriure cartes* a saber mirar el qui mira, i sonriure al qui sonriu. El que més importa és *sortir al carrer* i mostrar-se arreu ja que la bellesa amagada no pot seduir ningú (*Quod latet, ignotum est; ignoti nulla cupido*, III, 395). De la mateixa manera que la lloba cerca els ramats, i els cans erren pels boscatges, ella ha de tenir sempre *l'ham* tirat (III, 419-428, en especial 425: *Semper tibi pendeat*

*hamus*). Però el toc final i més cínic del vell mestre de seducció és que convé que les dones, no es deixin seduir pels seductors!

## 2.2. *El Facet o versió catalana del Facetus medieval*

Ovidi fou sovint espletat en obres posteriors com ara el *Facetus* o *Fasset*, que com insinua la paraula és alhora un manual de cortesia o *curialitas* i un art d'estimar. Malauradament aquest *manuel du parfait séducteur*, en paraules de Morel-Fatio (1886: 194) és encara molt pot conegut a casa nostra, d'ací que en recordi ací alguns trets essencials<sup>6</sup>.

Deixant de banda les religioses i les casades, que són problemàtiques, l'amador triarà una vídua o donzella en la qual posarà en pràctica la teoria exposada en aquest art. Detectem totd'una la preocupació estamental, ja que aquesta tria s'ha de fer *d'acord amb el propi status o llinatge* (421-425). Un cop feta l'elecció comença la seducció que també pren la forma d'una *cacera* («E para aquí *tos filats*»). Aquests llaços seran els consabuts de la lloança, el sospirar, *lo parlar dolsament* (436-452), i *la ràpida mobilització d'una alcavota* significativament anomenada *destral* a la qual cal fer estrenes i tenir contenta (476 ss.). El *Facet* dóna molta importància a l'eficaç tasca d'aquest personatge: *La destral sia tan aguda / A dos colps l'arbre se n'aduga* (571-572); *Tre-meta tost per la destral / Per derrocar l'arbre fortal* (1102-1103) i descriu els model del possible missatge que hom li deu encomanar (496-561), missatge que inclou els tòpics de l'afalagament, la descripció del mal d'amor de l'enamorat, la petició de fixar una entrevista, etc.

Cal sempre insistir! Els vv. 612-618: «Sí com lo ferre suaexs/ E la dura roca destroexs / E la pere [molt] forts e dura / Qui es forada per molura, / So és con l'ayga hy degota, / Tantost hi és la pera rota», són una paràfrasi d'Ovidi (AA, I, 45: *Dura tamen molli saxa cauantur aqua*), amb el qual aviat detectem d'altres coincidències, com ara el refús total a la vergonya: «No fasses scut de vergonya / Car qui ha vergonya, [s'hi] ha ronya» (662-664), la lloança hiperbòlica del seu llinatge i de totes les parts del seu cos (665-828), que no exclou una agoserada al·lusió als pits: *El vostra pits agraciat / Molt és plasent e ben format, / Per virtut de vostres mameles, / Que féu Déus a grans mereveyles, / Que.n la mà d'un pauc infant / Cabrien molt verayamant* (757-763); el no fer cas de la repulsa o resistència fingida (*Que [ella] bé dins son cors consent, / Mas no u vol donar aparvent*, 826-827); el recitat obligat del patiment i mort d'amor (861-892, 996-1007); el bes obtingut per sorpresa (*E arrap-li tost un baysar*, 907) i per força (*Sàpies le y tu arrapar / E besa-la stretament / Tin-li la boca longament. [A] dona qui non és usada, / Primera e segona vagada / Li deu lo besar arrapar*, 1068-1074), al qual seguirà l'abraçada i el *petting* gradual amb experts i calculats tocaments: *Jugant, rient, no deus vagar; / Adés cuxes, adés costats; / Per tu sien sovint palpats* (1165-68);

6. La col·lega Dra. R. Cantavella de la Universitat de València, prepara una nova edició crítica d'aquest text.



*E meta-li la mà al sí, / Palp les memeles atressí, / [Estrenyales-li un poc, / No molt, car no seria de joch, 1223-1226]; La cuxa e.l ventre exament (1229), i, també, si s'escau, l'ús de la força.*

El *Facet* català tot i partir de la mateixa idea ovidiana que *la dona besada i abraçada ja és de fet posseïda* (*Qui querit coitum, si vim post oscula differt, / Rusticus est, numquam dignum amare magis, 301*), és molt més explícit en els detalls i elimina qualsevol ambigüetat sobre el tema. Ens trobem davant una teoria de la defloració que hom tracta de justificar amb el suposat desig intrínsec de la dona.

Cal aturar-se en aquest text tan explícit com significatiu on el nom mític d'Arthur sembla tenir unes connotacions força negatives, potser assimilables a les que podria tenir aquest personatge en alguns capítols del TB (Hauf: 1990 b) ja que l'onomatopeia precedent *Babot* i, sobretot, el lexema denigratori: *camús*, que equival a «beneïtot, curt d'enteniment», amb el que rima *Artús*, deixa prou clar que l'actitud cavalleresca de respecte a la virginitat de la donzella és ací associada amb la ximpleria, i que el que hom espera és un altra classe d'activitat:

Deu-la tantost resubinar / E gir les faldes ensús, / Sí que no parega camús [...].  
Aquí. s deu lo jove sforzar / Sitot elle. s sap reguïtar, / Ne abell [se] vol forsejar /  
Perquè li puxa scapar, / Que puis n'aurà saysó ne loc / Ne la lex si com a badoc, /  
Que si lavors la desempara / E la lexa anar encara, No.l prearà puy.s. i. diner / Ne.s  
volrà puy.s en ell fier [...]. *Perquè. t dich que no't scapàs / Naguna fembra en  
aquell cas [...]. Car tot hom deu ésser baró, / Con és en streta maysó, / Ab fembra  
viuda o punceyla, / En camisa o en goneyla. / Àvol és e vesa sens mantir / Qui  
en tal cars la vol jaquir, / No deu ésser digne d'amar / Nula nina, mas de penjar.  
Lebrer a qui scapa la presa / Ja no.l preza hom una pugesa, /Ne nuyll auseylet  
de rapina / Si ell no pren cant véu l'asina. / Ella pot dir:— Senyor N'Artús, / Ja  
vets la filosa e-l fus, / Babot camús, babot camús! / Que ja de mi no n'aurets pus  
(1236-1238; 1243-1250; 1260-1279).*

El nostre text supera el cinisme de l'AA, per quant aconsella de completar la seducció amb l'engany, insinuant que el jove a fi de poder gaudir del plaer pot prometre a la xicoteta forçada que ell coneix el secret de no deixar-la prenys, amb la qual cosa apunta a un dels majors obstacles socials: la por de les dones als possibles resultats de la seducció amorosa, que les convertia en víctimes d'una societat que, d'altra banda era molt tolerant amb el joc amorós dels homes: *E yo fer-vos-he, ses duptar, Que no us porets emprenyar. / E porem fem nostres delits, / Vullats per vergers o per lits (1324-1329)*. El cinisme del mascle arriba fins al punt d'assenyalar la hipotètica possibilitat que si, malgrat tot, la xicoteta té un fill, aquest *prevere ésser poria (1343) (!)*. Finalment, hom recomana discreció fent rimar *Facet* amb secret (1367-1368).

Això pel que fa a la primera part, ja que en la segona, l'autor o traductor ens sorprèn amb una veritable acumulació de tòpics misògins que converteixen aquest art de seducció en un art d'antiseducció de mal gust i clara empremta fresca. L'obra, o almenys la versió catalana, paga tribut a la mentalitat del segle en què fou escrita.

Si tractem d'aprofitar contrastadament totes aquestes referències, podem comprovar de quina manera al punt de vista pagà de la seducció com a recerca d'amor i de



plaer s'hi oposa *per negationem* la perspectiva antiseductora i moralitzant que espleta les observacions de caire psicològic, etc., per a bastir un museu d'horrors centrats en la figura de la dona. En obres com el *Facet* la pretesa harmonització de tendències tan oposades produeix una repulsiva ambigüïtat, tanmateix ben interessant si tractem d'aplicar-la al TB.

### 3. LA SEDUCCIÓ EN EL *TIRANT LO BLANC*

Alguns dels crítics recents que han tractat la relació amorosa de Tirant i Carmesina, semblen partir d'una plena acceptació del *dictum* ovidià tan vulgarment explicitat en el *Facet*, segons el qual la dona vol i espera ser forçada. Això, en cas de ser cert, implicaria també automàticament que l'heroi martorellià és de fet un *Artús* o *Babot camús*, és a dir un perfecte imbècil, a causa del seu comportament timorat i el seu excessiu respecte a la dama; una dama que, no ho oblidéssim, és filla de l'emperador i, com deixa entreveure burlescament el famós capítol 233, i abans, més seriosament el capítol 128, pot ocasionar-li la mort i el deshonor amb una simple acusació o un crit inoportú.

És més: hom ha arribat a apuntar que aquesta manca d'agressivitat sexual podria ser un pur reflex d'una manca d'adequació que s'acosta a la impotència (Yates, 1980) o, fins i tot, de les tendències homosexuals de Tirant i del mateix Martorell (Witlin, 1986 i 1994).

De resultes d'aquestes estimulants lectures, recomanades per Fuster (1993: 277, nr. 35 i 1994), a hores d'ara ja és un tòpic afirmar que el comportament del gran heroi en el camp de la milícia amorosa no és en cap manera comparable a la seva brillant actuació en el camp de batalla.

El problema rau en determinar si en un dels nusos essencials de la novel·la que és, si més no, el llarg procés de la seducció amorosa de la princesa Carmesina hem de prendre sempre com a obligat punt de referència el cínic *dictum* ovidià, encara amplificat pel *Facet*, i basat en la innegable existència d'un instint masculista que explica tants de casos de violència encara ara perpetrats contra les dones —recordeu algunes històries recents en què aquesta violència no ha quedat impune, ¿o hauria de dir «impene»?—, i hem de referir també sempre necessàriament la conducta amorosa de Tirant i Carmesina a la de les altres parelles de la mateixa novel·la i els estímuls i jocs agosarats de Paerdemavida, o si convé tenir també en compte d'altres possibles referents culturals o intertextuals.

Val a dir que les teories d'Ovidi, grollerament recollides en el *Facet* català, poden adduir-se ací en un sentit o altre: tant per a corroborar la tesi de la manca d'adequació de la resposta amorosa de Tirant, com per a defensar que Martorell pretenia fer destacar aquesta parella que s'esforça, malgrat tot, per ser superior a les altres, precisament per la manera més refinada i cortesa d'enfocar el tema de la seducció amorosa en un ambient que qualsevol moralista qualificaria d'essencialment pagà. Potser per això mateix i degut al posicionament crític i, potser, amargat, de Martorell, acaba sent víctima d'un fat atziac, en un món viciat i viciós on —si prescindim de la *Vídua Reposada*— *el triomf*

*sembla reservat als pitjors*, o diguem-ne als més adequats a una realitat no gens modèlica des del punt de vista de la moral cristiana o del vell ideal de la cavalleria.

No m'hi puc aturar tant com voldria i caldria, però és prou evident a simple vista que la cort de Constantinoble o de Nàpols descrita per Martorell s'acosta més als espais de llibertat de costums i de moviments implícits en el text d'Ovidi que no als *desiderata* teòrics draconians que volia imposar la brigada antiseducció. En aquest sentit el TB «novel·la de jocs d'amor i d'alegria» (Riquer, 1990: 223 ss) és pura seducció de la carn i dels sentits, transpua sensualitat per tots els cantons. Tothom, llevat del vell ermità Guillem, sembla viure amb les portes i finestres dels sentits obertes de bat en bat, en un estat de permanent receptivitat amorosa passiva o activa. Aquesta receptivitat ve personalitzada en el nom expressiu d'un dels personatges que n'esdevé portaveu teòric: *Plaerdemavida*. L'emperadriu, la princesa i les dames de la cort són el centre d'aquest magnetisme sensual i en tot i per tot: modes, vestits, divises, tocats, perfums, balls, festes, jocs, teatre, menjar i beure, converses galants, cartes amoroses, manera d'estar en l'església, i *mores* sexuals en general, provocarien una àrada reacció d'Eiximenis, Roig, i demés membres de la brigada antiseducció! (Renedo, 1993 i en premsa).

D'altra banda i si ho analitzem de prim compte, crec que es pot afirmar que Tirant aconsegueix prou bé totes les característiques del seductor i amant ovidià que hem enunciat més amunt: eloqüència, elegància en el vestir, saber estar i comportar-se, insistència i persistència, lloança hiperbòlica de la dama, col·laboració no d'una sinó de tota una colla d'eloqüents i atrevides «destrals» o Celestines, contactes físics i jocs preliminars, etc. Totes, llevat d'una: gairebé fins al final del llibre, quan ja està vinculat amb la princesa pel matrimoni secret, refusa de fer violència a la dama que estima.

Aquest tret, més aviat simpàtic, podria ser fruit bé d'un respecte sincer al desig expressat per Carmesina, bé a la necessitat tàctica i a la por d'una possible reacció inesperada de la poderosa donzella que pogués posar en perill la calculada ambició del cavaller d'esdevenir emperador. En contra del primer argument hi ha la raonada opinió de Boehne (1989: 119), que ens recorda el cínic i masculista comportament de Tirant quan en la cort de Sicília actua com a «destral» de Felip i subjecta Ricomana amb els seus braços a fi que aquell es pregui llibertats no prou especificades i que el lector és lliure d'imaginar. Certament, es tracta d'un comportament poc adient a un enamorat cortesà de tipus idealitzat, però sempre podem objectar que Tirant aleshores encara no sabia el que era el vertader amor o que el que s'insinua en aquella escena és un tipus de joc cortès d'estira-i-arronsa com el que més endavant practica ell mateix públicament davant les donzelles de Carmesina, que no cal prendre's massa seriosament<sup>7</sup>.

Sigui com sigui, el fet que Tirant es comporti d'una manera molt més cauta i circumspecta en la seva relació amb Carmesina, juntament amb algunes llibertats des-

7. Segons aquesta autora: «Martorell's purpose is aesthetic pleasure to the point of hedonism. This amorality is united to the tempo of the novel [...] constituting a new and important aesthetic event-vitalism. This tone constitutes the 'norm' of the novel and is consistent [...]. Carmesina is the core of this natural pleasure, and in her Tirant and Martorell meet the complete crisis of the novel, that of two coexisting concepts in equilibrium. Carmesina bears this out because she is both pleasure and ideal, as her relationship with Tirant indicates» (Boehne, 1989, 118).

criptives detectades en el famós *coup de foudre* i en les efusions i jocs amorosos, ultra fer-lo sospitós de dèbil i afeminat, ha provocat escarafalls al meu entendre desmesurats, i merescut també a Carmesina la cultíssima acusació de practicar un «*molinosismo* eròtico sobremanera repugnante» (Menéndez y Pelayo, 1925, I: 241-242) o la de ser una «demi-vièrge» ja que no faria altra cosa que atiar, sense apagar-lo mica, el foc del desig del pobre Tirant. Venen tot d'una a la memòria comentaris com ara: *Un amor hasta la muerte [...] que tiene un arranque bien material* (Dàmaso Alonso, 1961: 247) o: *We are asked to see the faithful and unbroken love of the hero and heroine as taking its origin from a purely physical attraction*. (Pierce, 1962: 294), que apunten massa críticament a la famosa escena de la visió seductora de la bellesa dels pits de Carmesina.

Però, ben mirat, ¿que té d'estrany que la seducció de Tirant tingui com arrel un estimul físic o material? ¿Quin altre en podia tenir si el pensament amorós es nodreix per definició de la fascinació davant la bellesa que entra pels ulls, de tal manera que el mateix Capellanus explica en el seu famós manual que *la ceguera embarga amor, car lo cec no pot veure res que el seu coratge ne puga haver bon pensament?* (I, c. 5: Pagès, 1930: 6 i III). Les dues *pomes de paradís* de Carmesina (c. 117: I, 228, 3-8) són, a més d'una fórmula literària repetida i prou documentada, una excel·lent metonímia o símbol global d'aquesta bellesa i un intel·ligent referent a la vella temptació paradisiàca. I la passió que pateix Tirant s'explica en principi molt bé des de la teoria de les tres classes d'amor tan ben descrites per Andreu el Capellà, que adapta a la seva manera Ausiàs Marc (CLXXXVII).

Convé no oblidar tampoc que la clàssica definició d'*amor purus* postulada en el *De amore*, a la qual tampoc no cal donar cap altre valor que el de possible indicatiu, delimita que *va tro al besar de la boca e abraçament de braços e encara al veniment de la nua persona* (Pagès, 105-106 i LXXVII), i, per consegüent no exclou l'*assag* o pràctica dels jocs amorosos destinats a mantenir i estimular el desig, ¡ben al contrari! Només estipula una condició, que tanmateix només els «millors» o dotats de més força de voluntat devien ser capaços d'acomplir: *extremo praetermisso solatio*, o sigui: que calia evitar *el factum* o *fag* o consumació de l'acte amorós.

D'ací que no calgui rasgar-se tant les vestidures davant la conducta sexual de Tirant i Carmesina, que tot i tolerar i adelitar-se en els avanços allistats pel *Facet*: tocaments erògens, abraçades i besades de campionat (com la descrita en el c. 277), no arriben fins gairebé el final del llibre a la consumació de l'acte sexual. Una de les diferències que caracteritza aquesta parella serà precisament això: que mentre en les altres l'entrega és tan ràpida i apassionada que sovint no tenen ni temps d'arribar al llit, o s'imposa, d'acord amb el *Facet*, la «bel·licosa força» de l'home, en aquest cas particular és Carmesina la qui imposa de manera draconiana aquesta limitació, que, malgrat les reiterades intervencions de Plaerdemavida i les altres «destrals», aconseguirà de mantenir durant bona part del llibre gràcies a la col·laboració del cavaller.

La seducció violenta imitada del *Pamphilus* només té lloc quan ella i Tirant estaven ja lligats pel matrimoni secret, que tenia aleshores valor de sagrament. Almenys en certa manera es troben ja fora de l'esfera del vell codi cortesà. Per això Aylward (1985: 88-89) arriba a parlar d'una nova forma d'amant cortesà «a new Kind of Courtly

Lover» que posa al dia l'anterior tradició i no a ridiculitzar-la. Tanmateix sembla que matrimoni secret consumat, per molt anticortès que fos, era, un objectiu prioritari de l'ambiciós Tirant, i com ho demostra més tard cínicament la relació Hipòlit-Emperadriu, resultava el camí més expedit i segur d'aconseguir la corona imperial.

Des d'aquest punt de vista potser Tirant actua motivat més per l'ambició que no per la luxúria. Tanmateix la superació de la barrera de la virginitat de Carmesina suposa també la superació d'un *impass* en l'argument del llibre, i la ruptura de la barrera estatal que separava ambdós protagonistes.

En tot cas la imposició d'aquesta barrera que impedeix la consumació de l'acte no sembla que la puguem atribuir, almenys exclusivament a una motivació religiosa, ja que el codi religiós vedava no ja les besades (Renedo, 1993), sinó fins i tot el desig o el delit imaginari. Caldrà atribuir-la, doncs, bé al pudor i a la natural por al càstig, l'escàndol i els possibles resultats naturals de la seducció amorosa (al·ludits en el *Facet*) i augmentats per la consciència del seu alt estament social, o bé a la pràctica d'una eròtica relacionable amb el codi esmentat pel Capellà (Jacquart-Thomasset, 1989 i 1985).

Sembla que caldria tenir en compte aquesta possibilitat, no solament perquè ve imposada per la lectura (o almenys una possible lectura) d'un text que fa servir d'indici o correlat objectiu simbòlic de l'amor de Tirant i Carmesina les parelles dels enamorats més cèlebres de la tradició literària precedent, sinó també per una hipotètica (i arriscada!) lectura en clau que tingués mínimament en compte la natural opinió d'un Martorell que, pel que sembla i sabem, es demostrà obsedit per la infàmia causada al nom de la seva família a causa de la seducció d'una germana; seducció perpetrada en el si de la pròpia família i —segons ell— precedida també d'una promesa de matrimoni.

Malgrat això, hom refusa, si no vaig errat, de manera força taxativa de relacionar l'amor de Tirant i Carmesina amb la *fin'amors* o «qüestió que s'empescà Gaston Paris el dia que inventà l'amor cortès» (Miralles, 1980: 399, nr. 13), preferint una lectura essencialment paròdica (Schömberger, 1991: 194), que implica gairebé una total ridiculització de l'heroi en el seu vessant amorós. Tanmateix, ben mirat, tot i no excloure l'evident omnipresència d'una fina ironia que, com vaig indicar ja fa temps converteix aquest llibre en una espècie de falla destinada a l'autodestrucció dels seus ninots (Hauf, 1990a), m'inclinaria a pensar que els arguments del llibret de J. M. Aguirre, *Calixto i Melibea, amantes cortesanos* (1962) semblen també aplicables *mutatis mutandis* en més d'un sentit a Tirant i Carmesina. De fet quan hom ha comparat detingudament i intel·ligentment els efectes de la seducció tirantiana amb els de l'operada per Calixto i d'altres (Beltran, 1988 i 1990), s'ha constatat la incidència i la coincidència, d'altra banda no gens sorprenent, en una sèrie de tòpics als quals cabria encara afegir-hi la llista de consells que dóna el déu d'amor en obres tan divulgades com el *Roman de la Rose* (vv. 2271-2275; 2738; 3425, etc.).

El tema de la seducció en el TB s'hauria d'estudiar, doncs, des d'un bon plantejament intertextual que, sense excloure la pertinent avaluació de la intencionalitat paròdica, no deixi tampoc de banda, per afinar oportunament la percepció dels contrastes i les diferències pertinent, el codi de la *fin'amor* dels vells herois i heroïnes de les sagues amoroses historiades en tapissos i murals del palau de Constantinoble (Di Girolamo,

1991; Grilli, 1994: 177 ss.). Només així podrem acabar d'escatir del tot fins a quin punt Martorell, que en el fons sembla que era més aviat un amargat, i potser un ressentit, en realitat s'havia proposat de fer naufragar aquell vell ideal en el maremàgnum babilònic de la cort grega.

Si, com s'ha insinuat recentment, va construir aquella cort novel·lesca, a la mida de l'atrotinada cort ducal gandienc (Ferrando, 1993; Gómez, 1993), allò important seria dilucidar si fou incapaç de resistir la suggerent seducció d'algunes de les criatures de ficció que brollaven de la seva ploma, entre les quals destaca la colla d'eficients, eloqüents i divertits alcavots, com Diafebus, Estefania o Plaerdemavida, representants del punt de vista més realista, modern i boccaccià, o si escrivia impulsat pel ressentiment de la pròpia experiència familiar amb una intencionalitat satírica en el fons crítica i moralitzant.

Allò evident és que la capitulació de Carmesina s'estableix dins dels termes d'un compromís matrimonial que implica, malgrat tot, una refinada dignitat. Encara que porti, tanmateix, al desencís d'un final desolador, el seu amor és presentat, des del principi, amb un registre eminentment cortès. Dit d'altra manera, la conducta amorosa de la princesa podia ser criticada des del punt de vista de la moral estricta d'un Eiximenis o d'un sant Vicent Ferrer, i és criticada per gent hipòcrita i malaltissa com la Vídua Reposada que s'apunta a la brigada antisedució i predica aquesta moral rígida des de l'enveja del plaer aliè i la pròpia repressió sexual que acaba convertint-la en frustrada seductora de Tirant i la porta a un suïcidi desesperat. Quan Tirant-Pamphilvs arriba a seduir amb violència Carmesina, ja era, ben mirat el seu marit davant Déu, i abans d'això només s'ha lliurat a la pràctica d'una eròtica no canònica ni catòlica però sí tolerada pel codi cortesà i per això en el fons no tan reprovable. La princesa, com a cristiana, és tanmateix conscient del seu pecat i per això en fa confessió pública.

Els partidaris d'una única lectura única, paròdica del text, passen com de puntetes sobre els nombrosíssims fragments de l'obra on aquesta lectura no és possible. ¿Podem, per exemple, entendre el bellíssim plany amorós del c. 120 (I, 238) i els seus paradoxals dilemes al marge del context i de les claus líriques de l'*anomenat fin'amors* i dels tòpics de la poesia dels cançoners?

És també a partir d'aquell mateix registre literari que hom s'ha d'acostar a un altre episodi central del plantejament de la seducció de Carmesina. Em refereixo a la bellíssima declaració d'amor del c. 127, precedida d'altres, més indirectes, com el missatge de les divises de les banderes (c. 125, 250, 12-22) o el poètic i expressiu *mal de mar* (c. 119, 31) de nissaga trobadoresca i regist petrarquesc.

### 3.1. El motiu de «la imatge reflectida de la dama» com element de seducció amorosa

Recordem l'episodi: Tirant quan la Princesa el reclama a la seva presència *féu comprar lo més bell spill que pogueren trobar e posà 'l-se en la mànega* (254, 2), quan la princesa, compasiva demana al cavaller que li comunicui el seu mal ell es resisteix

perquè té por de les possibles represàlies. Conjurat de bell nou per la dama estimada acabarà confessant la seva passió: *no puch més dir sinó que ame (ibid., 35)*.

—Digau-me, Tirant —dix la princesa— sí Déu vos leixeu obtenir lo que desijau, dieu-me qui és la senyora qui tant de mal vos fa passar, que, si en cosa neguna vos hi poré ajudar, ho faré de molt bona voluntat, car molt me tarda de saber-ho. Tirant *se posà la mà en la mànega e tragué lo espill*, e dix:

—Senyora, *la ymatge que y vereu me pot donar mort o vida. Mane-li vostra altesa que.m prenga a mercé.*

La princesa pres prestament lo espill e ab cuytats passos se n'entrà dins la cambra pensant que y trobaria alguna dona pintada, e *no y véu res sinó la sua cara*. Lavors ella agué notícia que per ella se fahia la festa e fon molt admirada que sens parlar pogués hom requerir una dama de amors.

L'efecte d'aquesta estratègia seductora és immediat. La princesa més que no pel missatge sembla més aviat impressionada per l'enginyosa originalitat del mètode emprat per expressar-lo:

—Ne en quants llibres he lests de històries no he trobada tan graciosa requesta. Quanta és la glòria dels saber que tenen los strangers!

Però el membre local i sempre vigilant de la brigada antiseducció, la Vídua Reposada, copsa tot d'una l'impacte que aquesta refinada tècnica havia causat en la imaginació de la donzella: —*Hay, senyora, e com vos veig caminar per lo pedregal!* (c. 127; 255; 6-27).

Vet ací la situació en què amor col·loca un heroi que capítols abans hem contemplat fent de sofisticat i fingit alcavot de Felip, suplint de paraula i d'obra les mancances de la vergonya rústica del príncep francès en el procés de seducció de Ricomana. Ell que semblava del tot indiferent a la passió amorosa fins al punt de burlar-se dels enamorats, és troba del tot a mercé de la dama que li té el cor robat. Això, clar, si creiem ingènuament el que escriu Martorell, i no estem en realitat en presència d'un *show* o representació teatral fredament orquestrada a partir d'un absolut cinisme ovidià, i destinada a assolir els objectius sexuals fixats!

La por dels possibles resultats del rebuig paralitza l'amant que se'n surt gràcies a la força del seu enginy i subtils mitjançant el motiu del reflex de la persona estimada en el mirall, objecte que rompent el vell motlle narcisista esdevé ací un bell instrument de comunicació.

No voldria forçar l'argument recordant el justament famós *Lai de l'ombre* de Jean Renart, on la dama *sans merci* véu també la seva imatge reflectida en el mirall natural de l'aigua d'un pou. Però la semblança tanmateix és prou evident, especialment si centrem l'atenció en la reacció admirada i complaguda de la dama que es deixa finalment seduir tot recordant Adam i la vella seducció paradisiaca. La senyora del *Lai* francès s'expressa de fet amb paraules molt semblants a les de Carmesina, la qual cosa permet d'esperar, prest o tard, una posterior acceptació de l'ofrena amorosa de Tirant: *Mai, d'ençà que Adam va mossegar la poma, ni abans ni després hom ha realitzat un acte*

*tan bell de cortesia; no sé tan sols com se li ha pogut occórrer [...]; ara no puc ni dec refusar-li el do del meu amor* (Lecoy, 1979; Riquer, 1987: 161, la meua traducció). Si això és així, sembla que Martorell no podia relacionar la seducció de Carmesina amb un precedent més pulcrament cortesà!

Més arriscat resulta ja assumir aquesta lectura en l'ús que fa del tema una dama com Marguerite de Navarre, en la *Nouvelle vint quatrieme* del seu famós *Heptaméron*, obra on l'amor és presentat amb gran riquesa de perspectives i matisos molt ben contrastats gràcies a les veus oposades de personatges antitètics com Hircain i Dagoncin, però que sovint recorda l'esperit de la *Cárcel de amor* i de la lírica dels cançoners del XV, que sembla que Marguerite coneixia prou bé.

Hi trobem la història del cavaller Elysor, que, malgrat el nom, s'ubica en la cort dels reis d'Espanya. La reina, que cal suposar que és Isabel la Catòlica, admirada de veure que el noble cavaller no es mostrava enamorat de cap de les seves dames li demana com era possible que no estimés. Ell contesta que si pogués veure el seu cor així com veia la seva cara no li faria tal pregunta. Ella el va constrényer fins obtenir la confessió que «estimava la dama més virtuosa de tota la cristiandat». Elysor refusa, però, de confessar qui era aquesta senyora, i la reina molesta promet que mai més no li dirigiria la paraula. Posat en aquesta situació el cavaller declara que no tenia suficient coratge per a dir-li-ho de paraula però que la propera vegada que aniran de cacera li mostrarà la dama i ella podrà jutjar si és, o no, la dona més perfecta del món. La reina, curiosa, fa que aquesta contingència es doni aviat.

Deixem ara que parli el text:

Elysor, qui en fut averty, s'appreta comme il avoit accoutumé pour l'aler servir, et fait faire *un gran mirouer d'acier* en façon de halecret, et, le metant devant son esthommach, le couvrit tresbien d'un manteau de frise noire, qui etoit tout brodé de cannetille et couvert d'autres enrichissements rares et singuliers. Il etoit monté sur un cheval moreau for bien enharnaché et garny de tout ce qui luy estoit necessaire [...]. Apres avoir conduit la Royne jusques au lieu où etoient les toiles [...], s'avança de decendre de son gentil cheval et veint pour prendre la Royne et la decendre. A la descent de sa haquenée, et ainsi qu'elle luy tendoit les bras, il ouvrit son manteau par devant son estommach, et la prenant entre les siens et luy montrant son halecret de mirouer, luy dit: «Je vous suplye ma Dame, de regarder icy». Et, sans attendre reponse la meit doucement à terre.

La narració no té, ni de molt, la concisió de la de Martorell, ja que l'autora elabora totes les minúcies dels vestits, arnesos etc., i necessita explicar-ho tot fil per randa. La reina no havia llegit el *Tirant*, com potser havia fet Marguerite de Navarre, probablement en castellà. D'ací que immediatament després de la cacera demanés al cavaller perquè no havia acomplit la seva promesa. Ell replicà que sí que ho havia fet i davant la insistent negativa d'ella li demanà què li havia mostrat en baixar del cavall:

—Rien, dit la Royne, si non un mirouer devant votre estomach. —Et en ce mirouer, ma Dame, qu'est ce que vous avez veu? dit Elysor. —Je n'ai veu que moy seule, repondit la Royne. Doncq' ma Dame, pour obeir à votre commandement, vous ai je tenu promesse. Car il n'ya ny aura jamais autre image en mon cuer,



que celle que vous avez veue au dehors de mon estommach. Et celle là seule veuil je aymer, reuerer et adorer, non comme femme, mais comme mon Dieu en terre, *entre les mains de laquelle je mei ma mor et ma vie*, vous supplyant que ma grande et parfaite affection qui a été cause de ma vie, tant que je l'ai portée couverte, ne soit ma mor en la decouvrant.

Fins ací l'aprofitament del motiu del mirall que no té perquè procedir d'una lectura del TB, tot i que la situació del cortesà enamorat d'una reina i que posa en mans d'ella la «*seva mort o la seva vida*» és, evidentment, comparable amb la de Tirant enamorat de la filla de l'emperador.

El cas és que més avall, al final de la «nouvelle» trobem d'altres indicis també relacionables amb el TB. La reina, conscient que el cor humà no és lliure d'enamorar-se de qui vol, es mostra comprensiva però posa a prova el cavaller.

Li exigeix que abandoni la cort durant set anys, i li dóna un anell demanant-li de dividir-lo en dues meitats com a penyora i garantia d'una futura anagnòrisi. Set anys després, un dia que la reina anava a missa un ermità de llarga barba li va presentar una carta, que ella va obrir dins l'església, i on va trobar la part de l'anell i una nota on l'ermità declarava haver trobat en Déu el vertader amor. El motiu de l'anell partit i de l'ermità barbut ens obliguen ara a recordar de bell nou episodis del *Tirant* ben coneguts, com el de la separació de Guillem de Varoic que també deixa a la dona un anell divisible, el retorn a Anglaterra del cavaller, la seva vida ermitana i el retorn de l'anell (c. 2, 4, 26), i tot plegat, unit al precedent ja assenyalat del motiu de l'espill, fa sospitar una possible reelaboració de lectures precedents.

### 3.2. *El motiu fetitxista del «relicari d'amor»*

Per acabar crec que aquest és l'auditori més adequat per recordar una altra escena de seducció cortesana narrada per la mateixa autora francesa en la novel·la 57.

La història té com a protagonista el senyor de Montmorency, ambaixador a Anglaterra el qual narra la curiosa història de l'enamorat cortesà que tenia a gala de portar públicament un curiós reliquiari amorós que valia una fortuna:

Un jour, en un banquet que le Roy luy fait, fut assis pres de luy un Milhor de gran maison, lequel avoit attaché *sur son saye un petit gant* comme pour femme, à crochets d'aur, et sur les jointures des doigts *y avoit force dyamans, rubys, emeraudes et perles, tant que ce gant etois estimé un bien grand argent.*

L'ambaixador encuriósit no deixava de fitar tan curiosa relíquia, la qual cosa va provocar l'esperada explicació del cavaller que en feia tanta ostentació:

Il faut que vous entendez que j'ai toute ma vie amée, ayme, et aymerai encores apres ma mort une Dame. Et, par ce que mon cueur eut plus de hardiesse de s'adresser en un bon lieu, que ma bouche de parler, je demeurai set ans sans luy en auser faire semblant, craindant, s'elle s'en apercevoit, de perdre le moyen

que j'avoï de souvent la frequenter [...]. Mais un jour, etant dedans un pré, en la regardant me preind un si grand batement de cueur, que je perdi toute couleur et contenance, dont elle s'aperceut tresbien, et en demandant que j'avoï, je luy di que c'estoit une douleur de cueur importable. Et elle [...], me montra avoir pitié de moy, qui me feit la supplyer mettre sa main sur mon cueur pour sentir comme il se debatoit. Ce qu'elle feit [...]. Et, quand je luy tein sa main, qui estoit gantée, dessus mon cueur, il se preind à debatre et tormenter si for, qu'elle sentit que je disoi verité. Et, à l'heure, luy serrai la main contre mon estommach, en luy disant: «Helas, ma Dame, recevez le cueur qui veut rompre mon estommach pur saillir en la main de celle dont il espere vie, grace et misericorde [...]». Quand elle entendit le propos [...] voulut retirer sa main. Mais je la luy tein si ferme que le gant demeura en la place de sa cruelle main. Et, pour ce que jamais n'avoï ny depuis n'ai eue plus grand' privauté d'elle, j'ai attaché ce gant, comme l'emplatre le plus prope que je pui donner à mon cueur, *et l'ai or né des plus riches bagues que j'avoï, combien que les richesses vienent du gant, que je ne donneroie pour le Royaume d'Angleterre.*

Aquest fetitxisme temperat i poètic crida tot d'una l'atenció del lector atent del TB que mai no pot oblidar com Tirant, que ja ha desfilat portant damunt l'armadura la camisa de Carmesina (c. 123; I, 271), és també protagonista d'un incident encara més exagerat. En efecte: en el conegut capítol 189, Plaerdemavida, partidària del *carpe diem* ovidià (*negun bé present se deu per sdevenidor lexar; ibid.*, 438, 33) i desitjosa d'ajudar Tirant a satisfer el seu apetit (*volria-us-hi poder ajudar; 439, 7*) fa entrar el cavaller dins la cambra de Carmesina, on ell abraça, besa, i porta la princesa en braços ballant per la cambra, aplicant-li les lloances hiperbòliques recomanades pel vell mestre de seducció. La princesa modera amb prudència aquests mots desmesurats, mentre que les donzelles eviten que el seductor porti massa lluny el seu joc.

Tirant:

com véu que [...] ab les mans no la podia tocar, alargà la cama e posà-la-y davall les faldes, e ab la çabata toquà-li lo loch vedat e la sua cama posà dins les sues cuxes [...]. Com Tirant fon en sa posada [...] aquella calsa e çabata ab què havia tocat a la princessa davall les faldes, *fêu-la molt ricament brodar*. E fon stimat lo que y posà, çò és *perles, robins e diamants, passats XXV milia ducats* (I, 440, 30-38).

Com en el cas explicat per Marguerite, aquesta indumentària està destinada a cridar l'atenció del públic en general, i de fet en el c. 202 (I, 459-460) provocarà un incident causat per una broma suggerida per la curiositat de l'emperadriu. Però és evident que està especialment pensada per actuar com un element més en el procés de seducció de la princesa, la qual aviat trobà una avinentesa per a demanar-li explicacions en *manera de burla: Aquesta gala que vós usau de portar la una calça brodada e l'altra no, jusa's en França o en quina part?* (I, 446, 31).

L'oportú aclariment dona peu —i mai més pertinent l'expressió!— al record, constantment evocat per aquella mena de reliquiari amorós, del contacte furtiu o moment quan lo peu de l'amant *tocà hun poch més avant, lla hon la mia amor desija até-*

*nyer felicitat complida*. I la dama no solament es mostra complaguda sinó que promet gentilment i eufemísticament que: *temps vendrà, que, axi com ara te has brodada la una cama, que les dues te poràs brodar* (*ibid.*, 447, 5-11).

La comparació torna a tenir interès perquè el joc d'espills de la intertextualitat permet de contrastar ambdós textos, i el més desmesurat i que més es presta a una lectura paròdica és òbviament el de Martorell.

En efecte. Tot llegint els comentaris cíncics dels membres de la colla que han escoltat la *nouvelle* francesa ens podem imaginar prou bé els que provocaria un text com el del valencià! És clar que de la ploma d'una senyora com dame Marguerite només calia esperar-ne una versió refinada i elegant del motiu del reliquiari amorós. Però la qüestió plantejada és essencialment la mateixa. Hom hi toma oposar la tesi d'Ovidi i la del *Facet* amb el comportament idealista i estúpid del «Babot camús» portador de tal tipus de relíquies amoroses.

Un dels presents, Geburon, recorda en aquest sentit una cançó francesa no identificada de títol prou significatiu: *Car la chanson dit: «Jamais d'Amoureux couard n'oyez bien dire»*. Però Hircain opina, irònicament, que no cal privar la gent de «un si petit contentement, et faire nulle commandement de saint Paul, qui veu que l'on baise in osculo sancto».

I tomem allà on havíem començat. Perquè la tesi permissiva i vitalista d'Hircain és clarament l'ovidiana: la del *Facet*, i coincideix, fins i tot en l'ús burleta de llatínades clericals amb la representada per Plaerdemavida:

¿Com podeu vós pensar que dona ni donzella li pugua desplaure [...] que no sia tostemps desijosa que sia amada? E aquell qui més vies honestes, ço és secretes de nit o de dia, per finestra, porta o terrat, hi porà entrar, aquest elles lo tenen per millor [...]. En altres coses la deveu vós honrar, amar e servir, mas que siau ab ella en una cambra a soles, no li guardeu cortesia en semblant acte. No sabeu vós com diu lo psalmista *manus autem? És la glosa: si adquerir voleu dona o donzella, no vullau vergonya ni temor haver e, si u feu, no us tendran per millor* (c. 223, II, 513, 17-31).

Plaerdemavida, que actua sistemàticament com a simpàtica i aguda «destral», estava òbviament d'acord amb la filosofia del *Facet*, i no seria gens estrany que fins i tot Martorell hagués copiat d'aquell manual teòric de seducció la tècnica que fa servir en la famosa descripció de les «Bodes sordes», o sigui: la de seduir *excitant la imaginació dels oients, en aquest cas de la princesa, mitjançant la descripció d'un somni eròtic real o fictici* (c. 163, I, 392-395). No oblidem que el teòric seductor del *Facet*, prepara la seducció de la nina narrant-li ja com a experiència eròtica viscuda allò que en realitat pretén d'assolir: «*Mas sta nit he somiat [...]. Prech-vos me vullats scoltar, / Madona dolsa, e arrenar / Lo que sompnave certament / Qu'era ab vós, cors covinent / En un verger prop paradís [...]. Stant ab vós boca per boca, / Atressí la persona tota, / Con fa la unglà ab la carn*».

Martorell fa que Tirant acabi acceptant i imposant aquesta tesi, en què sigui molt tard —massa tard, segons els crítics de la seva virilitat!— en el capítol 436, quan de fet ja és el legítim espòs de Carmesina. I ho fa, com bé ha indicat Beltrán (1990: 99-107),

imitant hàbilment una conegudíssima escena de seducció d'un no menys popular *ars amandi* medieval: l'anònim *Pamphilvs*, o *De amore*, on Galathea és víctima de la violència amorosa de Pamphilvs (vv. 675-696).

La qüestió que voldria plantejar és si es comporta més com a *valentíssim e cortés cavaller* quan, com bé indica la donzella de Montblanc (c. 272, II, 596, 15) *més estima perdre son delit que enutjar* la seva senyora i acceptant proves i malanances s'accontenta amb els jocs erògens als quals segons Jacquart-Thomasset (1985: 134-152; 1989: 98-110) al·ludeix l'hàbil i culte capellà del rei de França, o si hauria demostrat ser millor cavaller i més ben enamorat si hagués entrat tot d'una *per força d'armes* en el metafòric castell, per escampament dels *carmesins estrados* de l'estimada, com fa més tard en el c. 436, seguint el model del *Pamphilvs* i les normes del *Facet*.

Si, com sembla, el nom de Carmesina guarda relació amb aquesta expressió manllevada de Corella i clarament evocadora de la defloració, Martorell, que trià molts dels noms dels seus personatges de ficció amb una volguda intencionalitat, ¿cercava potser de cridar la nostra atenció en la violència d'aquesta seducció amorosa, tanmateix únicament acceptada sota sagrament i paraula de matrimoni?

¿O hem de suposar que un cavaller que tothom sabia que s'havia arruïnat per haver assumit amb totes les conseqüències i tot el rigor del vell ritual la reparació pública de la seducció de la seva germana Damiata, defensava també públicament la tesi masclista de la defloració preconitzada pel *Facetus* i pel *Pamphilvs* i advocava sense manies l'amor lliure?

Sigui com sigui, ara per ara la crítica, i amb ella la majoria dels estudiants, semblen decantar-se majoritàriament per la tesi ovidiana, recollida en el *Facet* i en el *Pamphilvs*. Malgrat això i l'opinió de Vaeth (1966/2) que considera Tirant un personatge «immoral» i necessàriament no heroic, ja que «un heroi immoral és una paradoxa» o una impossibilitat<sup>8</sup>, voldria de bell nou recordar que sovint la insistent, però negativa seducció dels moralistes opera aprofitant molt bé la delectació morosa del lector i la seva preferència per certs temes immorals, i s'amaga insidiosament, com la serp que esmenta Matheolus, en la verdesca més luxuriant i frondosa. Basta, sense anar més lluny, tenir present el cas de la *Celestina*, en més d'un aspecte paragonable al del *Tirant*. Cal també no oblidar ni desconèixer el context de les sofisticades elucubracions dels teòrics de la *fin'amors*.

8. Vaeth és molt taxatiu: «He (Tirant) is admirable in all respects but one- he is morally a weakling», d'ací que li negui el caràcter de possible model: «We insist that the protagonist be, above all, heroic from a moral standpoint» (p. 162). Malgrat això no accepta el caràcter satíric o paròdic del llibre: «But the romance taken as a whole does not warrant such a conclusion, for the general tone of it is earnest and sincere» (p. 161). Un obstacle per a ell insuperable és la glorificació i el triomf final de l'emperadriu i d'Hipòlit. Objeció a la qual ja vaig contestar socràticament però crec que suficientment (Hauf, 1990b), explicant de quina manera moralistes com Eiximenis justificaven un fet tan evident com el predomini del mal en el món i les raons per què els dolents superen i s'imposen sovint als bons. En aquest sentit la solució, realista i per realista pessimista de Martorell, coincideix amb la d'Eiximenis. Em sorprén que Alemany, en una recent ponència de títol molt interessant (1994: 18, n 20), haja oblidat aquell article, que ell mateix va editar, i opti, en canvi, per esmentar una nota periodística molt menys rellevant.

I seria interessant, hagut compte de totes aquestes circumstàncies, de veure quina solució donaria amb el seu vot, el públic present, i/o els futurs lectors, especialment les dames, a aquesta vella i tanmateix tan actual «qüestió d'amor», que ho és ara també de lectura i d'exegesi literària d'una de les obres més importants de la nostra literatura medieval.

## BIBLIOGRAFIA

- ALEMANY, R. (1994): «La mort de Tirant i el triomf d'Hipòlit o la crisi del món cavalleresc vista per un cavaller en crisi», dins *La Cultura Catalana tra l'Umanesimo e il Barocco*, ed. de C. Romero i R. Arqués, Padova, ed. Programma, pp. 13-26.
- AGUIRRE, J. M. (1962): *Calisto y Melibea, amantes cortesanos*, Zaragoza.
- ALCOVER A. M.; MOLL, F. de B., (1975/2): *Diccionari Català-Valencià-Balear*, 10 vls., Palma de Mallorca.
- ALONSO, D. (1951; 1961; 1985/2): «TIB, novela moderna», RVF, I, 179-215 i *Primavera temprana de la literatura europea*, Madrid, Guadarrama, 201-235 i *OC*, II, Madrid, Gredos, pp. 499-535.
- ANÒNIM (1977): *Pamphilvs, De Amore: Arte de Amar*, Barcelona, Bosch.
- AYLWARD, E. T. (1985): *Martorell's TIB: A Program for Military and Social Reform in Fifteenth Century Christendom*, Chapel Hill.
- BELTRÁN, R. (1990): «Las bodas sordas en Tirant lo Blanc y la Celestina», *Revista de Filología Española*, 70, pp. 91-117.
- (1988): «Paralelismos en los enamoramientos de Tirant lo Blanc y Calisto: los primeros síntomas del 'mal del amar'», *Celestinesca*, 12: 2, pp. 33-53.
- BOEHNE, P. J. (1989): *The Renaissance Catalan Novel*, Boston, Twayne.
- CACHO BLECUA, J. M. (1993): «El beso en el Tirant lo Blanc», dins *Ex Libris. Homenaje al Profesor José Fradejas Lebrero*, ed. J. Romera, A. Lorente i A. M. Freire, I, Madrid, UNED.
- CANTAVELLA, R. (1992): *Els cards i el llir: Una lectura de l'«Espill» de Jaume Roig*, Barcelona, Quaderns Crema, «Assaig».
- CAPELLANUS, A. (1990 i 1930): *De amore (Tratado sobre el amor)*, ed. I. Creixell, Barcelona, Sirmio i ed. A. PAGÈS, *De Amore Libri tres, text llatí amb la traducció catalana del segle XIV*, Castelló de la Plana, BSCC.
- EIXIMENIS, F. (1981): *Lo libre de les dones*, ed. F. NACCARATO i altres, Barcelona.
- (1983; 1992 i 1993): *Lo Crestià*, ed. A. G. HAUF, Barcelona, Edicions 62; *Terç; Tractat de Luxúria*, ed. de X. RENEDO, tesi doctoral, Estudi General de Girona, en premsa; i *Prosa*, ed. X. RENEDO i S. GASCON, Barcelona, Teide.
- DI GIROLAMO, C. (1991): «L'arnore nel Tirant lo Blanc», *Belfagor*, 46, pp. 275-295.
- FERRANDO, F. (1993): «Del Tiran de 1460-64 al Tirant de 1490», dins *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant-Elx, 9-14 de*

- setembre de 1991, ed. R. ALEMANY, A. FERRANDO i Ll. B. MESEGUER, II, pp. 25-68.
- FERRER, V., St. (1993), *Sermons*, ed. X. RENEDO, Ll. CABRÉ, Barcelona, Teide.
- FINOLI, A. M. ed. (1969): *Artes Amandi. Da Maitre Elie ad Andrea Capellano*, Milano-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino.
- FRAZER, J. G. (1923): *Folk-lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religions legend and Law*, Londres.
- FUSTER, J. (1993 i 1994; 1994 en premsa): «Consideracions sobre el Tirant», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Montserrat, I, 5-23; *OC*, VII, 256-277 i *Misògins i Enamorats. Literatura i societat en la València del segle XV*, Alzira, Bromera.
- GÓMEZ, V. (1993): «L'episodi del bany o cas de la rata. Una observació als capítols 231-236 del *Tirant*», *Afers*, «Fulls de recerca i pensament», 16, pp. 523-527.
- GRAVES, R. (1966/7): *The Greek Myths*, 2 vls., Londres, Penguin Books.
- GRILLI, G. (1994), *Dal Tirant al Quijote*, Bari, Adriatica Editrice.
- JACQUART D.; THOMASSET, C. (1985 i 1989): *Sexualité et Savoir Médical au Moyen Age*, París, PUF, i *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, Labor Universitaria.
- JOAN DE SALISBURY (1909), *Policraticus*, ed. Cl. Webb, 2 vls., Oxford, Clarendon Press.
- KRAMMER H. i SPRENGER J. (1971/2): *Malleus Maleficarum*, ed. M. Summers, Londres, Arrow Books.
- HAUF, A. G. (1990a): «*Artur a Constantinoble; entorn a un curiós episodi del Tirant lo Blanc*», *L'Aiguadolç*, 12-13, pp. 12-31.
- HAUF, A. G. (1990b): «Una falla per a Tirant o l'exorcisme de les mitologies» (amb versions anglesa: «A Falla for Tirant or the Exorcism of Mythologies» i castellana), dins *1490- Tirant lo Blanch-1990*, València, Ajuntament de València.
- HOWARD, R. (1991): *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LE FEVRE, J. (1892-1905): *Les lamentations de Matheolus et le livre de Leesce*, ed. A.G. van Hamel, París.
- MARGUERITE DE NAVARRE (1967 i 1970): *Nouvelles*, ed. Y Le Hir, París i *Tales from the Heptaméron*, ed. H.P. Clive, Londres Athlone Renaissance Library.
- MARTORELL, J., (1992/2): *Tirant lo Blanch*, ed. A. HAUF, V. ESCARTÍ, 2 vls., València, Conselleria de Cultura.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (1925): *Orígenes de la novela*, I, Madrid, NBAE.
- MIRALLES, C. (1980): «Mas no les obres. Remarques sobre la narració i la concepció de l'amor en el Tirant lo Blanc», *Miscel·lània Aramon i Serra*, II, «EUC», 2, pp. 395-413 i EULÀLIA. *Estudis i notes de literatura catalana*, Barcelona, Ed. del Mall, pp. 21-35.
- MOREL-FATIO, A. (1886): «Mélanges de Littérature Catalane: Le Livre de Courtoisie», *Romania*, 15, pp. 192-235.

- MOREL-FATIO, A. (1885): *Rapport adressé a M. le Ministre de l'Instruction Publique sur une Mission Philologique a Valence suivi d'une Étude sur le "Livre des Femmes" Poème Valencien du XV<sup>ème</sup> Siècle, de Maitre Jaume Roig*, Paris.
- PIERCE, F. (1962): «The Role of Sex in the TIB», *Estudis Romànics*, 10, pp. 291-300.
- RENARD, J. (1987 i 1979): *Nueve Lais Bretones y La Sombra de Jean Renart*, ed. i trad. d'Isabel de RIQUER, Madrid, Siruela i *Le Lai de l'Ombre*, ed. F. LECOY, Paris.
- RENEDO, X. (1995? en premsa): «Plaerdemavida», dins *Colloque international L'aube du roman moderne européen: Tirant le Blanc, Aix-en-Provence, 21-22 octobre 1994*.
- (1994/1992): «Quin mal és lo besar? (Literatura i moral al voltant de la quarta línia de l'amor)», *Caplletra*, 13, pp. 99-116.
- RIERA, J. (1987/2): *El cavaller i l'alcovota*, Barcelona, Club editor.
- RIQUER, M. de (1990): *Aproximació al TIB* (Barcelona, Quaderns Crema)
- ROIG, J. (1929- 1950): *Spill o Llibre de consells*, ed. R. MIQUEL I PLANAS, 2 vls., Barcelona, Orbis.
- SCHÖMBERGER, A. (1991): «Tirant lo Blanc (1490) und "Curial e Güelfa"» (ca. 1450): Formen ritterlicher Liebe im späten katalanischen Mittelalter», *Zeitschrift für Katalanistik, Revista d'Estudis Catalans*, 4, 174-278.
- WACK, M. F. (1990): *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and its Commentaries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- WITTLIN, C. (1986 i 1994, en premsa): «Especulacions psicoanalítiques sobre la sexualitat en el Tirant lo Blanc», *Llengua i Literatura*, 1, pp. 31-48.
- YATES, A. (1980): «Tirant lo Blanc: the Ambiguous Hero», *Hispanic Studies in Honour of France Pierce*, ed. J. England, Sheffield, University of Sheffield, 181-198 i «Tirant lo Blanc: l'heroi ambigu», *L'Espill*, 6-7, pp. 23-39.





## «MANUS HABENT»: ENTORN ALS EUFEMISMES AMOROSOS DE TIPUS MILITAR EN EL *TIRANT LO BLANC*

### ELS EUFEMISMES

Diuen que els eufemismes són en principi fruit de la prohibició. Dels tabús ancestrals o por d'anomenar allò inefable: bé siguin els vells déus de la tribu (*me cago En Dena!, vatua d'ell, Ostres!*, etc.), bé les activitats o secrecions vitals màgicament repugnants, reprimides per les religions amb llibre o sense llibre. El Gènesi ofereix una doble versió d'una teoria, la del pecat original, que tracta d'explicar l'«obsessió» que ha caracteritzat de fa sempre, almenys de manera oficial, la nostra cultura judaicocristiana (Frazer, 1932: 223-260). I d'aquell mític Paradís ençà ens anem tapant les «vergonyes» o «parts privades», cercant d'obviar, entre altres coses, les deus pregones de la sexualitat i de la fisiologia més elementals (Allan i Burrige, 1991: 53-147; Enright, 1985).

Ens ho recordà molt bé l'amic Joan Fuster en un lúcid diàleg amb Rabelais, «*el jocund hagiògraf de la verga, / l'amable advocat de totes les necessitats corporals, / de cagar i tot*» (OC, 1990/6, I: 77), que amb «*la decocció verbal*» de la seva rialla s'enfrontà a la fèrula asceticopietista de «*els altres, els enemics de la carn, / els enemics del món / i, valgui l'eufemisme, els enemics del dimoni, / [que] tancaven i barraven les portes, totes les portes: / les del rot, / les del pet, / i, sobretot, les de l'ejaculació*» (*ibid.*, I: 72).

«*El rot, el pet, l'ejaculació, / l'afectiu estimul de l'alcohol, / però igualment el reuma, / la ciàtica, / les malversacions cardíaques, / el càncer, / [...] formen part de la condició humana / No hi ha més remei que acceptar-ho, i els qui no hi gosen que entrin en la Trapa.*» Però —afegiré jo ara i ací— en comptes d'optar per aquesta ascètica solució uns i altres sembla que preferiren, per propiciar l'ètica però també l'estètica, de dissimular aquestes excrescències fisiològiques tractant d'ocultar-les sota la catifa de circumloquis i de figures retòriques més o menys elaborades.

Rabelais i els vells *clerici vacantes* deixebles de Gol·lies s'avançaren alguns anys a l'anomenada «moguda dels anys seixanta» (que deu ser un altre eufemisme!), santificada per Freud, Joyce, Lawrence, Miller, i, potser, els Beatles. Fa, si va a dir ver, dos dies que hem començat a alliberar-nos una mica dels fantasmes de la neurastènia col·lectiva, i els alliberaments solen anar seguits d'una reacció de signe antagònic (Epstein-Enright, 1985: 57-61).

Però la sexualitat és un corrent inestroncable i malgrat el dogal dels moralistes i censors, que fins i tot han tractat de castrar la tradició popular manipulant les edicions de cançoners i de rondalles, el poble mai no ha deixat, a un nivell si voleu col·loquial d'intimitat més o menys clandestina o de grup, de riure i d'expressar poèticament la seva fisiologia i els seus sentiments vitals més pregons. Només vos llegiré unes mostres de folklore mallorquí que el benemèrit P. Ginard Bauçà ens volia escamotejar i que va publicar l'amic Gabriel Janer i Manila (1980: 44), tots com veurem relacionables amb *topoi* guerrers que trobem en el TB:

*Sa meva al·lota m'ha dit  
que duu sa flor reservada;  
jo ab sa llengo de **s'espasa**  
li truc i li guany s'envit (44).*

*Jo tenc un **revólver d'or**  
que **tira pólvora blanca**;  
si te l'atrac davers s'anca  
se **dispara i no fa tro** (28).*

*Sa fia d'En Pilla-Cristos  
quan li entraven s'**espasí**  
sa mare la va sentir  
dins es llit amb uns bons giscos (43).*

*Un home vei perd ses galtes,  
es barram per roegar,  
i, en voler, **no pot posar**  
**s'escopeta vares altes** (28).*

Sembla que ni la repressió ni la censura no degueren afectar massa aquestes corrandes o que, en tot cas, no van fer més que esperar la innata vitalitat d'una imaginació creadora sempre activa i la permanent recerca de «la metàfora» hiperbòlica i lúdica. Vitalitat comparable i, en certa manera paral·lela, a la que palesa, a un nivell certament molt més refinat, el tema goethià del «Liebhaber in allen Gestalten», o de l'amant transformat, prou ben representat en català per la cançó llarga de les «transformacions» (Hauf, 1972: 40 ss).

La imaginació. Vet ací la base de tota poesia. I, paradoxalment, l'eufemisme, com l'«endevinalla», té sovint una viva força plàstica que pot resultar del tot positiva com a font d'excitació intel·lectual que es recrea en la troballa de dobles sentits. Pot arribar a ser un element clau d'un tipus estimulante de literatura eròtica, el pàbul d'una enjogassada sexualitat que s'adelita, des de la més llunyana antiguitat, cercant formes de renovar l'interès i de cridar l'atenció sobre aspectes que d'altra manera podrien acabar sent rutinaris, i per això força avorrits.

És també factor determinant de l'estil literari culte, com ara el de Shakespeare, autor que em pensava entendre força bé, fins que vaig tenir la sort de trobar i de llegir el fascinant llibre d'Eric Partridge, *Shakespeare's Bawdy* (1947/1968/5), i el seu per a mi revelador i sensacional glossari, que em va donar la idea d'entrestimar-ne un de semblant referit al *Tirant*, del qual tractaré d'aprofitar ara i ací alguns materials referits al tema de la cavalleria, no en forma de llistat sinó en un context temàtic que permeti una visió panoràmica de conjunt.

Sembla evident que Partridge (48) té raó quan insinua que per al gran dramaturg anglès escriure sobre el sexe i l'amor podia ser una forma homeopàtica de substituir i de sublimar intel·lectualment i espiritualment els seus desitjos físics. Tesi suposo que d'alguna manera també aplicable al nostre Martorell.

L'altre cas extrem que conec i que més em va cridar l'atenció, perquè amb l'ex-cusa de la sàtira dels costums el text entra de ple en la descripció morosa d'escenes obscenes, o sigui en allò que hom solia anomenar pornografia, vindria representat per les *Sei Giornate* de Pietro Aretino (Aquilecchia, 1969). Tant és així que en la «Prima giornata», Antonia, que es deleix escoltant les extraordinàries experiències de la cortesana (en sentit eufemístic, és clar!) Nanna, es veu obligada a intervenir per a tractar de controlar d'alguna manera el doll de metàfores eròtiques que brolla inestroncable del numen «poètic» de la seva amiga.

Aquests mots no pronunciables de l'àmbit de la sexualitat, poden essencialment reduir-se —i que em perdonin Ramon Llull i l'Areopagita!—, a l'inevitable i etern tri-

angle: matèria- «membre sexual masculí», forma- «membre sexual femení» —¿recordeu allò que diu Sempronio en l'Aucto I de la *Celestina*: «Assí como la materia apetece a la forma, assi la muger al varón»? (Beltrán, 1988: 49)— i l'eufemística *pugna* o lluita física<sup>1</sup>. Hi ha, és clar, el possible afegit d'un tercer terme funcionalment reduïble al segon que, segons remarca puntual del savi Ciceró, els romans van decidir d'anomenar eufemísticament *annus* o «anell» i haurien fet millor de seguir anomenant *culus*, evitant així l'automàtic efecte contaminant que, com ell mateix observa, sol ser inel·luctable i no fa més que estendre la pesta semàntica que hom pretén vanament d'evitar. Així ho prova el gran clàssic llatí al·ludint també *passim* al cas de *penis* («coa»), que com el de *testiculi* (o «petits testimonis» de la virilitat) és un eufemisme més, destinat a substituir el tradicional *mentula*, amb un resultat tanmateix inevitable: «Ara el mot *penis* figura entre els obscens» afirma Ciceró (*At hodie penis est in obscenis, Epistulae: ad Familiares*, IX, XXII; Allan-Burridge, 22)

Si centreu una mica, —no massa!— l'atenció en el fragment de l'Aretí copiat a continuació detectareu d'una ullada que molts dels termes o expressions que fa servir formen part d'un estoc popular tradicional documentable i tenen equivalències en el llenguatge col·loquial català encara tan mal estudiat. Seria ben interessant de tractar d'establir, a partir d'aquest i d'altres textos semblants, com és de vast el fitxer o magatzem mental d'un subjecte de parla catalana sobre un feix o matriu de trets mínims distintius relacionats amb el tema, i veure quins són els seus fronts d'associació lexicosemàntica en la doble relació fonamental d'hiponímia («flor-clavell») i antonímia («rosa-clavell», Cabré, 1994: I, 133-137).

Sospito que els resultats no serien massa distints del d'analitzar el magatzem lèxic d'un italià, ja que la nostra organització social i cultural és molt semblant. Només a títol de curiositat, anotaré ací una informació al meu entendre no gens marginal, ja que en cap altre camp semàntic un nombre tan vast de mots expressen un nombre tan limitat de conceptes: hi ha fins ara documentats en anglès, 1.200 lexemes sinònims de «vagina», més de 1.000 de «penis», 800 de «copulació» i 2.000 de «puta» (Allan-Burridge, 96).

¿Aconseguirien els catalans de superar la riquesa del lèxic anglès? No arriscaré afirmacions categòriques —els de la ceba en podrien extreure conclusions patriòtiques!—. Ara per ara l'interessant recull de Pep Vila (1987) prova que els esquemes mentals són si fa no fa els mateixos pertot arreu. Només apuntaré ací que, segons el fascinant *Diccionari eròtic* de P. Guiraud (1993/3: 13), els nostres amfitrions francesos fan servir més de 1.300 paraules per designar l'acte sexual, prop de 600 referides als membres sexuals d'ambdós sexes i unes 500 per esmentar la professió més vella del

1. Sobre l'etimologia d'aquest mot, i la seva possible relació amb *puck* i un popular eufemisme anglès de quatre lletres, vegeu ALLAN-BURRIDGE: 94, que els relaciona amb la copulació. «*Scimus enim mulieris animum semper virum appetere sicut materia semper formam [...]. Sed sicut de forma ad formam procedere materie notum est, sic mulieris concupiscencia dissoluta procedere de viro ad virum vti esse creditur sine fine cum sit quedam profunditas sine fundo nisi forte pudoris labes aliqua abstinencia laudanda concluderit sub terminis honestatis*», ens explica una interessant glossa del text llatí de la *Historia destructio-nis Troise*, (Griffín, 1936) que no veig traduïda en el text català de les *Històries Troianes* (Miquel i Planas, 1916: 23).

món. La qual cosa no vol dir que els anglosaxons puguin llançar les campanes al vol i cantar victòria, ja que, com bé explica l'il·lustre filòleg francès, el seu llistat no té en cap manera pretensions d'exhaustivitat. El natural mecanisme d'associació d'idees semblants o antitètiques i de la permutació, que funciona establint una equació analògica prèvia entre conceptes semànticament relacionables mitjançant la sinècdoque, o salt del general al particular o de la metonímia o tria de la part pel tot, i la tendència popular a l'exageració o hipèrbole caricaturesca, que sap també fer servir de forma paròdica els cultismes referents a l'estament que vol criticar (en aquest i semblants casos de la literatura medieval el llatí litúrgic és una arma crítica contra la dissolució dels *mores* clericals), fan que el sistema sigui alhora tan simple i coherent que qualsevol mot que designa acció és potencialment assimilable per aquest vigorós camp semàntic i pot convertir-se en eufemisme d'aquell «acte» per antonomàsia que és l'acte sexual.

Cal destacar la tècnica de la perífrasi o circumloqui que en comptes d'una substitució és més aviat una marrada o gir entorn de l'obstacle o paraula que es pretén d'evitar (Allan-Burridge, 4). L'eficàcia lúdica d'aquest recurs queda prou ben demostrada en aquest conegut fragment de l'Aretí:

ANTONIA. *Io te lo ho voluto dire, ed emmisi scordato: parla alla libera, e di «cu, ca, po 'e fo'», che non sarai intesa se non dalla Sapienza Capranica con cotesto tuo «cordone nello anello», «guglia nel coliseo», «porro nello orto», «chiavistello ne l'uscio», «chiave nella serratura», «pestello nel mortaio», «rossignuolo nel nido», «piantone nel fosso», «sgonfiatoio nella animella», «stocco nella guaina»: e così «il piuolo», «il pastorale», «la pastinaca», «la monina», «la cotale», «le mele», «le carte del messale», «quel fatto», «il verbigrizia», «quella cosa», «quella facenda», «quella novella», «il manico», «la freccia», «la carota», «la radice» e la merda che ti sia non vo' dire in gola poi che vuoi andare su le punte dei zoccoli; ora di sì al sì e no al no: se non, tientelo.*

NANNA. *Non sai tu che l'onestà è bella in chiasso?* (Aquilecchia, 1969: 35)

Que he gosat traduir així:

T'ho volia dir i me n'he oblidat: parla clar i digues «cul», «membre» (*cazzo*), «cony» (*potta*) i «fotre» (*fottere*), si vols que algú, llevat dels estudiants de la Sapienza Capranica, t'entenguin, amb els teus: «cordó per l'anell», «obelisc en el Colisseu», «porro dins l'hort», «claveta en la porta», «clau en el pany», «pestell en el morter», «rossinyol en el niu», «arbre dins la fossa», «xeringa dins l'animeta», «espasa dins la beina»; o també «el bastó», «el bacle», «la pastanaga», «la moneta», «el seu dalló», «les pomes», «les fulles del missal», «el fet», «el verbigràcia», «aquella cosa», «aquell negoci», «aquella novel·la», «el mànec», «la fletxa», «la carlota», «l'arrel» i la merda que no vulguis dir o passar per la gola, de manera que vas de puntetes entorn. Digues sí quan vols dir sí, i no al no. Si no, t'ho guardes.

NANNA. Tu que no saps que l'honestat és bella en un prostíbul?

El comentari detingut d'aquesta suculentia tirallonga seria tema no ja d'una conferència sinó de tot un llibre i no m'hi puc aturar. Però, a més de *divertimento*, voldria que servís, entre altres coses, per a tractar de subratllar un altre fet tan evident com importantíssim: l'eufemisme és un extraordinari instrument estilístic, una arma molt poderosa al servei de la intencionalitat de l'escriptor. Paradoxalment, pel que té de simbolisme més autèntic i natural pot adquirir una força i una intensitat «poètiques», que supera de molt l'expressivitat del lexema que està destinat a substituir.

En el cas de l'Aretí, l'objectiu literari declarat en el pròleg és el de crear un ambient de comèdia bufa o de caricatura irreverent suposadament posada al servei de la sàtira dels costums. Es tractaria d'incitar al rebuig d'una classe hipòcrita i corrupta. Tanmateix, en realitat, l'autor renaixentista no tenia la més mínima intenció de fer el que posa en boca de l'Antònia, o sigui «*anar de puntetes entorn de la merda que hom no vol que passi per la gola*». No pretén obviar o defugir delicadament l'impacte de les sensacions que els mots proscrius susciten en el possible lector dels seus *tableaux* o diàlegs teatrals, dignes de les llegendes romanes dels Borja. Ben al contrari: el que cerca és d'intensificar-les; reblar el clau, delectant-se morosament en la procaç excrescència de les seves deliberades i minucioses descripcions. En comptes d'evitar l'obsenitat i la pretesa cruesa d'unes accions i d'uns lexemes vedats pel bon gust o per la moral cristiana, el que fa és acumular més i més formes velles i novelles d'atiar la imaginació, acumulant una completíssima antologia de simbologia eròtica popular i culta. La sensació que guanyem és que en realitat la seva comicitat morbosa no cercava altra cosa que provocar, i provocar-se, una titil·lació eròtica supletòria i/o complementària, de *voyeur* imaginari. En aquest sentit representa la culminació o punt extrem d'una línia ascendent prou documentable en els autors italians i francesos de *Novellini* i de *Nouvelles* i també en la tradició satírica valenciana, on cal cercar els precedents i possibles models de la prosa de Martorell.

## 1. ELS EUFEMISMES AMOROSOS DEL *TIRANT*

Comparat amb la sofisticada elaboració culta d'un Shakespeare o la inspiradíssima veta «capranica» de l'Aretí, el *Tirant*, escàndol d'il·lustres erudits carpetovetònics, sembla més aviat un full parroquial. Així i tot a Don Marcelino Menéndez y Pelayo (1943: 1, 402), el «*desvergonzadísimo Tirant*» li semblava un llibre estrany «*para entretener los ocios de una princesa honesta y sabia*», com ara Isabel d'Este. Val la pena de tenir present que aquesta reacció ultramuntana ja ve de lluny i compta amb il·lustres precedents. L'humanista Lluís Vives, enemic declarat de les fabulacions novel·lesques, sembla apuntar de manera ben directa que allò més perillós per a les lectures és la càrrega sensual i evocativa que poden tenir certs mots o «*paraules tretes dels més abstrusos amagatalls del sagrari de Venus*» (Riber, 1947/1992, 1: 1003). Insinua que la causa de l'èxit de «*llibres tan pestífers*» rau en el fet que els lectors «*hi contemplaven com en un espill, els seus propis costums, adelitant-se de veure'ls aprovats*», criteri prou acostat a la tesi del «*realismo psicológico*» de Damaso Alonso segons el qual «*el Martorell que*

*nos interesa ve la vida o la copia directamente»* (1961: 233-234), o al que diu Riquer (1990: 225) sobre «la desimbolta i lliure descripció d'una realitat».

Una realitat, en efecte, on hom mai no oblida el joc sa de l'amor, i el sexe femení o «*secret*», tot i que protegit pel tabú de la interdicció que el converteix en «loch vedat» (c. 189, I, 440, 32), és presentat com un past exquisit, un autèntic *Delikatessen*: «aquest és *boci que no és negú que no se'n volgués ofegar*» (c. 231, II, 509, 36; cf. amb c. 280, 594, 24-27), els pits com «*dues pomes de paradís*» (c. 117, I, 228, 5) i l'acoblament arriba fins i tot a convertir-se en una espècie de paràbola sobre la golafreria, d'un predicador agosarat que presenta la dona com una generosa vinya carregada de fruit, on l'home penetra afamat per a menjar els raïms «*a mossos i a grapades, de quatre en quatre e de cinc en cinc*». fins a sadollar el desig (c. 263, II, 567). En general aquesta satisfacció s'expressa metonímicament o amb perifrasis i formulacions més solemnes i corteses com: «*sentir part de aquella glòria que tant ha desitjada*» (c. 111, I, 212, 31), «*acabat delit atényer*» (c. 260, II, 556, 36), «*complir son desig*» (c. 233, 50-51), «*donar compliment del que tant desitjava*» (c. 208, 8), «*obtenir la part del premi últim de mon desig*» (c. 270, 108), «*conèixer los últims térmens dels senyals d'amor*» («*posà-la sobre lo fit, e aquí conegueren los últims térmens dels senyals de amor*» (c. 412, 11, 810, 24), «*sentir la última fi de amor*» («*sentiren la última fi de amor*» (c. 260, II, 559, 15), «*collir aquell dolç e saborós fruit d'amor*» (c. 273, II, 111), etc., però també amb d'altres de remarcable saborino popular com ara: «*alçar la camisa*» («*volria'm alçar la camisa si yo lo y consentia*» (II, c. 230, 508, 8), «*jugar*» («*com vos volreu jugar, ell roncarà*», c. 138, I, 296.1), «*usar de sos remeys*», «*fer tal obra que jamás la oblidà*» (c. 111, 212, 36 i 213, 6), «*enviar-se el pinyol*» («*ja t'as enviat lo pinyol*», c. 220, II, 485, 14), «*passar*» («*Pensà que si Tirant passava a la princessa, que ella [la Vídua reposada] no poria complir son desig ab ell*» (c. 233, II, 515, 9) etc.

A Joan Fuster també li cridava l'atenció que, tot i que Martorell descrivia sense manies escenes prou escabroses i «*designava les coses pel seu nom o, el que encara sembla pitjor, feia servir eufemismes massa transparents, el seu llibre va tenir prou èxit entre els dones*» (1955:4 i OC, I, 328-329). D'altra banda convé no oblidar que un dels costums que va fer reaccionar l'humanista Lluís Vives amb irritada sorpresa fou que «*en certs llocs era tradicional que les donzelles nobles anessin a contemplar amb molta avidesa les justes i els torneigs, i que fossin elles les qui jutjaven qui era el cavaller més valent i esforçat. Difícilment serà púdica —s'exclama indignat el piadós valencià— la ment d'una dona que ha ocupat el pensament amb llances, muscles i força masculins [...] ¿com podrà ser lícit que una dona contempli jocs d'armes i que [...] les aculli en el seu pit i en la seva ànima?*» (*ibid.*: 1002). Aquesta reacció sembla un testimoni documental força interessant i deixa entreveure el que ara opinaria Vives de l'afició que certes senyores manifesten per la boxa, la lluita lliure, el rugbi o el violent futbol nord-americà!

Tractaré (ara que ja seria hora d'acabar) d'explorar temptativament la relativa abundància i prioritat dels eufemismes sexuals més «transparents» que trobem en el *Tirant* com són els de tema militar, esmentats a grans trets per Riquer (1990: 223-224), el qual els relaciona, segurament amb raó, amb la cruïlla del llenguatge dels cavallers.



## 2. ELS EUFEMISMES AMOROSOS DE TIPUS MILITAR

### 2.1. «El delit de la cosa forçada» o «acte passant de raó los límits»

Riquer esmenta i copia, i el mateix fem nosaltres per a facilitar una sistemàtica comparació, el text complet del capítol 436, la rúbrica del qual, com totes les rúbriques del *Tirant*, degué ser un afegitó posterior:

A *Com Tirant vencé la batalla e per força d'armes entrà lo castell*  
— *Mon senyor Tirant, no cambieu en treballosa pena la sperança de tanta glòria com és atényer la vostra desijada vista. Reposau-vos, senyor, e no vullau usar de vostra bel-licosa força, que les forces de una delicada donzella no són per a resistir a tal cavaller. No-m tracteu, per vostra gentilea, de tal manera. Los combats de amor no-s volen molt strényer. No ab força, mas ab ginyosos afalachs e dolços engans se atenyen. Dexau porfidia, senyor, no siau cruel. No penseu açò ésser camp ni liça de infels. No vullau vençre la qu-és vençuda de vostra benvolença: cavaller vos mostrareu damunt la abandonada donzella? Feu-me part de la vostra homenia perquè us puga resistir. Ay senyor! Y com vos pot delitar cosa forçada? Ay! E amor vos pot consentir que façau mal a la cosa amada? Senyor, deteniu-vos, per vostra virtut e acostumada noblea. **Guardau, mesquina, que no deuen tallar les armes de amor, no han de rompre, no deu naftrar la enamorada lança!** Hajau pietat, hajau compassió de aquesta sola donzella! Ay cruel, fals cavaller! Cridaré! Guardau que vull cridar! Senyor Tirant, ¿no haureu mercé de mi? no sou Tirant. Trista de mi! Açò és lo que yo tant desijava? ¿O sperança de la mia vida, vet la tua princesa morta!*  
*E no us penseu que per les piadoses paraules de la princessa Tirant stigués de fer son lavor, car en poca hora Tirant hagué vençuda la batalla delitosa e la princessa reté les armes e abandona's, mostrant-se smortida* (II, 844).

Però ja no va tenir temps d'aprofitar l'article del col·lega i amic Rafa Beltrán (1990: 91-117), tampoc no esmentat en la seva segona magistral síntesi (Riquer, 1992). Per això em sembla de justícia assenyalar ací que hom no ha remarcat com cal la importància d'aquest treball on, aprofitant un comentari de María Rosa Lida de Malkiel sobre la influència de la comèdia llatina *Pamphilus, De amore* en la *Celestina*, Beltrán, entre altres coses, relaciona molt intel·ligentment el citat capítol del *Tirant* amb el plany de Galatea que copio a continuació, i conclou amb summa discreció que: «no podemos establecer un vínculo directo entre el Pamphilus y Tirant lo Blanc, pero al menos contamos así con un antecedente indudable y prestigioso:

B (*GALATHEA*)  
*Pamphile, tolle manus!* [...] *te frustra nempe fatigas!*  
*Nil ualet iste labor!* [...] *Quod petis esse nequit!*  
*Pamphile, tolle manus!* [...] *Male nunc offendis amicam!*  
[...] *Iamque redibit anus: Pamphile, tolle manus!* [...]  
685 *Heu michi! Quam paruas habet omnis femina uires!*  
*Quam leuiter nostras uincis utraque manus!*  
*Pamphile! Nostra tuo cur pectore pectora ledis?* [...]

*Quod me sic tractas [...], est scelus atque nephas! [...]*  
 Desine! Clamabo! [...] Quid agis? Male detegor a te! [...]  
 690 *Perfida, me miseram, quando redibit anus?*  
*Surge, precor! [...] Nostras audit uicinia lites! [...]*  
 [...]  
*Huius uictor eris facti, licet ipsa reluctet,*  
*Sed tamen inter nos rumpitur amnis amor!*

Considero evident que Martorell assimila el registre d'aquest eloqüent monòleg, bastit a força de combinar les expressives exclamacions i preguntes de la donzella seduïda. I és probable que conegués també la teoria d'un altre model ovidià, sembla que amarat d'una rústica erudició fraresca, prou conegut en pla català. Es tracta del *Facetus*, o *Facet* (Morel-Fatio, 1886), on també trobem preconitzat l'ús de la violència amorosa en aquestes decidides recomanacions al jove enamorat que es troba a soles amb l'estimada:

*C Deu-la tantost resubinar. / E gir les faldes ensús, / Sí que no parega camús... Aquí-s deu lo jove sforsar / Si tot elle-s sap reguinar, / Ne abell [se] vol forcejar / Perquè li puxa scapar, / Que puis n'aurà saysó ne loc / Ne la lex si com a badoc, / Que si lavors la desempara / E la lexa anar encara, No-l prearà puy-s-i diner / Ne-s volrà puy-s en ell fier [...] / Perquè-t dich que no-t scapàs / Naguna fembra en aquell cas [...] Car tot hom deu ésser baró, / Con és en streta maysó, / Ab fembra viuda o punceyla, / En camisa o en goneyla. / Avol és e vesa sens mantir / Qui en tal cars la vol jaquir, / No deu ésser digne d'amar / Nula nina, mas de penjar. Lebrer a qui scapa la presa / Ja no-l preza hom una pugesa, / Ne nuyll auseylet de rapina / Si ell no pren cant véu l'asina. / Ella pot dir: —Senyor N'Artús, / Ja vets la filosa e-l fus, / Babot camús, babot camús! / Que ja de mi no n'aurets pus (vv. 1236-1238; 1243-1250; 1260-1279).*

Tant en el *Pamphilus* com en el *Facet* i potser encara més en aquest que no en el *Pamphilus*, la idea prevalent és la del *labor* o *sforsar* que comporta un notable nivell de violència i de la *pugna física* o combat previs a la *victòria* deguda a la virilitat o superior *força* bruta del «baró». Victòria segons *B* contraproductent i segons *C* del tot necessària per evitar el ridícul i la burla de la suposada víctima!

Aquesta idea és no solament masculista, sinó, com bé insinua Carmesina en una frase seminal que per això mateix trobem al bell mig de la seva lamentació, més pròpia dels animals irracionals que no de les persones. La tesi que s'hi defensa és que la violència és necessàriament contrària a un concepte humà i civilitzat de l'autèntic amor, el qual té sempre com a objectiu conquerir la voluntat de la persona estimada i només pot trobar expressió en una entrega del tot lliure i voluntària. Aquest principi troba suport en el mateix *Facet*: *Per què sia a tu consent, / Car si ella no.y consentia / Aycela amorres no valia* (vv. 410-412) i en textos com el de la famosa pastorel·la de Cerverí «Entre Lerida e Belvis» (RIQUER, 1975: 1578; PILLET-CARSTENS, 434a, 7c), on es defensa clarament que el plaer d'amor aconseguit a la força no solament és causa d'una desharmonia que mai no pot arribar a ser satisfactòria sinó que, a més, és una viltat:

*Na toza, joys no m'agrada  
ne jazers de femna irada.  
S'agues joy, e vos marrimen,  
no fora cauza d'avinen.*

En aquest sentit, tot i que el context no és el mateix, ja que Tirant és el marit legítim de Carmesina, podem començar contrastant aquesta queixa nuclear de la princesa:

*Ay Senyor! Ay! Y com vos pot delitar cosa forçada? Ay! E amor vos pot consentir que façau mal a la cosa amada?*

amb l'intel·ligent sil·logisme que Joan Roís de Corella en el famós *Parlament ho col·lació* posà en boca de Joan de Próixita, narrador de «*la vulgar ovidiana poesia de Progmès e Filomene, germanes, e Tereu, cruel rey de Tàrcia*». L'exercici retòric serueix, a més de lluíment personal, per a repudiar de manera contundent aquest tipus de violència bestial i tirànica —dissimulada per un eufemisme floral— de la qual Tereu féu víctima la seva cunyada Progmès:

*com a leó famolent, dilaçerant les vestidures de la plorant temerosa donzella, e ab tan gran força com la sua tendra persona resistir podia, entrant en los prats de la casta pudícia, colli los liris de la sua virginitat honesta. ¡O cosa de gran maravella, a tots los que amen quasi impossible! que si la principal fi de amor és possehir la voluntat de la cosa amada, ¿quina fúria bastaria de aquest tirà lo ànimo forçar; que ab tant enug de la que volia cometés acte passant sens rahó los límits? Aquells qui seguint la condició humana amen, los delits del cos solament acullen quant són çerts possehir la volentat de la que amen; e no l'estimen sinó perquè és senyal que són amats de aquella qui a son voler se abandona* (Ms., 728, UV, f. 88v).

D'altra banda, les metàfores sexuals del fragment *C* del *Facet* no són a primera vista bèl·liques sinó més aviat lúdiques, ja que fan al·lusió a un conegut esport medieval: la cacera. Tanmateix, ben mirat, és un esport que per la seva crueltat té molts punts de contacte que justifiquen l'associació amb la batalla (sempre present en la ment de l'autor com bé ho prova el v. 353: *Sàviament tir al casteyll*), i comporta sovint una lluita física seguida de la mort d'una víctima, pressuposa un vencedor i un vençut i és un exercici enèrgic i violent on resulta fonamental l'hàbil i esforçat ús de les armes, al qual potser al·ludeix la satírica referència a un rei Artús impotent i vençut identificat amb el mot onomatopèic de «Babot» i amb el qualificatiu de «camús», que equival a beneït o idiota!

En el capítol 436 Martorell reformula i reelabora en clau militar o cavalleresca la idea d'*esforç* o *contesa* corporal que trobem en els seus possibles models, però tanmateix inherent a la vella i universal metàfora de la «pugna» o milícia plaent i lúdica, que era la preferida pels objectors de consciència medievals: els clergues seguidors de Gol·lies, sempre disposats a aconseguir aquest tipus de victòria, segons consta en nombroses de les seves produccions:

***Dudum militaveram [...]  
Sed tandem ultra milito,  
Triumphum do proposito,***

(XXIII, «Grates ago Veneris», Yarza, 1978:124-128)

Audi, bel'amia,  
***mille modos Veneris! hahi zevaleria!***

***Militemus Veneri,  
nos qui sumus teneri!  
Veneris tentoria  
res est amatoria!***

(XX, «Congaudentes ludite», *ibid.*, 200)

La metàfora del combat o batalla és, en efecte, especialment adequada per expressar l'acte sexual, ja que permet una sistemàtica correlació o associació d'idees extensiva a tot un camp semàntic, el de la milícia, prou conegut però que em permetré tanmateix d'enunciar, bé que sigui de manera molt esquemàtica.

En principi la matriu de trets distintius genèrics més importants del mot «batallar» i sinònims com combatre, lluitar, fer armes, etc., seria:

1 Verb d'*acció*.

2 Que implica l'exercici d'una hostilitat i d'una violenta i cruel agressió física dirigida cap a una altra persona, o persones: l'enemic, que hom vol *vèncer* o dominar mitjançant l'ús de la força, l'astúcia o enginy o l'habilitat i superior destresa, i caracteritzat per una alternança de moviments ofensius i defensius més o menys enèrgics, d'atac i de resistència.

3 Tal exercici sol comportar l'ús d'unes *armes* també ofensives i defensives (*espasa*, daga, punyal, *llança*, asta, pica, fletxa, dard, ballesta, massa, bastó, etc.) que es caracteritzen per la seva capacitat de *penetrar*, *tallar*, *rompre* o *colpejar*, és a dir per la seva acuitat, tall, resistència, forma, llargària, etc., i de causar unes *nafres* o *ferides* que provoquen el vessament de la sang i / o la *mort*, assegurant la submissió o *rendició incondicional*, que solia implicar l'*entrega de les armes* i l'acceptació de l'esclavitud o el vassallatge del *vençut* que quedava així a mercè o a *bandon* del *vencedor*. La invenció de la pólvora determinarà l'aparició d'un armament encara més impressionant i efectiu, el calibre o diàmetre interior i la longitud del qual guarda relació amb la capacitat de llançar projectils (*bombarda*, canó, falconet, espingarda, pistola, bomba, bala, etc.). D'altra banda fins a l'aparició de les columnes motoritzades manté la seva vigència la imprescindible col·laboració del cavall, animal que dona nom a la cavalleria, i que degudament instruït i estimulat mitjançant les regnes i els *esperons* és la clau de les justes i torneigs, on la guerra es converteix en *joc* i els cavallers proven llur habilitat *rompent llances* i escuts, i també en les batalles a mort o a ultrança. Té, a més, un paper molt important, fonamental, en els xocs massius entre exèrcits, abans d'arribar a la *pressa* de la batalla o acarnissada lluita cos a cos.

4 Tant en el cas del combat individual com en el de masses hom sol especificar el lloc de la contesa com a *camp de batalla*, o amb el tecnicisme *lliça* que designa el camp o espai tancat especialment preparat per a celebrar-hi justes o torneigs.

5 La batalla sovint té lloc entorn a unes posicions defensives o reductes fortificats que cal *assaltar*. El tipus de fortalesa medieval més freqüent sol ser una torre aïllada i per això més vulnerable o un *castell*, bastit sobre un lloc elevat i de difícil accés, tancat i protegit per un sistema de defenses, fossats, bastions i reductes característics, en especial les murades, la conquesta del qual implica dificultats i pressuposa l'aplicació d'una estratègia adient o *setge* i d'un armament especial. Com en el cas de la pugna individual el setge té per objectiu la rendició o domini efectiu del lloc assetjat, que capitula obrint de bat en bat les portes i lliurant-se al vencedor.

Les possibilitats al·legòriques del sistema queden prou explicitades en les fastuoses celebracions cortesanes i festes medievals, que no són altra cosa que la plasmació teatral ritual i plàstica d'un tema iconogràfic i literari i que combinen literatura, escenografia i art. Ho prova l'ús que hom fa del tema del *Chastel d'Amours* o le *Château du Dieu d'Amours* en els tapissos medievals i també en la literatura (Pagés, 1936). En tenim un exemple adient en la roca o castell del déu d'Amor, descrita amb admirada minúcia per Martorell, c. 53-55. Bastida amb motiu de les festes del matrimoni reial d'una princesa francesa amb el rei d'Anglaterra, només obre les seves portes a pregàries de l'esposada, la qual, per gràcia especial es converteix en «*dispenssera de les gràcies que hixen de aquest delitós paradís*» (c. 55, l. 78, 12-13), clar eufemisme del seu nou estat.

D'altres exemples d'aquest aprofitament literari proven com era de fàcil capgirar el *rôle*: home/dona d'acord amb les circumstàncies. Així en la seva *Història de Josep*, Joan Roís de Corella tracta en aquesta clau la victòria del seu heroi sobre l'esposa de Putifar, la qual presenta com una curiosa combinació d'heroïna de tragèdia grega i de prototip de la debilitat de la «femenil condició»:

*Havia recollit lo jove honest en lo castell de castedat e pudicícia la sua voluntat e pensa, e no temia de amor desonesta la fort artelleria; e axí lo seu virtuos ànimo de tota viltat era delliure, que n la sua casta pensa no entrava de la sua senyora sospita de algun delicte.*

*Ja no podia le ençesa egipçiacha de amor tan cremant sostenir les flames, ans la sua enamorada fúria en major aumenta crexia, quan de Josef més veyia la honesta continència. En tant que un dia les esquadres de amor vençent les de temor e vergonya, a la sua lengua tremolant forçaren a tals rahones fer principi: —En lo meu gest, paraules e continència, catiu e senyor meu, has pogut veure yo fôra no poch alegre les mies orelles de tu escoltassen les paraules les quals ara la mia lengua d'estrema amor regida parla [...] la tua extrema bellea, de tants altres béns acompanyada, los murs de la mia honestat derrocant, de mon voler axí ha ubert les portes, que m'és forçat als teus peus agenollada te manifeste de tu sol ma vida repar espera (Ms, 728 BUV, f. 12v).*

No cal insistir en la vigència en la nostra lírica medieval d'aquest tema en relació amb el de la *dame sens merci*, de Guiraut de Bornelh a Jordi de Sant Jordi, on l'experi-

ència amorosa és sovint relacionada amb «lo setge d'amor» (ed. Riquer-Badia, 1984: 105-113).

Mentre Guiraut evoca l'efecte contundent de les armes ofensives o artilleria: «*la catapulta, l'ariet i el manganell*» sobre els murs de les torres i els crits de terror dels assetjats que demanen pietat, etc., el valencià —possible model del conegut Sonet 4 de Santillana: «Sitio de amor con gran artellería»— descriu el propi desemparament al·ludint a una plaça privada de protecció:

*sens mur, sens vall, sens merlet ne verdescha* (II, v. 14).

on les úniques armes defensives (*trabucs i bombardes*) i pertrets són *els sospirs i gemecs de l'atacat*, que, a més, és prou conscient de la traïció dels seus, representada pels cinc sentits, en especial els ulls, que esperen i desitgen l'entrada de l'enemic amb el qual ja han parlamentat i fet pacte. El poeta-capità es rendeix finalment a la dama i declara que la victòria d'amor:

*de vençre hom vençuts que vos se renda* (VII, 46)

té escàs mèrit.

La confrontació del text de Martorell (A) amb el del *Pamphilus* (B) i del *Facet* (C) ens brinda la possible clau de l'originalitat de Martorell i requereix la nostra atenció precisament per la seva concentració d'eufemismes militars que no es troben en el model llatí i que cal atribuir a l'autor del *Tirant*. Sense ànim de repetir conceptes ja ben indicats per Beltrán (1990), que té tot el mèrit d'haver establert de manera clara i eficient el paral·lelisme temàtic entre ambdues obres, faré servir aquest capítol, on Tirant cedeix a l'instint i fa violència a Carmesina com a punt de referència conceptual del llistat de mots relacionables que trobem al llarg de tota l'obra, posant de manera especial l'èmfasi en el tema de les mans, i resumint després *passim* en un petit apèndix documental el resultat contextual del buidatge d'algunes obres italianes i franceses de narrativa, anteriors o contemporànies al llibre de Martorell, que ens ofereixen alguns útils elements de comparació que permeten establir un punt de referència i un contrast.

## 2.2. «*Manus habent et non palpabunt*»: «*Tenen mans i no palpen*», un tema adient per al sermó vitalista de Plaerdemavida

Ja d'entrada la rúbrica conté tres paraules clau: *armes, batalla, castell* que sintetitzen prou bé el contingut semàntic del fragment i el sentit de la dimensió bèl·lica que Martorell introdueix al final del capítol precedent, on la veu en *off* de l'autor centra mentalment la curiosa pupil·la del lector-*voyeur* en les mans del protagonista:

*E no penseu que durant aquest parlament Tirant no stava ocios, ans les sues mans usaven de lur ofici. Com la reyna se'n fon anada, la princessa dreçà les noves a Tirant, qui lo combat li strenyia, e fèu-li principi de tals paraules* (c. 435, II, 844, 33-4).

Com podem veure, és l'acció de les mans del cavaller, a la que B al·ludeix directament quatre vegades, provocant l'insistent i exclamatiu rebuig de Galatea (vv. 681, 683-685), la que produeix una associació amb la idea d'un *combat* o batalla metafòrica on la dona-castell té totes les de perdre davant la superioritat física de l'assaltant (també expressada per B, vv. 685-686).

Al llarg de l'obra descobrim el remarcable paper que té el palpar, o tocament de la persona estimada, és a dir de l'ús eficaç de les mans com arma de seducció en la batalla amorosa. El *Facet* és prou explícit pel que fa a aquesta tàctica o estratègia:

*Jugant, rient, no deus vagar / Adés cuxes, adés costats, / Per tu sien sovint palpats; / E meta-li la mà al si, / Palp les membles atressí, / [E e] strenya-les un poc, / No molt, / car no seria de joch; / [...] / la cuxa e'l ventre exament;* (vv. 1223-1229), etc.

Tanmateix l'objectiu immediat ve assenyalat tot seguit: *E gir-li les faldes ensús* (1237). I no cal repetir el que ja hem apuntat sobre el sentit eufemístic que té «alçar les faldes». Stephania confessa sense manies a Carmesina que si ella es trobés en lloc seu lliuraria a Tirant de manera voluntària el reducte de la seva virginitat: «res que fos en la mia persona no li fôra denegat [...]. E si ell me alçava la falda del meu brial, *yo li alçaria la mia camisa*». (c. 138, 1, 295, 32). El mateix li diu Plaerdemavida, que resta importància al besar:

*Quin mal és lo besar? Que ells en França no-n fan més menció que si-s donaven la mà. E si a vós volien besar, ho deuriu consentir, e encara si us posaven les mans davall les faldes* (c. 146, 1, 353, 20)<sup>2</sup>.

Això contrasta amb la postura de la princesa, que no permet que Tirant pugui «obtenir *lo victoriós triümpho que desijava, axí com son cosí*» el conestable, i gràcies a les seves prerrogatives i a la promesa de Tirant, resta «*gloriosa de la batalla*» amorosa (c. 163, 1, 394, 28-31). També es nega que Tirant li despulli la camisa al·legant: «*que no seria justa cosa que les vostres mans toquen lla hon negú no ha tocat*» (c. 132, 1, 271, 4). Per això, comparat amb altres situacions semblants (Hauf, 1995), sembla tenir caràcter de farsa paròdica, i d'expressió d'una pregona frustració, l'escena on Tirant arriba a sacralitzar i a convertir en una mena de reliquiari amorós la sabata amb la qual «*havia tocat la cosa que ell més desijava*» (c. 188, 1, 446, 21-22), el lloc on esperava «*atényer felicitat complida*» (*ibid.*, 447, 7-8). Dit d'altra manera: Tirant celebra ritualment haver pogut arribar amb un peu allà on era incapaç d'abastar amb les mans i d'altra manera:

*Tirant no y pogué satisfer, sinó que les donzelles li tenien les mans [...]. E com véu que se n'anava e ab les mans no la podia tocar, alargà la cama e posà-la-y*

2. Vegeu ara l'interessant treball de RENEDO (1992/1994), pp. 99-116, que cal afegir als de CACHO-BLECUA (1993), MIRALLES (1991), DI GIROLAMO-SIVIERO (1991) i PIERCE (1962), entre d'altres que tracten la temàtica amorosa des d'enfocaments diversos però amb una perspectiva de conjunt.



*davall les faldes, e ab la çabata toquà-li lo loch vedat e la sua cama posà dins les sues cuxes* (c. 188, II, 440, 29-32, Cfr.. amb 447, 5-8)

Mentre que en el cas de Carmesina el concepte que ella té del propi honor supera la por dels possibles càstigs, en el de Tirant aquesta segona motivació sembla més determinant. Així i tot no deixarà de formular, com veurem, almenys retòricament i potser com excusa de la seva manca d'adequació, la tesi més ètica i sublimada de la incompatibilitat del vertader amor amb l'ús de la força.

Carmesina defensa davant Tirant el seu dret a conservar la virginitat fins al matrimoni i de ser una de les poques que saben guardar la seva bona fama, especialment quan els exemples clàssics de Medea i Jason confirmen la manca de fermetat dels estrangers com Tirant. Aquest és el motiu que addueix per no haver-se casat encara, malgrat les súpriques del seu pare, que creu que tem la desfloració. El recurrent eufemisme militar: *la més plasent que perillosa batalla* deixa prou clar des del principi que seria aquesta una por més aparent que no real:

*car és natural condició, a la qual fugir és impossible, que nostre voler, si no en sobirà bé terme no pot atényer. Si alguna cosa la donzella desija, encara que en strem sia mala, ab vel o ombra de bé lo tal nostre voler demana. Menyspreant matrimonis de grans reys, ne elegí jamés partir-me de l'emperador mon pare, car pensava la sua vellea ésser digna de ma servitut, ab tot que sovint me diu: 'Carmesina, fes per manera ans que yo partesca de aquesta present vida ab molta alegria yo-t veja col-locada **entre braços de cavaller que sia gloriós**, car lo meu voler ab lo teu se concordarà, posat cara que sia stranya o de la terra natural.' E moltes vegades me prenc a plorar de les benignes paraules que tostemps me diu y ell pensa que yo plore **per temor de entrar en la més plasent que perillosa batalla, la qual sovint les honestes donzelles mostren tembre** (C / T, c. 209, I, 465, 24-466, 1-4)*

Té interès comprovar que l'eufemisme —i la citació sencera!— forma part del repertori dels manlleus corellans fins ara detectats, ja que, com va demostrar C. Miralles (1991), resulta copiada de la «Lamentació de Mirra, filla de Cinaras» de Joan Roís de Corella, text que respon a un context molt diferent: el de la filla enamorada del propi pare i que no vol casar-se a causa de la seva secreta passió incestuosa:

*És natural condició, a la qual fogir és impossible, que nostre voler, sinó en sobiran bé terme no pot atényer; e si alguna cosa desigam, encara que en estrem sia mala, ab vel ho ombra de bé nostre valor la desiga. Així aparegué a mi ésser cosa piadosa e digna de gran mèrit amar mon pare més que a persona altra alguna. E menyspreant matrimonis de prínceps e reys, no elegí jamés partir-me de mon pare, car pensava la sua bellea (sic) ésser digna de ma servitut, ab tot que ell sovint me deya: «O Mirra, puix la tua edat de bells nêts me fa promesa, digues-me a qui seràs contenta de liurar los teus honrats tàlems» [...]. Mas yo callant per la mia cara que de vergonya colorada, cahien làgremes semblants a fonts corrents sobre fresches roses, e pensava Sinaras yo ploràs **per temor de entrar en la més plasent que perillosa batalla, la qual les honestes mostren tembre, e***

*lohant la mia vergonya [...] deya que no era maravella la nova terra refusàs lo primer aradre* (Ms, 728 UV, 51v).

Carmesina, en canvi, està convençuda que la seva dignitat l'obliga a ser fidel a les convencions tradicionals de l'honor i quan parla repeteix idees sobre el *topos* de la *vergonya* o *temor de confusió*, fonamental per a entendre el dilema d'un conflicte humà i moral que no té tanmateix les mateixes connotacions tràgiques del model del qual calca moltes retoricades formulacions (Hauf, 1993: 83-96). Basta citar dos exemples que confirmen fins a quin punt Martorell tenia present el discurs clàssic de Medea i Jason, passat naturalment pel sedàs de les *Històries troianes* (Wittlin, 1989, anota d'altres influències).

Tenim, en primer lloc, la magnífica descripció d'un estat d'ànim o tensió interior entre *temor-vergonya* / *amor-passió*:

b *Com Diafebus presentava aquestes coses a la infanta, ella stava alienada e posada en fort pensament, que no parlava, e mig fora de recort, e la sua angèlica cara mudant de diverses colors, car la femeníl fragilitat la havia compresa, que no podia parlar. Car amor de una part la combatia e vergonya de altra part la'n retreu. Amor la encenia en voler lo que no devia, mas vergonya lo y vedava per temor de confusió* (TB, c. 119, I, 232-233).

a' Estant Medea sola en sa cambra, angoxosa per flama de la amor concebuda, era turmentada de molta angoxa e fatigada de molts sospirs. E pensa anciosament en si matexa en qual manera, per satisfer a la sua pròpia volentat, poria occórrer a les flames de tan gran ardor. Mas, vençuda la flaqua de la vergonya virginal, sobrepuja la audàcia, *car amor la combatia e vergonya l'an retrau; amor emperò la encén a gosar o a voler ço que fer no deuria, mas vergonya li ho veda per temor de confusió* (HT, ed. MP, 25, 651-654).

a *Medea autem in sui secreto cubiculo sola persistens ex concepti amoris flamma vexata anxietate multa torquetur et multis fatigada suspiriis satis sollicitè cogitat in seipsa qualiter sui ardoris flammis posset occurrere per satisfactionem proprie voluptatis sed virginei pudoris pusillanimitate deuicta cedit audacie cum in ea pugnet amor et pudor. Istant amour vt audeat sed propter ignominiam pudor vetat et sic duplici vexata conflictu sui laboris dispendia per totam ebdomadam sub taciturnitate defleuit* (Griffin, 1933).

La vergonya és una muralla especialment difícil de superar pels qui són víctimes de la malaltia amorosa, homes i dones.

En el cas dels homes té un efecte tan negatiu i paralitzant que el *Facet* fa rimar el mot amb «ronya»:

*No fasses [e]scut de vergonya,  
Car qui ha vergonya, [sí:s] ha ronya* (vv. 662-663).

El cas de la dona encara és pitjor. Pot optar entre la defensa numantina, l'hàbil estratègia del dissimul o el tràgic i apassionat extremisme o «enamorada fúria» de les he-

roïnes gregues (i de la muller de Putifar!), que ultrapassen els límits marcats pels tabús de la tribu, cosa que, com remarca amb sistemàtica obsessió Roís de Corella, porta a desastres exemplars. Una altra possibilitat, implícita en els textos que proposen aquesta tesi específica (B, C), és la d'esperar que l'esforç baronívol solucioni el problema.

En tot cas Martorell fa seva en un moment donat la idea de Gui de Columpnes que el «pudor virginal» és una feixuga «càrrega» o *sarcina*:

b *Deposada honestat la càrregua de temerosa vergonya, la noblea vostra no tingua per cosa desonesta, ne a càrrech sia a mi imputat ne a vici, si per ventura he presumit rahonar-me ab vós ab sancta e honesta intenció, dolent-me de la vostra molta virtut e noblea. Per vós esser estranger no volria que prenguésseu algun dan en la vostra virtuosa persona incogitadament, per ço com sé vós sou vengut en aquesta terra a preguàries del gran rey de Sicília, confiant en la glòria de vostres mèrits, no podent-vos manifestar los perills que seguir-vos porien perquè ell los ignora. Perquè yo tinch compassió de la vostra noble e virtuosa persona, tinch deliberat donar-vos consell de salut. E poreu haver notícia del gran profit que us ne seguirà si volreu dar fe en les mies paraules ne regir-vos per mon consell, perquè ab triümpho y gloriosa fama pugau tornar ab salvament a la vostra pròpia pàtria* (TB, c. 125, I, 247, 21-33).

a *E com Medea [...] deposada honestament la carrera de temerosa vergonya, [...] dix axí a Jason: «Amich Jason: la tua noblea no hage per cosa deshonestat, ne ho càrrech a via de dissolució femenil, si per ventura yo ab tu presumesch rahonar, e mi provocar a ta conexença ab honesta intenció e paraules. Car dig-ne cosa és que al hom estrany e noble, e qui ha alguns affers, per altra persona noble li sia donat consseyl de salut e de endreçament en aquells affers [...]; [...] e sé que tu est vengut, per audàcia juvenil en aquest Regne per haver lo vellor d'or, per lo qual sens tota falla tu has sotsmés la tua vida a manifest perill de mort; d'on yo he compassió a la tua noblea e al teu calor juvenil, e desig a tu ministrar consseyl de salut e ajuda profitosa, per la qual tu sies preservat, sens tota lesió, de tans grans perills, e pugues retornar salvament e segura, axí com tu desiges, al loch d'on est partit* (HT, II, 26, 685-704)<sup>3</sup>.

D'altra banda, poques ratlles més amunt Martorell ha fet constar la situació extrema de Tirant, que sofreix la típica paràlisi provocada per la passió:

*Tirant passava passió inextimable per les amors de la princessa, car cascun dia li augmentava la dolor. E tanta era la amor que li portava que, com li era al davant, no tenia atreviment de poder-li parlar res que de amor fos* (c. 224, I, 246, 24-26).

3. La versió del text de Gui de Columpnes que tenia davant Martorell resulta així més fidel que no el text complet editat per Miquel i Planas, com bé ho prova el confrontament amb l'original llatí d'aquest lloc concret on llegim: «*Medea igitur quasi in solitudinis abilitatem alloquendi iasonem apta commoditate captata videns ceteros inter se circa alia colloquia diuersa vacare timorosi pudoris sarcina honestate deposita in primis verborum congressibus sic est iasonem allocuta. Amice iason, etc.* (2149 ss, 30-33).

Per això Diafebus li encomana valor tot recordant-li la desigualtat de les armes masculines i femenines:

*axí com teniu ànimo de combatre un cavaller per valent que sia, **que tingau ànimo contra una donzella qui no porta armes offensives**, que ab gran ardiment li digau totes vostres passions, car per millor vos ne tendrà com veja que ab ànimo sforçat lo y haveu dit, car los prechs temerosos moltes voltes són deneguats (c. 124, I, 242-245).*

Ara bé, aquesta recomanació la farà seva repetint-la de les formes més variades, la donzella Plaerdemavida, portaveu d'una manera desimbolta i lliure d'entendre el delit sexual que romp amb els prejudicis dels vells codis tradicionals: del moral cristià, del cavalleresc i del de l'anomenat amor cortès. El seu propòsit no és altre que el d'eliminar els entrebancs d'allò que ara anomenaríem freudianament *Superego* o *über Ich*, establerts per les velles convencions, que impedeixen que Tirant i Carmesina arribin a gaudir de la «més placent que perillosa batalla» de l'amor lliure de repressions. Aquesta serà en gran part la funció assumida per la divertida, simpàtica i eloqüent donzella que no es cansa de recomanar a Tirant la necessitat de forçar la situació i de passar a l'atac d'una manera decidida i enèrgica.

En aquest sentit Plaerdemavida es converteix en guia, advocada, consellera i «destral» o Celestina del cavaller, al qual arriba a conduir agafat literalment de la mà pels tenebrosos i perillosos corredors del palau.

Voldria, resseguint el tema, remarcar l'episodi on Plaerdemavida «soltà de la mà» Tirant, abandonant-lo a la seva sort precisament quan aquest es declara incapaç de, o poc disposat a, assumir aquesta bel·licositat «manual», que ella justifica precisament amb un divertit eufemisme eclesiàstic que al meu entendre sintetitza en clau d'humor el tema d'una tenaç i eficaç predicació escampada al llarg de tot el llibre:

*¿No sabeu vós, com diu lo psalmista **manus autem?** És la glosa: **si adquerir voleu dona o donzella no vullau vergonya ni temor haver, e si u feu, no us tendran per millor** (c. 232, II, 513, 28-31).*

Convé, potser recordar, el que anota Masuccio en una de les seves historietes a propòsit d'un clergue que «*ultra cantar el **gaudeamus, i per incarnati Verbi misterium, i veni Sponsa Christi** i altres enormitats, anomenava la seva espasa el **salvum me fac***», sobre l'ús i abús que feien els monjos i els frares dels textos litúrgics que sabien de memòria, per a crear un llenguatge eròtic secret que només ells entenien (*hanno con novo idioma trovata strana lingua; impericchè a tutti gli sceestissimi vizi appropriano il suo nome con qualche notevole parola de la Scrittura Sacra*, IV, 159. (Vegeu més avall 2.3). Així ho practicava, en efecte, el *fra Belasta* —el nom del qual no cal dir que guarda relació amb el nostre tema— d'un *novellino* del Sercambi. Aquest autor en una significativa exegesi d'un dels eufemismes segons ell més emprats pels dominicans florentins: «posar o ficar el soldà dins Babilònia», escriu el següent: *aveano costor tra loro ordinato quando voleano fare quel fatto, di dire: «Metti il soldano in*

*Babillonia*». *E però il frate volendo sasiare il suo appetito disse volere mettere il soldano in Babillonia*) (210).

El text *Manus autem* té tot l'aspecte de ser una d'aquestes facècies clericals que arribaren a defugir l'àmbit estricte on van ser inventades. Com que no he sabut trobar aquest *autem* en cap salm, crec probable que es tracti d'una mala lectura del verb *[h] abent* del Ps 115 (113 B), 7: *Manus habent et non palpabunt*, al·lusiu a la immobilitat, per manca de vida, dels ídols pagans fets de metal. El text bíblic: «Tenen boca, però no parlen, / tenen ulls, però no hi veuen, / orelles que no hi senten, / i nas que no odora; / *les seues mans no palpen* / els seus peus no caminen», referit a unes estàtues inertes, es prestava evidentment a fer petar la broma goliardesca i a prendre el pèl de manera festiva als enamorats cortesans tocats per la passió de l'*amor hæreos*, patologia de símptomes prou coneguts que travava la llengua i els membres dels afectats convertint-los en ridícules efigies de carn i os i per això mancats del tipus d'agressivitat sexual que Plaerdemavida preconitza i tracta d'inculcar a Tirant.

Superar aquesta simptomatologia tradicional i l'obstacle natural de la vergonya i de la por a la infàmia, pressuposa fer primer *tabula rasa* d'una ètica amorosa superior, enunciada per Roís de Corella i també invocada per Carmesina quan vol alliberar-se del setge amorós, i aconseguir que Tirant es deixi arrossegar finalment per la força irracional de l'instint. Plaerdemavida, per subratllar l'analogia entre l'esforç militar i l'esforç amorós, empra la poderosa metàfora del lleó que en Roís de Corella simbolitza, com hem vist, la violència desmesurada:

*En les forts batalles sou vós **hun animós leó** e tostemps sou vencedor, ¿e temeu una senyora sola que, ab sforç e ajuda nostra, vos darem d'ella vencedor?* (c. 214, I, 471, 29-31).

Ara bé, convé no oblidar que Tirant en la seva primera reacció davant el proselitisme vitalista de Plaerdemavida aparenta compartir també l'alt ideal ètic corellà:

*Vull que sapiau tant de mi que **per cosa en lo món yo no posaria força en dona ni donzella** si sabia que degués ésser en ira e avorrició de totes [...]. **Qui pot pensar yo fes tal força contra voluntat de tal donzella, la qual ame més que a la mia pròpria anima?*** (c. 228, II, 503, 12).

Tan noble sentiment —com ha de constatar necessàriament el lector dotat d'un mínim de percepció i de memòria— contrasta moltíssim amb la seva desimbolta complicitat amb Felip de França quan, a la cort de Nàpols, arriba a subjectar la filla del rei de Sicília, Ricomana («*li pres les mans*», c. 111, I, 212, 36), i es comporta, de broma o de veres, com un alcavot.

En tot cas, la significativa resposta de Plaerdemavida deixa prou perfilats no solament els principis essencials del seu credo basat en un concepte ben materialista i pragmàtic de l'amor i de l'honor, sinó també els elements essencials de la batalla amorosa, on les mans són el símbol de la força i juguen un paper cabdal. La necessària combinació d'agilitat i ardidesa queda adjectivada en els lexemes «*prestes e valents*»:

—*Tirant, Tirant, jamás en batalla sereu ardit ni temut si en amar dona o donzella una poqueta de força no y mesclau, majorment com no u volen fer. Puix teniu speranza bona e gentil e amau donzella valent, anau a la sua cambra e gitau-vos en lo lit, com ella hi sia nua o en camisa, e feriu valentment, que entre amichs no y cal tovalla. E si axí no u feu, no vull ésser de vostra batlia, car yo sé que molts cavallers, per tenir les mans prestes e valents, han hagut de ses enamorades honor, glòria e fama* (c. 229, II, 504, 6-12).

És el remei ja recomanat anteriorment, que pressuposa un concepte nuclear del *Facet*: el de la complicitat tàcita de la dona: *Que [ella] bé dins son cor consent, / Mas no u vol donar aparvent* (vv. 825-826):

*E lo darrer remey yo lo sé quin és, que s'i té a mesclar una poca de força, car la temor, qui ve de poch saber, fos apar[t]ada de si. Car cosa és leja a les donzelles, com són requestes de amor no hagen a dir aquell spantable mot «bé-m plau». O, com me par mal mot per a donzella!* (c. 225, I, 472, 3-7).

Plaerdemavida se n'adona potser que el discurs reprimint de Tirant prové més de la por del càstig i de la pròpia infàmia que no d'una sòlida convicció ètica, cosa que el fa vulnerable. Però si resseguim el tema de les mans, notem que mentre que en el capítol 231 les de Plaerdemavida tenen encara la funció supletòria de reemplaçar les de Tirant en un mòrbid recorregut per la bella anatomia de la princesa nua:

*si Tirant fos ací, si us tocava ab les sues mans axí com yo faç [...]. Tirant: vet ací lo seu ventre, les cuxes e lo secret [...]. Les mans de Tirant són dignes de tocar ací hon yo toque e altri no.*

tot d'una que l'heroi ha pronunciat el seu *mea culpa* en forma de palinòdia burlesca del seu pecat de vergonya i dels principis que el tenien paralitzat com una estàtua i compara Plaerdemavida a un confessor o a un gran mestre en teologia (II, 513, 32-34), aquesta el perdona i toma a guiar els seus passos, i sobretot la seva mà, cap a les carns llises i gentils de Carmesina:

*pres la mà de Tirant e posà-la sobre los pits de la princessa, e aquell tocà-li les mamelles, lo ventre e de allí avall* (*ibid.*, 514, 5-7).

Ho fa aprofitant una molt lliberal llicència de la princesa que permet a la seva donzella de tocar-la sempre que no s'extralimiti «—*Toca hon te vulles [...]* e **no poses la mà tan avall com faç**».

L'extraordinària situació esdevé així un pintoresc i complicat joc de mans:

*E Tirant tenia la mà sobre lo ventre de la princessa. E Plaerdemanida tenia la sua mà sobre lo cap de Tirant e, com ella conexia que la princessa se adormia, fluixava la mà e lavors Tirant tocava a son plaer; e com ella despertar-se volia, strenyia lo cap a Tirant hi ell stava segur. En aquest deport stigueren per més spay de una hora, hi ell tostemp tocant-la* (*ibid.*, 17-21).

Gairebé al bell mig de l'obra la princesa accepta Tirant com a marit en un intercanvi secret de vots acompanyat d'un gest ritual extern de la unió matrimonial:

*Dóna'm la tua mà dreta e ajustaré aquella ab la mia. E com les mans foren ajustades, dix la princessa:*

—Perquè açò sia verdader matrimoni [...]: [...]yo Carmesina, dó mon cors a vós [...] per lleal muller, e prenh lo vostre per leal marit (c. 271, 28-32).

Però Carmesina deixa prou clar que només està disposada a entregar al seu heroi «part del premi»: el del mer ritual extern de presa de possessió, reservant-se com a penyora de la victòria final contra els turcs el premi de la victòria o domini total sobre el seu propi cos, ací expressat també amb un transparent eufemisme:

*só stada forçada de atorgar-vos part del premi que merexedor sou, com per la mia honor e fama a mantenir me reserve la part per vós més desijada, la qual vos serà tant guardada com los ulls. E après lo triümpfo de vostra pròspera victòria, ab benaventurat repòs, sens temor cullireu aquell dolç e saborós fruyt de amor qui en lo sant matrimoni se acostuma de cullir [...]. E suplich-vos no us enugeu de tant sperar (c. 273, II, 585, 27-35).*

Naturalment el compàs d'espera es fa massa llarg i Tirant, sota el simbòlic guiatge de la seva *destral* Plaerdernavida, tracta de forçar la consumació del matrimoni secret i de fer oblidar a Carmesina una clàusula tan draconiana com políticament interessada. Plaerdemavida li fa costat, abreuja el seu discurs al legant que «*lo cavaller qui en batalla spera entrar no-l deu hom fatigar de rahons*» (c. 287, II, 590, 5-7), i després de la saborosa besada entre Tirant i Carmesina, que bat tots els rècords medievals ja «*que poguera hom haver anat una milla ans que la una boca no-s partís de l'altra*», espera un desenllaç ràpid. Per això s'autodenomina eufemísticament jutge de la lliça o camp de batalla, que com passa sovint en el llibre, és una diàfana referència al llit ben empaquetat i al secret de la cambra secreta i perfumada<sup>4</sup>:

*Yo us dó per bons e per leals enamorats. Yo vull departir aquesta batalla fins siau gitats en lo lit [...]. E no us tendré per cavaller si pau feu que primer sanch no ixqua (ibid., 591, 14-16).*

4. L'emperadriu anticipant el seu combat amorós amb Hipòlit: *Féu prestament desfer tota la cambra e féu-la emparamentar tota de draps de brocat e de seda. Aprés féu molt bé perfumar la cambra e lo lit*. Després s'excusa amb una oportuna migranya i Martorell ens fa l'ullet advertir-nos que: *Prestament vengueren los metges e tocaren-li lo polç e trobaren-lo-y molt mogut per lo moviment que tenia, que s'esperava entrar en liça de camp clos ab cavaller jove e dubtava la perillosa batalla* (c. 260, II, 557, 27-28; 35-38). A Tirant mateix, en un moment donat se li escapa aquesta antològica frase de pinxo perdonavides, ben digna de ser analitzada amb cuecales freudianes: *No acostume yo de combatre donzelles sinó en cambra secreta. E si és perfumada e algaliada, més me plau* (c. 354, II, 736, 7-8). El programa donjoanesc no sembla, però —ben al contrari!—, trobar confirmació en allò narrat per Martorell. Hi ha qui n'ha tret ja conclusions ben interessants, tot i que potser extremades i que arriben a forçar el text. Cf. els treballs de WITILIN (1986 i 1995) i YATES (1980).



Però tal mostra definitiva de passió no porta al resultat que feia esperar la teoria ovidiana difosa pel *Facetus* llatí

*Qui querit coitum, si vim post oscula differt,  
Rusticus est, numquam dignum amore magis* (301).

ja que el possible ardor del bes ve tot d'una atemperat per l'oració de Carmesina al principi del capítol 288, l'al·legoria de les balances —que obliga en teoria Tirant a una opció contrària a la passió—, i el llarg i significatiu discurs del capítol 278 on Carmesina expressa els seus naturals temors a les conseqüències socials d'una tal acció. Sembla que molt difícilment una persona capaç de raonar de manera tan escrupolosa i conscient pot lliurar-se a l'entusiasme arravatat de la muller de Putifar o de la Vídua Reposada! Quan Tirant «respon en clau burlesca i paròdica (c. 280), es planteja una situació límit, un setge desigual on les *armes ofensives*, en aquest cas l'«artelleria» del cavaller, troben resposta en les *armes defensives* de la donzella-castell, que, com les de l'enamorat cortesà davant la *dame sens merci*, no són altres que el plor i el plany:

La princesa se véu en tan *stret pas*, que Tirant despullat se era més al seu costat *e treballava ab la artelleria per entrar en lo castell*, y ella, *vehent que per força d'armes no-l podia defendre, pensà si ab les armes de les dones si-l poria fer stalvi e, ab los ulls destil·lant vives làgrimes*, féu principi a una tal lamentació [...]. Moga't a pietat la mia error e nova vergonya de infinida culpa, car *treballes de apartar de mi la molta amor que-t porte, volent tu usar de poder absolut de-vers mi, e de infinida ira agreujar la mia ànima. Gran seria la ofensa que tu-m faries, e sé't ben dir que tant menyscabarà la mia amor en tu que n'estaràs admirat* (*ibid.*, II, 594, 34-37).

Noteu que Carmesina es val de l'amenaça de l'efecte negatiu que una tal violència tindria en l'amor que ella sent envers Tirant. Concepte, si no vaig errat, paral·lel si no idèntic a l'expressat per Galatea, víctima de l'assalt de Pàmfil:

*Seràs vencedor d'aquest fet d'armes, malgrat la meva resistència, però l'amor entre nosaltres resta del tot trencat!* (B, vv. 695-5).

Tirant es deixa convèncer i acaba cedint de bell nou, de manera que aquesta batalla tampoc no arriba a ser sangonosa, tal com exigia Plaerdemavida, sinó que s'adequa més aviat a les normes cortesas de l'*amor purus* del sabut capellà del rei de França. Aquesta discreta solució no satisfà Plaerdemavida, que «*es dol com no s'és fet*», o sigui que no s'haja arribat al *factum*, *fach*, o *fet* de la consumació de l'acte. Des de la perspectiva que li és característica, qualifica Tirant de «*flach i abatut cavaller*» i l'acusa de «*poca execució*» i d'«*hom de mal recapte*» que parla més que no fa: «*Molt me alten, senyor, les vostres paraules, mas no les obres*». Això s'esdevé precisament quan tota la cort participava, gràcies a les farses i entremesos públics, d'una versió teatral de les gestes tirantianes: «*ço és, com Tirant entrava en les batalles*» (c. 282, II, 598-599), la qual cosa fa més evident el contrast davant els lectors entre unes i altres armes, i dona més força a l'acusació. En canvi i com a interessant posicionament antagònic, Martorell

anota la refinada opinió de la donzella de Monblanch, la qual deixant constància del punt de vista idealista opina que Tirant: «*ha usat de gran virtut com a valentíssim e cortés cavaller que ell és, que més ha stimat perdre son delit que enujar a ma senyora*» (c. 281, II, 596, 15-16).

Com era de preveure el contacte amorós no consumat intensifica el desig d'ambdós enamorats i culmina en un expressiu xiu-xiu a cau d'orella, on el text torna a posar l'èmfasi en el simbolisme de la unió matrimonial secreta i també en l'experiència eròtica que ha confirmat el domini encara incomplet, ambdós representats per les mans:

—*Les tues mans han manifestat en mi que no ha res en ma persona que no t senta.*

Respòs Tirant:

—*Gran glòria és per a mi que les mies mans hajan usat de novell ofici* (TB, c. 281, 597, 24-27).

Així les coses el capítol 283 marca una brusca ruptura en la percepció cortesa que Tirant té de l'amor. Aquesta ruptura la provoca el joc d'espills o ficció de la pobra Vidua Reposada que, víctima d'una «enamorada fúria» tragicocòmica de clara empremta corellana, a fi de corroborar les infamants calúmnies que ha anat escampant contra el bon nom de Carmesina (c. 268) s'esforça a transformar la realitat creant teatralment el crim imaginari del qual l'havia acusat. Ara sabem que aquest curiós «entremès» enmiralla i reflecteix la traïdora i simbòlica «*nafra en les spatles*» (TB, c. 283, II, 601, 16) d'una desagradable experiència personal descrita per Joan Roís de Corella en la *Tragèdia de Caldesa*. En aquesta breu obreta autobiogràfica, el poeta-teòleg explica un cas de fortuna adversa: com arribant a casa de la seva amigueta va presenciar com aquella, després d'acomiar el parroquià amb el qual li havia fet el salt, tractava de calmar i dissimular amb l'aigua d'un pou (recordeu el refrigeri que pren Plaerdemavida durant el somni de les «bodes sordes»!, c. 163, I, 393, 35) la seva ardorosa passió, descrita amb un eufemisme que a hores d'ara ja ens resulta prou familiar:

*Ab la freda aygua assajà apartar de la sua afable cara la color e calor que en la no sangonosa mas plaent e delitosa batalla de Venus pres havia* (Ms, 728 UV, f. 38v).

Martorell reelabora l'episodi, utilitzant fins i tot, com bé ha demostrat C. Garriga (1991), manlleus literals. D'aquesta curiosa manera la tragèdia personal de Corella, al qual Fuster, (1995/3: 232) denomina «*el cornut més insigne de la literatura catalana*», passa a convertir-se en la tragèdia personal de Tirant. Resulta, doncs, que la crisi o ruptura del miratge amorós o prova de l'amant, episodi central d'un llibre farcit de textos corellans i destinat a ser llegit pels contemporanis de Corella, novel·la en una clau aleshores cal suposar que ben assequible a qualsevol lector ben informat, el «gran oprobi» patit pel teòleg i que aquest, com recorda Fuster, havia purgat mostrant públicament el cul en un *strip-tease* literari que degué ser la xerrameca dels valencians del seu temps! Caldrà algun dia plantejar-se seriosament les implicacions d'aquesta deliberada i no massa velada al·lusió.

En tot cas, una vegada més les protagonistes són les mans, primer les de Plaerdemavida vestida de Lauseta, el negre hortolà del palau, de nom tan poètic com evocador<sup>5</sup>:

*ell se acostà envers la princesa e asigué's al seu costat, e pres-li les mans e besà-les-hi. Aprés li posà les mans als pits e tocà-li les mamelles [...]. Aprés, ell se acostà e posà-li les mans dejús les faldes [...]. Tirant [...] véu com lo negre ortolà se'n portava per la mà a la princesa en una cambra que dins l'ort havia, a hon tenia la sua artelleria per a conrear l'ort (ibid., 602).*

i després les de la donzella anònima que, ensinistrada per la vídua, col·loca un drap de cap «*davall les faldes de la princesa*» «*bé amunt*» per insinuar que havien «*aconseguit tot aquell plaer e delit que entre enamorat se acostuma*» (c. 283, II, 602, 33-35 i c. 225, II, 627, 20-25).

Les massa evidents connotacions eròtiques d'aquesta escena lúdica s'estenen ací necessàriament a les només descriptives de l'innocent treball de Lauseta: «conrear l'ort» amb l'«artelleria» o atuells de l'ofici (veg. Boccaccio, III, I). Tot per a desesperació de Tirant que, «*axí adolorit com stava*» i després de haver presenciat «*com aquell tan indignament la havia tractada*» (c. 295, II, 627, 25) ha de patir, a més, l'inoportú assalt de la Vídua que: «*prestament fon despullada e vestí's una camisa perfumada, ab tots sos drets, com si hagués entrar en batalla*» (c. 285, II, 605, 72-78).

Unes posteriors lamentacions de l'heroi, escrites també en un tràgic registre corellà, deixen entendre de manera prou clara que a la vista aparent del joc d'espills el valent capità abriga ara la convicció que si Carmesina l'havia pregat de no consumir el setge amorós, fou per dissimular el seu execrable lligam carnal amb el moro i la conseqüent pèrdua de la virginitat:

*puix la princesa aquella nit que-m tingué enmig dels seus braços, a gran culpa sua e poc delit meu, volgué fer scusació ab paraules de pietat e ab làgremes als ulls, per ço que no conegués la sua gran culpa e major default (c. 295, II, 628, 20-23).*

Aquesta crisi amorosa col·loca Tirant a la vora de la mort (c. 291-295) i produeix un trencament de la narració característic de les velles novel·les bizantines, ruptura marcada per la tempesta fortunal que porta l'heroi, acompanyat de Plaerdemavida, a una experiència catàrtica de reconstrucció de la seva existència i demostració dels «seus mèrits precedents» per terres africanes (c. 295 ss). Quan en la pràctica sembla haver oblidat el seu passat grec, l'exdonzella de Carmesina esdevé l'agent d'una oportuna anagnòrisi que determina el retorn de l'heroi, el qual gira «*les banderes de Àfrica envers orient*» (c. 357, II, 742, 14). Precisament allò que permet que Tirant l'identifiqui com el que és i no com una mora fetillera, és la memòria d'aquella batalla amorosa de la qual ella havia estat testimoni i procuradora eficaç: «*E no est tu aquell príncep del*

5. Vegeu ara l'interessant suggeriment de J. M. Pujol (1955) que com indica ell mateix, naturalment no exclou la coneguda tesi de Rubiera (1993: 37), sobre l'origen àrab del nom de l'hortolà.

*linatge de Roqua Salada que entrist en batalla aquella placent nit [...] ab aquella sereníssima princessa, la bella Carmesina?»* (357, II, 741, 21). És, doncs, gràcies a Plaerdemavida que Tirant restableix el contacte amb el vell emperador i es reconcilia amb Carmesina, la qual tracta d'estimular el seu ràpid retorn amb el doble esquer de sempre: «*la corona de l'Imperi Grech, qui vostra s'espera, la virginitat mia, per vós desijada*» (c. 398, II, 788, 33-34).

I és de bell nou Plaerdemavida, ara reina de Fes, la que sense entrar en els detalls desagradables de la miserable farsa dels espills i de la insultant i massa fàcil credulitat de Tirant, guanya la confiança de Carmesina. Aquesta accepta finalment els seus consells com a bons: «*ara tinch notícia que en lo passat temps [...] me dàveu bons consells e yo no-ls conexia, per què d'ací avant yo vull star a consell e ordinació vostra*» (c. 433, II, 841, 3), i quan Tirant desembarca secretament, repeteix si més no a Plaerdemavida les mateixes paraules: «*car só ben cert que sempre me donàs bons consells, si yo los hagués sabuts prendre*».

Així les coses el *rendez-vous* que segueix té lloc en circumstàncies molt diferents i el resultat és força previsible, ja que Tirant ve a cobrar els seus drets de marit i «*la paga e satisfacció*» dels seus treballs. Plaerdemavida es mostra fidel a la seva filosofia de la vida quan atreu Carmesina a la seva cambra amb una excusa intel·ligent, despatxa les donzelles amb el pretext de «*dir una poca de oració*»(!) i aconsella Tirant poc abans del decisiu retrobament dels enamorats que passi a l'acció. Al repetit eufemisme de la batalla hi afegeix una referència més específica a una modalitat característica de torneig celebrat en un espai especialment bastit per a justes d'entreteniment, però també de combats a mort entre enemics declarats o infidels, substituint ara l'espasa «*arma blanca, composta d'una làmina estreta de metal tallant per les dues bandes, de tres a cinc palms de llargada, acabada en punta per un cap*» (DCVB) que nafra si és emprada amb el tall o la punta, però inofensiva si hom colpeja amb la fulla de pla<sup>6</sup>, o la llança, «*arma consistent en una peça de ferro aguda i tallant, posada a l'extrem d'una perxe més o menys llarga*» (DCVB), pels esperons, instrument metàl·lic «*compost d'una punxa o una rodeta amb algunes punxes, que es porta a la part posterior de la bota de cavalcar i serveix per a ferir el ventre de la cavalcadura i estimular-la a caminar*» (DCVB)<sup>7</sup>:

—*Ara, donchs [...] veurem què sabreu fer, que l'esperiment se'n veurà, que en liça de camp clos teniu de entrar e no us tindrè per cavaller si donchs no us veig vencedor de la delitosa batalla [...] anau-vos a posar al costat de aquella qui us ama més que a la sua vida. E feriu fort dels sperons, car axi-s pertany de cavaller, tota pietat apart posada* (c. 434, II, 842, 33-35).

6. D'ací el divertit comentari que fa l'emperadriu al vell emperador al·lusiu a la seva impotència: «—*Y vós, en beneyt, per a què voleu altra muller? Per dar-li splaniçades e no stocades? Guardau que jamés morí dona ni donzella de joch d'esplaniçades*» (c. 220, II, 486, 7-9). La relació entre aquesta arma i el sexe masculí deu venir de molt lluny. Basta recordar la relació etimològica entre beina i el cultisme vagina.

7. Naturalment útil en una situació com la descrita per Carmesina: «*cavaller vos mostrareu damunt la abandonada donzella?*» (c. 436, 13-14), on cavalcar expressa metonímicament la posició més freqüent en el joc amorós i/o una implícita superioritat masculina que es presta a jocs de paraules com «*sobira e vos sotrayna*» de la famosa pastorella de Marcabré, «*L'Autrier jost una sebissa*» VII (Riquer, I, 178-179).

Com hem tractat de mostrar, el c. 436 és, doncs, la culminació d'un llarguíssim i penós itinerari amb escaramusses que preparen i anticipen aquest combat definitiu. En realitat, bona part de la novel·la —i el mateix nom de Carmesina— troba la seva justificació en aquesta victòria amorosa que acaba, com era de preveure, per escampament dels «carmesins strados» de la princesa, que ret les armes i experimenta la petita mort d'amor, ja que el cavaller no escolta aquesta vegada les pregàries de l'estimada i no s'està de fer servir les seves armes ofensives amb la crueltat que el cas requereix. Plaerdemavida té bona cura de rebatre i d'atenuar davant el lector les queixes de Carmesina: «**no deuen tallar les armes de amor, no han de rompre, no deu nafrar la enamorada lança**» (c. 436, 17-18), portant l'episodi a un nivell de planera naturalitat benhumorada quan li diu:

—*Ay, na beneyta! Com sabeu fer lo piadós, que **armes de cavaller no fan mal a donzella!** E Déu me lexe **morir a tan dolça mort com vós fengiu que éreu morta!** Lo mal que-m direu me vinga si no sou guarida al matí (c. 437, II, 846, 21-22).*

El lector ha de recordar ací la burla de Plaerdemavida a la porta de la cambra nupcial de Stephania i el que diu allà mateix sobre les paraules fictes de les donzelles que es troben en semblants circumstàncies, especialment sobre l'exegesi que cal fer de la interjecció «*Ay!*», la més freqüentment reiterada per Carmesina en el c. 436, que correspon al *Heu michi* de Galathea (B, v 685) i als «*Ay! lassa, mal anch suy nascuda*» [...] *Ay na lassa, yo què faré?* del *Facet* (vv. 1289 i 1294):

—*Na nóvia, ¿com stau vós que no cridau ni dieu res? **Par-me que ja us és passada la dolor y la major pressa de la batalla. Dolor que-t vinga als talons! No pots hun poch cridar aquell saborós ay? Gran delit és com se hou dir a les donzelles. Senyal és, com tu calles, que ja t'as enviat lo pinyol.** (c. 220, II, 485, 11-15).*

I també hauria de rellegir sencer el divertit diagnòsticparòdia amb què Plaerdemavida fa burla alhora dels nombrosos tractats mèdics sobre l'*amor hæreos* i de les piadoses mentides de Stephania que, «*tota plena de lexau-me star*» després d'una experiència semblant a la de la princesa («*Stephania stés los seus braços abandonant-se e retent les armes*», c. 162, II, 394, 2-3), raona que l'aire del riu li ha fet mal<sup>8</sup>. Plaerdemavida anomena «*mal de caure*» aquesta malaltia característica de les dones, «*que no ve sinó una vegada en vida, e per bé que sia mal incurable, no és mortal*» (c. 162, I, 391, 54-20). Tot plegat, aquestes bromes actuen com un potent corrosiu del possible patetisme del text, que esdevé així una peça retòrica més, buida de dramatismes. Carmesina

8. Beltrán en aquest mateix volum tracta d'argumentar el possible sentit eròtic del «mal de costat» que agafà Tirant passejant a la vora d'un riu i causa la mort de l'heroi (c. 467, II, 892), però no acabo de veure que el context concret justifiqui aquestà interpretació en el cas específic d'un Tirant aleshores apartat de Carmesina. El text no sembla donar peu a considerar-lo ni un Don Joan ni un cràpula.

mateixa perdona la «*dolça fellonia*» o «*dolça ofensa*», i si abans es declarava «*vençuda de vostra benvolença*»<sup>9</sup>, ara es proclama captiva del seu conqueridor:

*ab condició tal que no-m sia tarda la vostra tornada, car viure sens vós me és impossible, que ara sé què és amor; que de primer no u sabia. E puix a força d'armes me haveu feta cativa, no-m denegeu lo socors, car ma vida, ma llibertat e la mia persona d'ací avant no tinch per mia, puix, havent-la perduda, de vós la he cobrada* (c. 438, 25-30).

De manera que toma a repetir la batalla (c. 445, II, 855 29-33), aquest cop sense planys ni queixes i, queda així definitivament provada la valentia del seu cavaller, aviat confirmat per l'emperador en la successió de l'imperi i oficialment esposat amb Carmesina per decisió del seu pare (c. 452). L'equilibri temàtic entre la batalla delitosa i possessió de la corona imperial / guerra amb el turc sembla establert de manera definitiva, fins que un posterior assalt de la fortuna no vingui a demostrar el tràgic relativisme de la condició humana:

*E la reyna, après que-ls hagué posats dins la liça, concordés de la delitosa batalla, se n'anà a dormir, confiant que-s concordarien, que jamés la batalla no vendria a fi.*

*Tirant no dormí en tota aquella nit, com a cavaller valerós, car contemplar-se deu que qui és valerós en lo camp deu ésser valerós en lo lit.*

Tot plegat, podem dir que Martorell fa un ús més aviat escàs i controlat dels eufemismes de tema militar. Sembla haver copiat de Joan Roís de Corella el tema de la «*més placent que perillosa batalla*» o «*batalla delitosa*» assumint també el de la pugna entre l'audàcia apassionada i la vergonya, característic de l'obra de tema clàssic d'aquest autor i de les *Històries Troianes*. D'altra banda, a través del paper de Plaerdemavida relaciona paròdicament aquest important tema amb la *lites* o contesa narrada en el famós episodi de Pamphilus i Galathea (B), prou conegut en les escoles medievals i també amb el *Facet* (C), on les mans esdevenen les armes essencials en l'ús o abús de la força baronívola. L'ús d'una citació bíblica presa de la litúrgia de les hores canòniques: «*Manus habent*», ens porta de ple a un registre satíric amplament utilitzat arreu

9. «*No vullau vençre la qu'és vençuda*» (c. 436, II, 845, 12), recorda bastant el concepte que expressa Jordi de Sant Jordi: «*Amors, Amors no vey c'ajats fet tan / de vençre hom vençuts que vos se renda*» (VIII, 45-46, RIQUERBADIA, 1984: 112). Convé contrastar aquesta i semblants escenes de seducció amb el poema de Francesc de la Via «*No fonc donat tal joi en tot lo segle*», que és una de les composicions més grolleres que conec, sembla que escrita com a burla del registre de l'anomenat «*amor cortès*». La descripció plena d'eufemismes sexuals culmina amb aquests versots que no necessiten comentari de cap classe, i que en tot cas serveixen, com a contrast, per a provar la relativa finesa de la descripció que fa Martorell d'una situació semblant: *E no us pensets pas duràs llonga estona / Per mig del cors li mis un gran palm d'asta, / trencant los tels de sa virginal claustra, / e leis dix: «Ai, ai, ai, que ara sui morta: que el cor me fall e l'arma em des-empara». / E dins mon queix me mes un tros de llengua, / girant los ulls ab graciós donari / si que eu pensí fos finida sa vida. / / E cuidant vós que ella fos esvaïda / quant senti els colps de les puntes ferides? / No us ho pensets: ans començà rebatre / los colps amunt en manera solemne. / E:z paucs trets leis donà aigua al ferr»* etc. (CASTELLET-MOLAS, 1979: 52).

d'Europa en un tipus de narració on el clergat té un paper més aviat poc edificant i hom centra l'atenció en la crisi de les vàlues morals. Aquest caràcter paròdic sembla evident tant si és vàlida la lectura que oferim del text bíblic com si no.

En tot cas els eufemismes concrets de caràcter militar són més aviat escassos (*armes ofensives i defensives, artilleria, castell, cavalcar, espasa, fer pau, esperons, llança, lliça de camp clos o amb infidels, triümf, victòria*), i els trobem concentrats entorn d'uns episodis força puntuals, que com hem tractat de mostrar, responen a una evolució *in crescendo* d'un tema fonamental per a copsar el sentit global de l'obra, presentat en forma d'assalts o successius «rings» episòdics dispersos al llarg del llibre i destinats a vèncer progressivament el castell clos de la virginitat de Carmesina.

La batalla definitiva és, precisament, la descrita amb una tècnica calcada del *Pamphilus*, en el capítol que més ha centrat la nostra atenció (A), quan de fet Carmesina ja és l'esposa legal de Tirant. Ja hem assenyalat més amunt que l'episodi de Lauseta connecta clarament amb la història real de Joan Roís de Corella. Ens hem potser de demanar si aquesta dimensió personal i actual no ens obliga també a considerar la possible intencionalitat de les escenes de seducció.

Com és sabut, Martorell va moure cel i terra acabant d'exhaurir el patrimoni familiar per anar a Anglaterra a defensar l'honor de la seva germana Damiata, segons ell seduïda amb paraula de matrimoni. ¿Hem de suposar que el cinisme de Martorell arriba a l'extrem de burlar-se alhora de les banyes del seu compatriota Joan Roís de Corella i de la caiguda del reducte simbòlic de la virginitat de la seva germana? Una lectura del tot paròdica del text, com la preconitzada per Schönberger (1991) i d'altres ens forçaria gairebé a arribar a aquesta conclusió, sembla que exagerada.

Malgrat l'evident presència d'una doble visió contrastada i d'un humor corrosiu que es carrega de soca-rel els principis tradicionals, el cas és que en els episodis de seducció que trobem en la novel·la hi ha un atenuant o justificació moral: la de consumir-se sota una promesa que aleshores tenia força de vincle sacramental. En realitat el castell de Carmesina només capitula al final de la novel·la després d'una llarga i penosa contesa, sota pacte solemne de matrimoni i gràcies a la traïció de Plaerdemavida i l'ús d'armes superiors.

### 3. A MANERA D'APÈNDIX. NOTES PER A UNA CONTEXTUALITZACIÓ DEL TEMA

D'altra banda l'ús episòdic fragmentari i parsimoniós dels eufemismes de tipus militar o cavalleresc té artísticament sentit. Forma part d'una estratègia narrativa força econòmica i ben estructurada que respon, com el ritual del bes ben estudiat per Cacho-Bleuca (1993), a una evolució *in crescendo* al llarg de les diverses etapes de la trajectòria de l'heroi, més o menys centrat en el seu objectiu bifront: honor / amor, imperi / Carmesina. Crec que en cap manera es pot considerar abús o pornogràfic, sinó molt adequat a la situació descrita i a l'esperit dels personatges.



Això resulta encara molt més que evident si hom passa revista i té presents alguns textos de tipus narratiu ben significatius de l'època, on, com ja fa temps remarcava Italo Siciliano (186 ss), la paròdia revela un menyspreu totalment iconoclasta dels vells ideals cortesans i sí que predomina l'hagiografia de la verga, del rot, del pet i sobretot de l'ejaculació. Tot i que és possible detectar una certa càrrega d'esperit boccaccià en l'obra de Martorell (Hauf, 1994), l'escriptor valencià, com ja va insinuar molt bé Riquer (1990: 223-237), no es deté ni s'adelita en la titil·lació eròtica ni en la vulgar grolleria derivada dels *fabliaux* força abundant en les narracions de l'època. Deixant de banda d'altres exemples prou coneguts que hom pot espigolar fàcilment en els cançoners castellans, i les mostres certament antològiques que hom podria extreure de l'Aretí, només oferiré ací, per a facilitar una possible comparació, unes citacions il·lustratives dels eufemismes militars més freqüents en la narrativa romànica del moment, que he seleccionat entre els materials de l'àmbit italià i francès que tenia més avinents, com ara el *Novellino* de Masuccio Salernitano, *Il Pecorone*, *Les cent nouvelles nouvelles*, i les *Facetiæ* del Poggio, indicant la pàgina de les edicions que s'especifiquen en la bibliografia. A fi de no allargar-me massa, només en alguns casos més curiosos facilito al lector la comprensió del context global de la situació que s'hi descriu.

## 1 LA BATALLA AMOROSA

### BATALLA, COMBAT, ESCARAMUSSA, FER ARMES

- 1 *e rimasero d'accordo che Pino le donasse ducento ducati per la dota della sua figluola, e lui cogliesse il primo la fiore dela sua verginità; e conclusero nella prossima venente notte essere l'amorosa battaglia consumata [...] (339) [...] la donna fatta la fante in un'altra camera occultare, e lei a letto postasi, il proprio figluolo a l'amorosa battaglia con sfrenato desiderio aspettava [...]. Il giovane ancora che in sì fatte notturne battaglie mai esercitato si fosse (340).*
- 2 *le andò per lo capo seguire il consiglio di alcune done, le quali non possendone a le bataglie d'amore resistere mandano a richieder li giovani da lori amati a l'amoroso duello [...] le occorse con uno strano e astuto modo lo indurre a cogliere li primi frutti del suo non coltivato giardino (387).*
- 3 *per mutare pasto [...] l'avea du bataggli dimandata (439) e intratasene in letto con piacere aspettava il marito a la disiata bataglia [...]. Ed essendosi a l'aspettata battaglia preparato deliberò, dopo che nell altrui terreno non avea possuto solcare, volere nel suo medesimo il seme spargere, [...] gliene donò una picchiata de le bone (441).*
- 4 *il molinaro che con la moglie credea essere, ancora che più bisogno di dormire che vaghezza di scaramozzare avesse, pur sentendosi e mordere e scherzare, forzato a lavorare, da una in su diede acqua al suo molino (441-442).*
- 5 *Tantdiz que monseigneur aux sarrazins fait guerre, l'esquier a madame combat (110).*

## 2 LES ARMES

a **La ballesta:** Una de les parts més destacades d'aquesta arma és el pal central o «arbrer». El ballester descarrega l'arma tensa o «parada», i la «ballestada» és el llançament de la fletxa o projectil en el «blanc».

- 1 *e fatto levare in piedi il prete che per sorte allora avea discaricata la balestra e fatti di molti belli tratti al bersaglio* (172).
- 2 (Durant la confessió un toscà té vergonya de dir que havia forçat la germana i fa servir un eufemisme militar.) [...] *primum petens an Tusce loqui nosset. Annuente illo, inter cætera delicta dixit, se, cum esset in cubiculo solus cum sorore, ten-sa balista sagittasse illam. Tum confessor: «O scelus!» inquit, «numquid sororem occidisti? —Minime,» respondit ille, «sed tu non intelligis sermonem Tuscum [...] non dico, inquit «me sororem vulnerasse, sed sagittam tensa balista emis-sisse»* (Finalment el capellà que l'obliga a parlar planerament li diu burlant-se: «*ara si que parles toscà amb un toscà*», POGGIO, CCXXXIX, II, 175-176).

b **Espasa;** ¡bran (tipus d'espasa que calia empunyar amb les dues mans); **estoc.**  
¡Com és sabut, moltes de les espases dels herois medievals tenien noms i fins i tot portaven relíquies. Per això hom podia jugar amb l'efecte còmic (3.2.b.2) del clergue que atorga una denominació salvífica al seu membre viril.

- 1 *La donna che fra questo mezzo avea visto il brando e contemplato* (253).
- 2 *mostrerò como un ribaldo prete, oltre il cantare del gaudeamus [...] e altra enormità, chiamava a la sua spada nel suo corso salvum me fac, e anche trans-formado il nome al suo naturale dicea voler ponere il Papa a Roma e cavare il Turco da Constantinopoli* (160-161).

c **Llança/escut:** Un joc conceptual basat en l'analogia amb les incidències de les justes o torneigs, relaciona el rompre la llança amb la consumació de l'acte sexual i la repetició d'aquest mateix, i el perdre la llança amb la frustració de l'acte no ben consumat. L'escut, o broquer, com el blanc, serà el sexe femení. Hom introdueix d'altres denotacions eròtiques burlesques, com ara en el cas de la donzella inexperta que provoca un petit incident legal quan es queixa de les extraordinàries dimensions de l'arma (*vid.* 3.2. c. 2-4), o el cas contrari de la monja molt exigent que no accepta d'entrar en combat sense abans passar revista a l'armament (3.2. c.5); així com referències complementàries a la lliça, com ara la barrera, o al tipus de batalla: escaramussa, etc.

- 1 *e così con difficoltà non piccola, anchora che più volte avesse la lancia perduta, formò la prima e l'ultima carriera* (355).
- 2 *il, qui n'avoit que son pourpoint en son dos, le rue jus et monte sur le lit, et se joint au plus près de sa dame, la lance ou poing, et luy present la bataille. A l'approcher de la barriere ou l'escaramouche se devoit faire, la dame prend et empoigne ceste lance droicte comme ung cornet de vachier; et tantost qu'elle la sent aussi dure et de grosseur tres bonne, s'escrye, disant que son escut n'estoit assez puissant pour recevoir les horions de si gros fust.*

- 3 *La fille confessa tout, et dist ouvertement en jugement que pource qu'elle avoit trouvée la lance de son champion si grosse, ne luy avoit osé bailler l'escu, doubtant qui'il ne la tuast.*
- 4 L'afer conclou quan el jutge: «ordonna par arrest que les deux mariez yroient coucher ensemble, enjoignant a la mariée qu'ell empoignast baudement le boudon joustouer e les mist ou lieu ou il estoit ordonné [...]; mettez la lance ou lieu ou elle doit estre. —Je suis au for contente, dist la filie, mais si elle devoit y pourrir, je ne l'en retireray ja» (500-501).
- 5 Una monja demana al frare que la pretén, de trucar de nit a la seva porta: «*Toutesfoiz, dit ell, vous n'y entrerez pas que je ne sache a la verité quelz oustils vous portez*<sup>10</sup>, et si je m'en saroie aider ou non». El pobre home, acomplexat, demana ajuda a un companyó especialment ben dotat tot explicant-li el seu problema vital: «*mais qu'elle sente et sache premier de quelles lances il voudra joster encontre son escu. Or est il ainsi, dit il, que je suis mal fourny de grosse lance telle que j'espere et voy bien qu'el desire d'estre rencontrée*». El company caritatiu decideix de «presentar armes» en lloc del seu amic, a fi que aquest pugui entrar en la cel·la de la monja: «*Je sçay qu'elle voudra, moy la venu, sentir et taster la lance dont j'entens fournir mes armes; [...] et vous mettez en ma place, et vostre gros bordon ou poing luy mettez*» Arribada l'hora la monja passa l'oportuna inspecció de l'armament: «—*ma foy, dit elle, vous ne serez pas en mon livre enregistré n'escript, que premier ne passez a monstre, et que je ne sache quel harnois vous portez*». El desenllaç no es fa esperar ja que la religiosa no es deixa enganyar i identifica tot d'una el vertader propietari de l'arma, que gaudia de gran predicament en el convent: «*c'est le bordon de frere Conrard. Il n'y a nonnain ceans qui bien ne le cognoisse*<sup>11</sup>».
- 6 *Et, en parlant, la pucelle dit à Jehan de Paris: «Sire, vous avez amené une moult belle armée, la mieux en point que jamais l'on veit en ces contrées. —M'amyé, dit Jehan de Paris, je l'ay faict pour l'amour de vous. —Et comment, dist la pucelle en rougissant, pour l'amour de moy? — Je le vous diray, respondit-il. J'ay ouy dire que l'on vous devoit demain combatre, et pour ce je vous viens offrir que, se vous avez point à faire de mes gens d'armes, qui ont bonnes lances et roides, que les aurez pour vous secourir. De ce mot fut moult gran le bruit par la salle de rire, car tous escoutoient diligemment. —Sire, dit la pucelle toute honteuse, je vous mercie de vostre office, car il n'y fault pas si grande assemblée.*

10. *oustils*, té el mateix sentit que l'«artelleria» o atuells o eines de treball, en castellà «artejo», dels quals hem parlat més amunt referint-nos l'hortolà Lauseta i guarda relació amb tot un camp semàntic, el del «Laborare» o «llaurar o conrear», molt fructífer com a font d'eufemismes sexuals (vid. 3.1.1, 2-3 i 4).

11. El lector curiós ja haurà detectat la coincidència entre aquest tema de «novellino» o de «nouvelle» i l'escabrosa escena d'exhibicionisme clerical que narra Francesc de la Via en el *Llibre de Fra Bernat* (PACHECO, 1983: 289). Aquest fraràs del monestir de «Sant Belluget / davall Empeny» (258) i visitant del monestir «d'Avall Jau» (261), expressa així el seu amor per la monja: «—*Qui li pogués batre / lo seu broquer!*» (268). En realitat serà el narrador qui acaba disfrutant d'aquest privilegi: «*E jo li vaig tantost saltar / sus lo paner, / contornant-li lo seu broquer / Ab gran estocs*» (297). Ja ens hem referit més amunt a un dominicà florentí no debades anomenat *frate Bellasta*, seductor de monna Merdina, protagonista d'un *novellino* de *Il Novelliere* de Giovanni Sercambi, I, 208 ss.

—*Sainct Jehan, dist-il, il est vray, car ce sera corps à corps en champ de bataille étroit.*

*Jamais vous ne vistes tant rire comme les seigneurs et dames rirent des question qu'il luy faisoit* (Jehan de Paris, 104-105, citat per Italo-Siciliano: 181-182).

- 7 Tres mercaders pelegrins per fer penitència dormen separats de llurs mullers i tres frares menors aprofiten l'avinentesa. Quan les dones, pensant que els marits no havien mantingut el vot, reporten que: *L'ung avoit rompu trois lances, l'autre quatre, l'autre six* (els marits s'adonen de l'engany i veient que) *ces ribaulx moyenes on fait merveilles d'armes* (dissimulen i fan veure que els valents cavallers han estat ells, 203).
- 8 *Il rompit une seul lance, mais elle le laissa faire sans dire une seul mot* (250).
- 9 *se despoillerent et entrèrent tous deux ou lit, car ilz firent armes en sacrifiant au dieu d'Amours et rompirent pluseurs lances* (391).

#### d Cavalcar (sense sella)- cavalcadura / esperons (milles / camí)

- 1 *lui ne è tanto scarso che non solamente non constiria che alcuno la cavalcasse, ma che appena se non apresso di lui se vedesse—. Lisetta che discretissima era, avendo ottimamente compreso di quale cavalla ragionato li avea [...]. [...] trovata la cavalla in ordine, acconciatesi con poche parole a suo modo le staffe, e di sopra montatovi, le donè una stretta sì fiera che a non partirle gli speroni dai fianchi si trovò avere de bone due miglia e mezzo e in brevissimo spazio il suo camino avvantaggiato, e se la bestia dentro il corso per lo ratto correre di sotto non gl'inciampava, facilmente come già proposto avea averebbe il terzo miglio aforrito; e tal che gli effetti da le parole non descressero ad ogni miglio la biada le avvantaggiava. Onde con grandissimo piacere tutto quel giorno cavalcando, senza saper la sera il numero de soe fatte miglia, in cominciato camino continuarono [...] finalmente [...] la cavalla quasi stracca, ma non satia al suo stabulo lassoe* (204).
- 2 *La vecchia mora [...] vedendoli a la scapestrata fare un nuovo ballo di personaggio, e talvolta la donna cavalcare sopra il rospo alla gianneta* (375-376).

### 3 CIUTAT / FORTALESA / SETGE / ASSALT, PARLAMENTAR / RENDICIÓ/ ENTRADA DEL VENCEDOR EN LA PLAÇA OCUPADA

- 1 *Monseigneur [...] sans plus paroles luy baille ung fier assault, et tant fist en pou d'heure qu'il avoit la place emporté s'il n'eust esté content de parlementer [...]. Monseigneur, j'ayme mieulx vous rendre ma place par amours que par force; donnez fin, s'il vous plaist, aux durs assaulx que me livrez* (117-118).
- 2 El caràcter burlesc d'aquesta història rau en la descripció paròdica de la fortalesa, ja que després resulta que la suposada donzella-castell dona a llum un fill la mateixa nit de noces!: *il [...] la suyvit et se coucha au plus près d'elle. Et sans delay bailla l'assault incontinent a sa forteresse, et tellement qu'en peu d'heure, a quelque meschef que ce fust, il entra ens et la gaigna. Mais vous devez entendre qu'il ne fist pas ceste conquiste sans faire foison d'armes qui longues seroient a raconpter. Car ainçois qu'il venist au donjon du chastel, force luy fut de gaigner et emporter voulervars, bailles, et aultres plusiurs fors dont la place estoit bien garnye, comme celle qui jamais n'avoit esté prinse [...]. Quand il fut maistre de la place, il rompit seulement une lance, et lors cessat l'assault* (197).

- 3 *On ne vous peut avoir sans siege, or pensez bien de vous defendre car vous estes venue a la bataille* (256).
- 4 —*Madonna [...] prima che di qui ci partiamo io vo'mettere il soldano in Babillonia—aveano costoro tra loro ordinato, quando voleano fare quel fatto, di dire: «Metti il soldano in Babillonia». E però il frate allora volendo sasiare il suo apetito disse volere mettere il soldano in Babillonia* Sercambi, XXXIII, 11, p. 210).
- 5 *e senza alcuna onestà o ritegno non solo a basare la cominciò, nitrendo forte come cavallo di bataglia: ed avendo già l'arco teso diceva per ogni modo volere ponere lo Papa a Roma [...] Maestro Marco [...] ripigliò la possessione de la già perduta preda: e come che el Papa senza suoni a Roma non aveva compito l'entrare, con piacevoli balli posero il Turco a Costantinopoli* (166-167).

Com podem veure l'ús que dels eufemismes militars en els textos suara esmentats és molt més contundent, agosarat i/o imaginatiu que no el que en fa l'autor del *Tirant*. I resulta divertit constatar com hom arriba a adaptar al tipus d'eufemisme militar estudiat ací, un fet aleshores de candent actualitat com l'entrada del gran turc a Constantinoble! Alguns dels exemples esmentats més amunt (veg. 3.2.b.2 i 3.3.4) permeten resseguir el procés analògic on pren fonament l'expressió: de la mateixa manera que era normal que el papa entrara i sortira de Roma, o el soldà de Babilònia, va arribar a ser-ho que el gran turc entrara en Constantinoble. La tràgica caiguda de la bella capital de l'imperi romà d'Orient, que Martorell volia potser exorcitzar en el seu llibre, acabà, com és obvi, sent plenament assimilada com un fet inevitable i quotidià, brindant una nota colorista de renovellada actualitat al vellíssim i sempre actualitzat repertori d'eufemismes bèl·lics creats per l'enjogassada imaginació popular.

#### BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALONSO, Dámaso (1961): «*Tirant lo Blanc*, novela moderna», dins *Primavera temprana de la Literatura Europea*, Guadarrama, Madrid, pp. 203-253.
- ALLAN, Keith i BURRIDGE, Kate (1991): *Euphemism & Dysphemism. Language used as Shield and Weapon*, Nova York-Oxford.
- ANÓNIM (1977): *Pamphilvs, De Amore: Pánfilo o El arte de amar*, ed. y trad. de Lissardo Rubio y T. González Rolán, Erasmo, textos bilingües, Bosch, Barcelona.
- ARETINO, Pietro, *Sei Giornate. Ragionamiento della Nanna e della Antonia (1534). Dialogo nel quale la Nanna insegna a la Pippa (1536)*, ed. Giovanni Aquilecchia, Gius. Laterza & Figli, Bari.
- BELTRÁN, Rafael (1990): «Las 'Bodas sordas' en *Tirant lo Blanc* y *La Celestina*», *RFE*, 70, pp. 91-117.
- (1988): «Paralelismos en los enamoramientos de Calisto y Tirant lo Blanc: Los primeros síntomas del 'Mal del amar' », *Celestinesca*, 12, pp. 233-254.

- (1977): «La muerte de Tirant: elementos para una autopsia», dins Jean Marie BARBERÀ, *Actes del col·loqui internacional Tirant lo Blanc. Estudis crítics sobre Tirant lo Blanc i el seu context*, PAM, pp. 75-93.
- BOCCACCIO, Giovanni: *Decamerón*, ed. Elena Ceva Valia, «Biblioteca Universale», Rizzoli, Milà.
- BRACCIOLINI, Poggio (1879): *The facetiæ or Jocose Tales of Poggio*, 2 vols., Liseux, París.
- CABRÉ, Teresa (1994): *Lexicografia catalana*, Universitat de València, 2 vols., València.
- CACHO BLECUA, José Manuel (1993): «El beso en el *Tirant lo Blanch*», dins José Romera, Antonio Lorente y Ana Ma. Freire (eds.), *Ex Libris. Homenaje al profesor José Fradejas Lebrero*, UNED, Madrid, pp. 39-57.
- Carmina Burana: Cantos de Goliardo* (1978) ed. de Carlos Yarza (Francisco Rico), Barcelona-Caracas-Mèxic.
- CERVERÍ DE GIRONA: *vid.* RIQUER (1975).
- DI GIROLAMO, Costanzo-SIVIERO (1991): Donatella, «L'amere nel *Tirant lo Blanc*», *Belfagor*, 46, pp. 275-295.
- ENRIGHT, Dermis Joseph, ed. (1985): *The Uses of Euphemism*, Oxford University Press, Oxford-Nova York.
- EPSTEIN, Joseph (1985): «Sex and Euphemism», dins ENRIGHT, D. J., *The Uses of Euphemism*, pp. 56-71.
- Facet. Facetus*, *vid.* MOREL-FATIO
- FRANCESC DE LA VIA: *Llibre de Fra Bernat*», dins *Blandín de Cornualla i altres narracions en vers dels segles XIV i XV*, ed. Arseni PACHECO, LMOLC 96, Ed. 62 i la Caixa, Barcelona, 1983, pp. 256-302.
- «No fonc donat tal joi en tot lo segle», dins J. M. CASTELLET i J. MOLAS, ed., *Antologia general de la poesia catalana*, «MOLC», 23, Ed. 62 i la Caixa, Barcelona 1979, pp. 51-52.
- FRAZER, Sir Anthony (1923): *Folklore in the Old Testament*, Mc Millan, Nova York-Oxford.
- (1932): *The Gouldeu Bough*, Mc Millan, Londres.
- FUSTER, Joan (1995): *Misògins i enamorats*, pròleg i propostes didàctiques d'Albert Hauf, Biblioteca Joan Fuster, Edicions Bromera, Alzira.
- FUSTER, Joan (1991/3): *Obres Completes*, 7 vols., I: *Llengua, Literatura, Història*, Clàssics Catalans del Segle XX, Edicions 62, Barcelona.
- GARRIGA, C. (1991): «Caldesa i Carmesina: Roís de Corella plagiat en el *Tirant lo blanc*», *Miscel·lània Jordi Carbonell*, 2, Abadia de Montserrat i ELLC, 23, pp. 17-27.
- GRILLI, Giuseppe (1992 i 1994): «Vita, Amore, morte. I Doveri oltre i Piacere nel *Tirant lo Blanc*», *Rassegna Iberistica*, 42, pp. 25-38, ara dins *Dal Tirant al Quijote*, Biblioteca de Filologia Romanza 36, Adriatica, Bari, pp. 163-190.
- GUI DE COLUMPNES (1916): *Històries Troyanes, traduïdes al català en el XIVèu segle per en Jacme Conesa*, ed. Miquel y Planas, Barcelona.



- GUIDO DE COLUMNIS (1970): *Hystoria Destructionis Troie*, ed. E.N. Griffin, Nova York.
- GUIRAUD, Pierre (1993/4): *Dictionnaire érotique*, Grande Bibliothèque Payot, París.
- HAUF I VALLS, Albert-Guillem (1972): «Les transformacions», dins *Studies of the Spanish and Portuguese Ballad*, ed. de N.D. Shergold, Tamesis Books i University of Wales Press, Londres, pp. 25-51.
- (1993): «*Tirant lo Blanc*: Algunes qüestions que planteja la connexió corelliana», dins *Actes del novè col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes. Alacant-Elx, 9-14 de setembre de 1991*, dins Rafael Alemany, Antoni Ferrando i Lluís B. Meseguer (eds.), II, pp. 69-116.
- (1994): «*La dama de Rodes*: Tècnica i «energia boccacciana» en un novel·lino del *Tirant lo Blanc*», dins *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*, VIII, ed. Antoni Ferrando i Albert-G. Hauf, Abadia de Montserrat, pp. 79-118.
- (1995): «La seducció en el *Tirant lo Blanc*», dins *Seminari sobre la Seducció*, ed. Elena Real, València, Universitat, pp. 119-144.
- JANER I MANILA, Gabriel (1980/2): *Sexe i cultura a Mallorca. El cançoner*, Moll, Palma de Mallorca.
- JORDI DE SANT JORDI (1984): *Les poesies*, ed. de Martí de Riquer i Lola Badia, Tres i Quatre, València.
- Les Cent Nouvelles Nouvelles* (1996): ed. crítica de Franklin P. Sweetser, «Textes Littéraires français», Droz, Ginebra.
- MARTORELL, Joanot (1992/2): *Tirant lo Blanch*, ed. Albert Hauf i Vicent Escartí, Clàssics valencians, Conselleria de Cultura, València.
- MASUCCIO SALERNITANO (1990): *Il Novellino*, ed. Salvatore S. Nigro, «I Classici della Bur», Rizzoli, Milà.
- MIRALLES, Carles (1991): «Raons de Mirra en boca de Carmesina (Encara un altre plagi de Rois de Corella en el *Tirant lo Blanc*)», *Miscel·lània Jordi Carbonell*, II, *ELLC*, 23, Montserrat, pp. 5-16.
- (1980 i 1986-1987): «'Mes no les obres'. Remarques sobre la narració i la concepció de l'amor en el *Tirant lo Blanc*», dins *Miscel·lània Aramon i Serra*, II, Curial, Barcelona i *EUC*, 24, 345-pp. 413. També dins *Eulàlia. Estudis i notes de literatura catalana*, Edicions del Mall, Barcelona, pp. 36-60.
- MOREL-FATIO, A. (1886): «Mélanges de Littérature Catalane. III. Le Livre de Courtoisie», *Romania*, 15, pp. 192-235.
- PAGÈS, Amédée (1936): *La Poesie Française en Catalogne du XII<sup>e</sup> siècle a la fin du XV<sup>e</sup>*, Tolosa-París.
- PARTRIDGE, Eric (1968/3): *Shakespeare's Bawdy*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- PILLET Alfred, i CARSTENS, Henry (1933/1968): *Bibliographie der Troubadours*, Max Niemeyer, Halle, Reprint, Nova York.
- PUJOL, Josep Maria (1955): «'Jo viu lo Ray ab la nobla Leusetà'. Ressons d'una razo a la literatura catalana del segle XV», *A Sol post*, 5, pp. 225-231.



- PIERCE, Frank (1962): «The role of Sex in the *Tirant lo Blanc*», *ER*, 10, pp. 291-300.
- RENEDO, Xavier (1992): «Quin mal és lo besar? (Literatura i moral al voltant de la quarta línia de l'amor)», *Caplletra*, 13, Tardor 1992/1994, pp. 99-116.
- RIQUER, Martin de (1975): *Los Trovadores*, 3 vols., Planeta, Barcelona, III.
- (1990): *Aproximació al Tirant lo Blanc*, Quaderns Crema Barcelona.
- (1992): *Tirant lo Blanch, Novela de Historia y de Ficción*, Sirmio, Barcelona.
- ROÍS DE CORELLA, Joan: *Obres*, Ms 728 de la Universitat de València.
- RUBIERA, María Jesús (1993): *Tirant contra el Islam*, Saitana, Altea.
- SCHÖNBERGER, Axel (1991): «*Tirant lo Blanc* (1490) und *Curial e Güelfa* (ca. 1450): Formen ritterlicher Liebe im späten katalanischen Mittelalter», *ZfK / REC* 4, pp. 174-248.
- SERCAMBI, Giovanni (s.d.): *Il Novelliere*, I, ed. Luciano Rossi, Salerno Editrice, Roma, I.
- SICILIANO, Italo (s.d.): *François Villon et les Thèmes Poétiques du Moyen Âge*, Nizet, París.
- SIR GIOVANI (1974): *Il Pecorone*, ed. Enzo Esposito, «Classici Italiani Minori I», Longo, Ravenna.
- VILA, Pau (1987): *Bocavulvari eròtic de la llengua catalana*, El Llamp, Barcelona
- VIVES, Luis (1947 / 1992): *Obras Completas*, trad. de Lorenzo Riber, 2 vols., Madrid.
- WITTLIN, Curt, (1986 i 1995): «Especulacions psicoanalítiques sobre la sexualitat en el *Tirant lo Blanc*», *L&L*, 1, pp. 31-48. També dins *De la traducció literal a la creació literària*, Abadia de Montserrat.
- (1989): «La influència lingüística de la traducció catalana de les *Històries Troianes* sobre el *Tirant lo Blanc*», dins *Segon Congrés Internacional de la llengua catalana (1986)*, VIII, València, pp. 6751-6757.
- YATES, Alan (1980): «*TB: The Ambiguous Hero*», dins *Hispanic Studies in Honour of Frank Pierce*, ed. John England, University of Sheffield, Sheffield: «*TB* l'heroi ambigu», *L'Espill*, 6-7, pp. 23-39.



## ARTUR A CONSTANTINOBLE. ENTORN D'UN CURIÓS EPISODI DEL *TIRANT LO BLANC*

L'episodi que Joanot Martorell va intercalar en els capítols 189-202 de la seva novel·la ja fa temps que va cridar l'atenció d'alguns estudiosos, que n'avançaren interpretacions més o menys interessants i plausibles.

Així, per exemple, R. Brummer féu remarcar el to fantàstic dels esmentats capítols (to que segons ell contrasta fortament amb el realisme característic del llibre), i cercà en la intencionalitat didàctica de l'autor una justificació d'aquest contrast tan remarcable. Martorell, bon coneixedor de la matèria de Bretanya i de la *Faula* de Torroella, hauria fet servir una narració del tot inversemblant i s'hauria valgut del recurs a personatges mítics, com els de la reina Morgana i Artur, a fi de presentar de manera agradable uns principis doctrinals sobre la cavalleria. Brummer no tracta d'investigar la procedència de les variades teories que Artur extreu de la visió de la seva espasa màgica Excalibor, i es limita a constatar que Martorell emprà elements clarament meravellous amb la intenció, del tot medieval, de daurar i fer més agradable la píndola de la digressió teòrica<sup>1</sup>.

Per a Riquer l'arribada de la misteriosa nau de Morgana al port de Constantinoble, a la recerca del llegendari heroi gal·lès, sembla un episodi la vaguetat del qual «és possible que sigui intencionada [...]. El lector el llegeix convençut que és un número més de les festes cortesanes i cavalleresques que s'estan celebrant a Constantinoble, i que es tracta de dos personatges disfressats [...]. Però el fet és que Martorell no hi fa ni la més petita al·lusió i presenta aquest episodi com si fos totalment real». S. Roubaud accepta sense problemes el caràcter teatral de la part final del capítol 189, que serveix d'introducció a l'arribada d'Artur. I d'ací a suposar el caràcter teatral i lúdic de tot l'episodi només hi ha una passa que ja va donar fa temps, i per cert de manera molt contundent, M. R. Lida de Malkiel en un comentari malauradament massa breu, que, al meu entendre, no ens eximeix de tractar la qüestió de manera més detinguda a fi d'aclarir, dins del possible, el sentit contextual d'uns capítols que criden tot d'una l'atenció

1. R. BRUMMER, «Die Episode von König Artus in *Tirant lo Blanc*», *Estudis Romànics*, X, 1962, pp. 283-290. En especial pàgina 284: «Die ganze Episode [...] hat einen phantastischen Grundzug und unterscheidet sich schon dadurch von dem sonstigen Geschehen»; pàgina 286: «Es erhebt sich die Frage, wieso ein Autor, der so sehr auf die Wahrscheinlichkeit der Handlung bedacht ist [...] eine solche Erzählung einschiebt [...] er dürfte wohl in den darlegungen über die grundsätze des rittertums zu suchen sein, die dem könig artus in den mund gelegt werden (en tots els textos en negreta l'èmfasi és meu). Die phantastische Absicht». La conclusió és (p. 290): «Nicht um ein Berücksichtigung des Artus-Stoffes un seiner selbst Willen handelt es sich also bei der Episode, sondern um die Einkleidung einer didaktischen Darlegung».

del lector del *Tirant*<sup>2</sup>. En efecte: la captura del Gran Caramany i del rei de la sobirana Índia, i la presència a la capital de l'imperi grec d'una ambaixada del Gran Soldà que ve a negociar el rescat dels il·lustres presoners i una possible treva (c. 189), serveixen de pretext al narrador per a presentar-nos la seva visió idealitzada de la rica cort bizantina. L'emperador, com a mostra de poder i magnificència, fa parar «vint-e-quatre tinells tots plens d'or e d'argent» i acumula en aquell àmbit refinat tot l'or de les esglésies i la moneda d'or del seu tresor imperial, tresor que omple innombrables «cabassos e paners grans». Les sales on es congrega la cort i els convidats seran també escenari d'una cavalleria convertida en espectacle teatral. El narrador especifica que: «En mig de les taules on menjaven havia reng de júnyer» (p. 618). I tot i que no queda clar si aquest és el mateix reng que trobem descrit una mica més avall, en el centre del qual

havia un gran cadafal [...]. E en mig estava una gran cadira [...] e alt seia la sàvia Sibil·la molt ricament abillada [...]. E baix, al peu de la cadira, seien totes les deesses ab les cares cobertes [...]. E baix, al peu de la cadira, seien totes les dones qui bé havien amat, axí com fon la reina Ginebra, qui a Lançalot amà, la reina Isolda a Tristany, e la reina Penèlope, qui a Ulixes amà, e Elena a Paris, Briseida a Aquil·les, Medea a Jason, la reina Dido a Eneas, Deiamira a Hèrcules, Adriana a Teseu, e la reina Fedra, qui requerí a Hipòlit, son fillastre (p. 621),

sembla evident que cal donar la raó a S. Roubaud. Ací no hi ha dubte que tant les deesses de l'Olimp, com les dones famoses de l'antiguitat clàssica, tenen el paper al·legòric i figuratiu característic dels actors que prenen part en els momos i en les nombroses representacions cortesanes típiques de l'època en què fou redactat el *Tirant*, de manera que, a més d'acomplir una possible funció referencial en relació amb els personatges de la novel·la, són també un document més de la tradició del teatre àulic cortesà.

¿Acaba però ací la representació? Martorell deixa prou clar que no en dir que es tracta d'una celebració o *happening* continuat que abasta un període de vuit dies, amb actuacions gairebé indestriables unes de les altres:

2. Vegeu. DE RIQUER (ed.), *Tirant lo Blanc i altres escrits de Joanot Martorell*, Barcelona, 1979, pp. 60-81, i M. R. Lida DE MALKIEL, «Arthurian Literature in Spain and Portugal», dins R. S. LOOMIS (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages*, Oxford, 1959, pp.416-417, on llegim: «This narrative EVIDENTLY describes a typical courtly interlude, and **shows how THE british king had invaded even THE field of dramatic pageantry**». Per a R. BELTRAN LLAVADOR, «*Tirant lo Blanc*»: *Evolució i revolta de la narració de caballeries*, València, 1983, pp. 135-136, aquest seria «l'episodi més conflictiu, a l'hora de la integració perfecta que es duu a terme en aquestes seqüències [...]. Representa una estranya cala en la novel·la, que el lector supera escèpticament, sense comprendre la major part de les ocasions el seu sentit [...]. Per un costat, només té sentit si se l'emmarca en l'ambient festiu [...]. Però d'altre no hi ha una sola al·lusió que permeta creure en l'artificiositat dels personatges [...]. L'important és l'anbigüïtat». S. ROUBAUD, «Les Fêtes dans les Romans de Chevalerie Hispaniques», dins J. JACQUOT et E. KONIGSON (ed.), *Les Fêtes de la Renaissance. Quinzième Colloque International d'Études Humanistes Tours*, 10-12 Juillet 1972, Paris, 1975, pp. 313-340 (pp. 326-327), només al·ludeix al tribunal al·legòric. E. J. SALES DASÍ, «Tirant lo Blanc i la mítica cavalleria medieval», dins *Homenatge Joan Fuster* (en premsa) discuteix l'episodi des del punt de vista de la continuïtat/superació dels models literaris cavallerescs.

en tots los uït dies que duraren les **festes**, tan nobles foren lo darrer dia com lo primer, e ab tan gran abundància de totes coses, **així d'aventures com d'entramesos e singulars viandes, com de totes altres coses** (pp. 627-628).

Cal, doncs, suposar que la presència de la Sibila i de les dames disfressades de deesses i de personatges mitològics era, com solia ser-ho generalment en tals ocasions, un mer preliminar de les danses cortesanes on es mesclaven actors i espectadors en el mateix espai destinat a la festa. Això fa pensar que és més que probable que la tan oportuna arribada «a la fi del dinar» d'una «**nau sens arbre ne vela, tota cuberta de negra**» anunciada per l'entrada de «**quatre donzelles d'inestimable bellesa**» que desfilen solemnement per la gran sala (p. 632), sigui també pur teatre<sup>3</sup>.

### 1. AVENTURES, ENTRAMESOS, VIANDES

Voldria cridar l'atenció sobre la interessant trilogia de paraules que segons l'autor sintetitza el contingut d'aquestes festes àuliques, i també la intencionada i clara gradació i connexió que ell mateix estableix entre els tres mots: *aventures*, *entramesos*, *viandes*.

El primer mot, *aventura*, tan ple de connotacions cavalleresques i literàries, sobretot a partir de Chrétien de Troyes, pot al·ludir tant a la *pressa* i *torneig* que hom acaba de descriure (p. 629), on han participat el mateix Tirant i altres personatges de la novel·la, com als fets insòlits i extraordinaris creats per l'escenografia cortesana i assimilats també lúdicament per l'autor en la seva fabulació. La referència als *entramesos* deixa prou clar aqueix entrellat, i la deliberada confusió que hom vol crear, i de fet crea, entre les fastuoses cerimònies del ritual cavalleresc i un histrionisme àulic d'arrels i temàtica igualment literàries, que acaba integrant-se plenament en aquell ritual. La tècnica és força interessant i el lector de la pretesa història verídica del cavaller Tirant es troba del tot pres en la teranyina d'un discurs més que mai irreal, on s'esborren fins a desaparèixer per complet les fronteres entre ficció novel·lesca, espectacle teatral i realitat. La novel·la, com la cavalleria que descriu, esdevé no ja mímesi d'aquesta realitat, més o menys inspirada en els llibres, sinó que arriba ací a transformar-se en crònica anecdòtica, en pintoresca descripció d'una invenció-espectacle. El lexema sembla, doncs, apuntar ací unes *aventures* fantàstiques, recreades artificiosament gràcies a una *mise en scène* especial que serveix de complement i de correlat a tot un *modus vivendi* o concepció del món, igualment artificiosa i teatral.

3. G. WICKHAM, *Early English Stages 1300 to 1600*, 2 vols., Londres-N. York, 1963, I, p.49, resumeix així la vinculació entre el torneig i els inicis del teatre cortesà: «By the middle of the fifteenth century it is not too much to say that a Tournament had become a mimed heroic drama [...] concluded with an indoor prizegiving and dancing after dinner, which was **to form the basis of the disguising and later mask**» El seu llibre conté una bona llista de celebracions cortesanes oficials documentades. Vegeu també R. WHITHINGTON, *English Pageantry: An Historical Outline*, 2 vols., Nova York, 1963. La primera edició és de 1918-1926.

Tal com he insinuat més amunt, el tercer mot, *viandes*, guarda relació amb els altres, puix que expressa prou bé l'expectativa d'una magnificència i abundor règies entorn de la taula parada on l'emperador i els cavallers que aquest acaba d'adobar celebren en joiosa comunió els seus fets d'armes. Aquesta taula és, en més d'un sentit, centre i culminació de la litúrgia cavalleresca, i es presta a una evocació també festiva i ritual de la famosa taula rodona, i del simbolisme de la vida i mort del mític rei Artur<sup>4</sup>. Era, com és sabut, proverbial la relació que Artur havia establert en la seva cort entre la participació en una «aventura» i l'accés als menjars suculents, fins al punt que la taula ben proveïda és un premi més de l'activitat cavalleresca. Artur, com a bon cavaller, per tal de defugir la *récreance* tenia el costum de no seure a la taula sense haver participat directament, per activa o per passiva, en algun esdeveniment extraordinari. L'*aventura* formava, doncs, part del ritual de la cort artúrica fins a l'extrem de convertir-se en una mena d'aperitiu i/o justificació prèvia del *panem quotidianum*.

Basta recordar, per exemple, el ressò literari que va tenir el conegut fragment del *Perceval*, on Keus, sempre tan atrevit i xarraire, es fa portaveu del sector crític dels cortesans d'Artur, famolencs i cansats d'esperar l'àpat:

2786 2820) Et dist: «Sire, s'il vos pleisoit,  
 Vos mangeriez des or mes.»  
 «Keus», fet li rois, «leissiez m'an pes;  
 Que ja par les iauz de ma teste  
 Ne mangerai a si grant feste,  
 Por que cort esforciee taingne,  
**tant qu'a ma cort novele vajgne**<sup>5</sup>.

L'autor del *Jaufre* occità, ens glossa bé el sentit d'aquest text, i en especial el del mot *novele*, aclarint que es tracta precisament de notícies sensacionals, és a dir, de novetats de caràcter extraordinari o meravellós, o sigui: és un sinònim d'*aventures*:

142 E ditz: «Seinner, sazons seria  
 De manjar ueimais, si-us plasía.»  
 El rei es se vas el girats:  
 «Qexs, per enuig», a dit, «fus natz  
 E per parlar vilanamens,  
 E ja sabes vos veramens,  
 E aves o vist molts ves,

4. WICKHAM, I, *op. cit.*, p. 16, parla també de la progressiva associació dels torneigs amb els ideals de la cavalleria artúrica, «especialment *Round Tables*», o sigui les anomenades «Taulas rodones», reunions de cavallers acompanyades de proves, jocs, festes i dances. Vegeu el capítol XI de l'excel·lent llibre de M. KEEN, *Chivalry*, New Haven i Londres, 1984, pp. 200-218, i pp. 265-288 de la versió castellana publicada per Ariel, Barcelona, 1986.

5. A. HILKA (ed.), *Christian von Troyes, Sämtliche Werke*, Halle, 1932, V, o la selecció feta damunt la mateixa edició, *Der Percevalroman* (Tübingen, 1958, segona ed. a cura de G. Rohlfs). Vegeu l'excel·lent versió anglesa de D. D. R. OWEN, *Chrétien de Troyes, Arthurian Romances*, Londres, 1988, p. 411.

150            **qu'ieu non manjaria per res,  
tan esforsada cort qe tenga  
entro que a ventura venga  
o qualque estraina novela  
de cavaler o de piusela<sup>6</sup>.**

El text occità també explica que quan aquestes aventures no es presentaven oportunament a la cort es feia precis que aquesta les anés a cercar onsevulla, a fi de poder justificar la pitança:

162            E fo ja ben pres d'ora nona.  
Ab aitan lo rei Artus sona  
Son nebot moseiner Galvain,  
E ssempre el li veinc denan.  
166            «Nepz», diz lo rei, «fais enselar,  
**qu'irem aventura sercar  
pus vei qu'en esta cort no veno,  
que nostre cavalier s'o teno  
a mal, car lur es tan tardat,  
qe ben degron aver manjat.**

de fet, la cort artúrica no disfrutarà de la gran varietat de plats i viandes exquisides, a les quals farà esment el poeta versos avall, fins i tant que els cavallers, i el mateix Artur en persona, no hagin superat «l'aventura de la gran bèstia banyuda», la qual al cap i a la fi resulta ser un «cavalers grans e bels e gen» (423) experimentat en encanteris, que cercava una manera adient de *divertir* el personal. Un cop recuperada la seva forma natural, el cavalier bromista dóna per acabat l'esbargiment i recorda al rei que ell i els seus ja s'han guanyat el dinar:

428            Seiner, faitz vestir vostra gen,  
Qe ben pod on hueimais manjar,  
Qe vos ni els non cal laisar  
432            **per a ventura, car trobada  
l'avetz, si be-us era tardada.**

6. Faig servir l'edició de R. LAVAUD i R. NELLI dins *Les Troubadours. Jaufre, Flamenca. Barlaam et Josaphat*, Bruges, 1978, preparada a partir de la de C. BRUNEL, París, 1943.





*«Llavors ella hagué plena notícia que per ella faïa la festa» (capítol 127).*

Trobem la mateixa idea i una situació molt semblant al començament de la bella narració de *Sir Gawain and the Green Knight*, on l'autor prepara psicològicament els lectors abans d'enfrontar-los amb una història i amb un personatge extraordinari, de l'altre món. Per això situa l'acció en la mítica cort artúrica, de manera que en aquell context específic el mot *aventura* cobra tot d'una el sentit de relat insòlit i meravellós:

But of all who abode here of Britain's kings,  
Arthur was highest in honour, as I have heard;  
**So i intend to tell you a true wonder,**  
Which many folk mention as **a manifest marvel,**  
**A happening eminent among arthur's adventures**  
(vv. 26-28)<sup>7</sup>.

Notem que l'ambient —com el descrit en el *Tirant*— és el d'una celebració cortesana, en la qual els torneigs, danses, i banquets es van alternant durant quinze dies:

For fifteenth days the feasting there was full in like measure  
**with all the meat and merry-making men could devise** (vv. 44-45).

Un cop més, i d'acord amb el que sembla ja un costum establert, Artur no pot dissociar l'esplèndid àpat de l'anunci d'algun esdeveniment extraordinari i meravellós, i es nega a menjar:

Still, he was stirred now by something else:  
His noble announcement that **he never would eat**  
**on such a fair feast-day till informed in full**  
**of some unusual adventure, as yet untold,**  
**of some momentous marvel that he might believe,**  
**about ancestors, or arms, or other high theme**  
(vv. 90-95).

El primer plat era ja servit, però el rei no el tastarà fins que té lloc l'aparició del cavaller verd, o esperit temptador aliat de la fada Morgana.

Podem constatar, doncs, que en aquestes obres, força representatives d'una vella tradició literària, el mer enunciat d'una festa amb taula parada en la llegendaria cort d'Artur, creava certa expectació en el lector. Havia esdevingut gairebé un *topos*, la funció del qual era la d'introduir un episodi presentat com a real, malgrat les seves característiques fantàstiques o màgiques. Ben mirat, tals característiques proporcionen a aquesta mena d'«aventures», moltíssims dels elements que podem associar amb la teatralitat, a més de fixar l'escenari —el mateix *hall* o «aula règia» on es celebra el ban-

7. Només tinc a mà la versió a l'anglès modern de B. STONE, «Penguin Classics» (1988, reimpressió de la 2.<sup>a</sup> ed. de 1974). Sobre la qüestió de l'espai teatral de les representacions medievals vegeu E. KONIGSON, *L'Espace théâtral médiéval*, París, 1975. En parla també F. MASSIP, «La mise en scène en els drames medievals catalans», *Zeitschrift für Katalanistik / Revista d'Estudis Catalans*, 1, 1988, pp. 57-167, centrant-se en el drama litúrgic.

quet—; escenari que podia esdevenir mòbil sense dificultat si hom traslladava l'acció, «amb tota la cort», a altres llocs adients (com, si s'escau, a una nau ancorada en el port no massa lluny del palau!). De fet, l'«aventura» funcionava com una representació, però només en el plànol de la pura fantasia. Era, doncs, un estímul fàcilment aprofitable: bastava que qualsevol mestre de cerimònies o literat cortesà (com ara un Gil Vicente) es decidís a pegar el salt d'un gènere literari a un altre, per a dotar de moviment i de forma plàstica a situacions, personatges i diàlegs que ja bategaven i tenien vida pròpia en les fantàstiques descripcions.

Res no tindria, doncs, d'estrany que Joanot Martorell, alhora coneixedor de les representacions, momos i entremesos tan freqüents en la València del seu temps, i de la tradició de la novel·la artúrica, hi hagués reconduït una d'aquelles representacions al seu context original de narració fantàstica. Tanmateix, de ser així, en incorporar el teatre a la novel·la, reafirmava encara més la dimensió mítico-espectacular de l'«aventura» assimilada, que qualsevol lector d'època podia, potser, recordar encara com a experiència teatral. Això explicaria l'ambigüitat de l'episodi, imaginària trama que enllaça el banquet amb l'obligada dansa cortesana i serveix de marc i de preludi al vot de Tirant i dels seus familiars<sup>8</sup>. L'autor del *Sir Gawain* o del Jaufre ens presentaven aventures suposadament autèntiques, però clarament fabuloses. Martorell, en els capítols als quals faig referència, ens col·loca davant el complex joc de miralls d'una aventura molt més complexa. Perquè, tot i al·ludir a la celebració d'entremesos, no deixa prou clar si pretén situar-se al mateix nivell de la ficció artúrica i vol donar —com faria Chrétien— un *sens* o sentit a l'episodi d'Artur i Morgana, o si més aviat fa la crònica, entremaliada i burlesca, d'una interpretació teatral de la vella temàtica, presentada com a mer *divertimento* carent de qualsevol significat. Tal buidor resultaria també semànticament de gran importància a l'hora de discutir la intencionalitat del *Tirant*.

8. Veg. J. SANCHIS SIVERA (ed.), *Dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*, València, 1932, cap. 296, pp. 376-377, on es descriu el convit, amb «lo gran tinell parat ab molta diversitat de vexella de argent» i les viandes servides. Al capítol següent hom al·ludeix als diversos «entrameses» (p. 378). En aquesta i altres referències sempre s'esmenta la «festa» o «festes» en un sentit de celebració global, polivalent. H. MERIMÉE, *L'Art dramatique à València depuis les origines jusqu'au commencement du XVIIe siècle*, Tolosa, 1913, p. 18, ja féu remarcar l'estranya barreja d'elements religiosos i civils, deguda a l'aprofitament sistemàtic de materials de la processó de Corpus. Martorell podia haver vist també a Londres mascarades semblants a les documentades per WICKHAM, p. 208 i ss. (de les quals hi havia precedents francesos, con l'entremès de 1389, on hi figura una nau amb cabuda per a més de cent soldats, p. 214). *Vid.* B. GUÉNÉE i F. LEHOUX, *Les Entrées royales françaises de 1328 à 1515*, París, 1968. Durant les noces d'Artur, fill d'Enric VII amb Caterina d'Aragó (1501), hom va introduir en el hall del palau de Westminster, 3 carrosses sobre rodes. Una d'elles era un vaixell, amb tot el necessari per a navegar. Els mariners van llançar l'àncora i per una escala van baixar «two weelbeseen and goodly persons, callyng themself hope and Desire» (p. 209), o sigui «ESPERANÇA» i «Desig», ambaixadores de la princesa d'Espanya. No cal dir que després va seguir la dansa. Hom constata que l'amenitat de l'espectacle no és només atribuïda a l'exotisme del vestit, sinó al ball de persones disfressades amb persones sense disfressa: «in the particular garments worn and in part in the dancing with the audience— one partner masked and the other not» (p. 218), que és precisament allò que passa en el citat episodi del *Tirant* (c. 201, p. 641).

## 2. EL «SENS» I POSSIBLE CONTEXT DE L'EPISODI D'ARTÚS I MORGANA

En tot cas, ¿quin sentit té —si és que en té algun— la sobtada i teatral aparició de la reina Morgana a Constantinoble, i el fel·líc retrobament del seu germà Artur al bell mig de la cort bizantina?

Si investiguem el possible significat de la *queste* o viatge imaginari a la recerca del mític rei gal·lès i de la seva espasa Excalibor en els precedents literaris més importants en llengua catalana, haurem d'acceptar les connotacions crítiques, més aviat pessimistes, que havia adquirit la llegenda gràcies a la famosa *Faula* de Guillem de Torroellas<sup>9</sup>.

En efecte, la «très gran aventura [...] ayxí beylla, / Si estrange ni si novella» (vv.495-498) de l'escriptor de Binibassí, consisteix a trobar i veure Artur gràcies, però, a la intervenció màgica de la fada Morgana («Lo Reys veseyr ne se covina / Se de mey no avoys la doctrina», vv. 645-646), la qual purifica simbòlicament la visió del poeta. Només aquest «vist mundificat» (v. 678) fa possible la contemplació i diàleg amb el personatge mític, dotat de la meravellosa clarividència que li proporciona Excalibor. Mercès a aquesta doble visió extraordinària esdevé obvi el sentit de l'al·legoria: Artur i la seva espasa plena de virtut són la representació de les essències arquetípiques de la cavalleria, de l'amor i del valor; essències que l'autor del poema considera perdudes en una boirosa llunyania, i que voldria tornar a introduir en la societat materialista del seu temps.

L'Artur de la *Faula* plora la decadència i la desaparició de tot allò que ell mateix representava: el mèrit o *pretz*, la cortesia, etc., i per això el seu monòleg, que té com a tema la pròpia derrota i tràgic exili, és en certa manera un sirventès moral i, sobre tot, una elegia o *planh* per l'ocàs de la cavalleria:

776 Car tu me fas de chief en chief  
 Cleramant veyor mon domatge;  
 Car puyz je vi bayxer paratge  
 E pris enlonger de valor,  
 780 E dompney depertir d'amor  
 Por si mauvasaya companyia  
**E l'orda de xivalleria**  
**si devoyser de sa manera,**  
 La vie m'est estrange e feyra  
 785 E suy de la mort desirants<sup>10</sup>.

Torroella participa, doncs, amb una total «simpatia» (vv. 1130 ss.), en l'adolorida visió d'un rei Artur angoixat pel triomf i prepotència dels «riches roys», o rics

9. Editada per P. BOHIGAS i J. VIDAL ALCOVER, Tarragona, 1984.

10. Té interès que una de les fonts del capítol 192 del *Tirant*, sigui un sirventès moral força pessimista de Cerverí de Girona, «Lo vers de cels que fan perdre el món», com explicà fa temps M. DE RIQUER, en el pròleg a l'edició del *Tirant lo Blanc*, de la «Biblioteca Perenne», Barcelona, 1947, p. 141.

miserables (v. 1163), i la postergació dels valerosos (vv. 1174 ss.). El missatge allisonador —Torroella voldria encara renovellar uns ideals que considera positius—, però essencialment pessimista del seu llibre, coincideix, si més no, amb el del *Llibre de Fortuna i Prudència* de Bernat Metge. Metge, excel·lent representant del pragmatisme més oportunista, fa servir també el recurs al·legòric al viatge fantàstic per a capgirar la visió paradisiàca de l'illa meravellosa de la *Faula* i explorar amb arguments manllevats sense massa convicció a teòlegs i filòsofs, els motius perquè la Fortuna no sol ser favorable a aquells que segueixen els dictats de la virtut i de l'idealisme:

Que, en ma fe, quaix heretge en torn  
**quan vei que els bons soferen mal,**  
**e els malvats seen equal**  
 dels prínceps e dels grans senyors.  
**ells han riqueses e honors;**  
 e, puis, que els pobles los adoren;  
**e jamás no han mal ni ploren,**  
**ne saben què és adversitat**<sup>11</sup>.

Ambdós autors ens transmeten, doncs, i deixen besllumar la sensació d'una realitat més aviat «negativa», que si el primer sembla que encara tenia intenció de capgirar, el segon, pel que sabem de la seva vida i miracles, ja havia sabut acceptar i aprofitar ben cínicament.

Crida l'atenció que, en el fragment del *Tirant* que ens interessa, hom parteix també d'aquesta visió més aviat negativa i és també la Fortuna, «enemiga de tota alegria e repòs», la que ha condemnat els valors positius, o sigui les virtuts, a un «eternal exili» (c. 190, 632). L'arribada de la donzella Esperança [virtut —recordem-ho amb Martorell— «és esperança de tot bé» (p. 634)], la qual porta la veu cantant i s'adreça a l'emperador, sembla a primera vista un indicatiu positiu. Ho és també la glossa que hom fa del seu nom: «com en flum Jordà era estada batejada, era nomenada Esperança» (p. 632), que ens permet relacionar-la amb el Salvador i li proporciona qualitats messiàniques de possible redempció i alliberament. Certament, el viatge a la recerca del rei Artur hi és descrit com una perillosa odissea de l'exili al retorn de les virtuts i com el redreçament de la vertadera noblesa. Tanmateix, i com a contrast, és massa evident que el vell emperador comparteix la visió pessimista de Torroella i de Metge. Martorell li fa dir uns mots que gens no desdiuen dels esmentats precedents, i del sentir típic d'un moralista com Eiximenis:

**Per què dic jo aquestes coses? Per ço com veig anar aquest miserable món rodant de mal en pijor, car veig que los mals hòmens, qui amen ab decepció e frau, són prosperats, e veig abaixar virtut e llealtat** (c. 192, 635).

11. Vegeu B. METGE i A. TURMEDA, *Obres menors*, ed. de M. OLIVAR, «Enc», 10, Barcelona, 1927, p. 86. Quedà ben clar quines són precisament les fonts d'aquest llibre, en el treball de J. FLEMING, «The Major Sources of Bernat Metge's *Libre de Fortuna e Prudència*», dins *Journal of Hispanic Philology*, VII, 1982, pp. 1-13.

És important remarcar, *passim*, que aquesta decadència el mateix text la relaciona immediatament amb la immoralitat de les dones i donzelles **qui en lo passat temps e en lo present solien bé amar** (ibid.).

Retrobar Artur i fer-lo sortir del seu amarg encisament sembla, doncs, a primera vista que hauria de contribuir a millorar el món i a fer que aquest recobrés els béns de noblesa i lleialtat, restablint l'*aurea aetas* de la cavalleria, i tot fa pensar, ara per ara, en una notable coincidència entre la moral d'aquest fragment i el missatge de la *Faula*.

Ensopeguem, però, tot seguit, amb detalls no gens fàcils d'esbrinar: ¿Què hi feia tanmateix el rei Artur a Constantinoble, tancat dins «una molt bella gàbia, ab les reixes totes d'argent» com si fos un canari, un perillós enemic presoner, un pobre foll, o una fera salvatgina? (c. 191; 634). Si el vell emperador coneixia —com de fet mostra conèixer— el nom de la famosa espasa «Escalibor» (c. 191; 634), ¿no tenia ja una pista per a identificar el seu vell propietari? ¿I no hauria, d'altra banda, «Fe-sens-pietat» explicat l'extraordinària biografia del seu senyor? Ben mirat l'emperador no mostra ser massa perspicaç ni estar massa al dia en qüestions de la *matière de Bretagne*. ¿Esperava, potser, mogut per l'avarícia, un copiós rescat? Sembla, en tot cas, que, si hagués tingut una mica de discerniment, no hauria tractat com a un enemic perillós, o com a boig o impostor, el prototipus de cavalleria. La presó d'Artur en mans d'un vell impotent incapaç de defensar el seu imperi, ¿és, potser, un indicatiu de les causes que portaren al desastre l'imperi bizantí?

La mateixa màgia de la ficció literària de Martorell, que salva Constantinoble del jou otomà gràcies a Tirant, cavaller *par excellence*, fa que la màgia de Morgana alliberi i salvi Artur, símbol de la cavalleria, del tedi i monotonia d'una cort fantasmal que l'havia empresonat i convertit en una mescla de joglar i de fetiller. La breu i fugaç visita-miratge de la reina fadadora, el nom de la qual era ple de connotacions sovint molt contradictòries, feia evocar automàticament el tema de les velles cavalleries de la taula rodona, però també podia servir de recordatori del tràgic destí d'Artur, víctima de la roda de la Fortuna i condemnat tanmateix, prest o tard, per la tradició literària a perdre aquella bella espasa de «gran virtut», ja fos en mans d'uns hereus més dinàmics (Gawain o, potser, el mateix Tirant?) o bé en el pregon fons simbòlic del llac, sepulcre del vell ideal artúric<sup>12</sup>.

L'entremès és, doncs, essencialment un divertiment, però no mancat, segons com sigui de complicada la ment del lector, d'ambivalència. ¿No hi podríem, potser, intuir, juntament amb un desig utòpic col·lectiu de retorn a situacions històriques perdudes per a sempre, una mena de premonició del final tràgic de Tirant, èmul d'Artur, com ell vencedor de molts regnes, i vençut també com ell finalment per un fat atziac? ¿No hi ha també una crítica de la inoperància del vell emperador Enric, el qual no s'està de

12. Morgana, seductora i castigadora d'aquells que es deixen seduir per ella, és un personatge eminentment ambigu. *Vid.* STONE, pp.151-153 i en especial E. Vinaver, *The Rise of Romance*, Cambridge, 1984, pp. 86-91. El seu vaixell màgic a la *Suite du Merlin* resulta ser un parany (VINAVER, p. 87). Sobre el fat d'Artur llegiu el mateix autor, pp. 89, 103, 130-131, on insisteix en l'importantíssim paper que té el tema de «la roda de la fortuna» en el cicle artúric.



declarar públicament que ignora «quina cosa és honor» (c. 194; 637), ignorància que —segons deixa prou clar Artur— l'incapacitaria automàticament per a assolir l'objectiu primordial de la cavalleria? (c. 195).

### 3. EL TEXT DE LA LLIÇÓ D'ARTUR.

Però si tingués raó Brummer i allò important al cap i a la fi fos el contingut o doctrina de la lliçó magistral que imparteix l'oracle artúric, sembla que hauríem d'acceptar que Martorell es va equivocar de mètode, ja que, tal com passa avui en dia amb molts anuncis comercials massa elaborats, sovint hom en reté només allò més accidental oblidant el bessó del missatge. Si no vaig errat, ningú no s'ha plantejat fins ara algunes qüestions, no mancades d'interés, que Brummer va deixar de banda: 1) ¿D'on va poar Martorell les doctrines que Artur transmet als lectors valencians disfressats de cortesans bizantins? 2) ¿Hi ha alguna possible relació entre aquestes doctrines i el sentit global de la novel·la de Martorell? Encara que sigui molt imperfectament, tractaré ací de contestar aquestes preguntes.

Hom diria que el nucli doctrinal més relacionat amb el tema de la cavalleria el trobem en parlar de l'honor, concepte del tot identificat amb Artur i la Taula rodona, com bé saben els lectors del llibre (c. 114; 361-362). En efecte, el capítol 195 crida tot d'una l'atenció, tant pel to com pel contingut. Sembla evident que Artur —o la força sobrenatural que inspira el seu discurs—, té una clara formació escolàstica. El registre que fa servir no és, com seria d'esperar, el típic de les tríades gal·leses, o el de la tradició oral o poètica cèltica, sinó més aviat el d'un teòleg o moralista que s'expressa en pla català. Sabem prou bé que Martorell no mirava massa prim en aquesta qüestió de l'adequació del discurs als personatges, però tanmateix un arriba a plantejar-se la qüestió de fins a quin punt la font que emprava el novel·lista no pogué arribar a influir la conducta de les seves criatures de ficció.

En tot cas, l'emperador vol saber «quines coses l'home d'armes ha mester», i Artur li contesta indicant-ne nou (c. 196; 638). En les dues primeres, «comportar lo pes de l'arnès [...] que faça gran treball [...] exercint les armes», hom hi detecta una certa ressemblança conceptual amb la primera de les «causes artificials que fan lo cor fort» anotades pel franciscà Francesc Eiximenis en el capítol 575 del seu *Dotzè*, on es defensa que l'exercici és la clau de la vida militar («primerament se deu exercir»), i es manté també tot seguit que a la segona causa artificial «fa mester que l'om no s'aveu a massa menjar ne jaure delicat», afirmació que correspon a la segona i tercera recomanació d'Artur: «que sàpien sostenir fretura de viandes [...] mal jeure i mal estar». D'una manera més general el frare gironí esmenta també, la justícia, la «longa experiència e gran ús en lo fet de les armes», així com el «temor de la vergonya»<sup>13</sup>.

13. Hom pot llegir ara tots aquests capítols del *Dotzè* en l'edició a càrrec de diversos autors, encaçalats per C. WITTLIN, en curs de publicació pel Col·legi Universitari de Girona, dins *Obres de Francesc Eiximenis*, III i IV, Girona, 1986-1987.





«Com la Princesa se fon pentinada, posà la mà davall la roba e pentinava a Tirant» (capítol 189)

Però res no tindria de particular aquesta mera coincidència temàtica, si poc més avall no detectéssim una relació molt més directa i literal entre el text de Martorell i el del mestre franciscà.

En efecte. Si centrem l'atenció en el capítol 197 (639) del nostre episodi, on Martorell fa que Artur ens expliqui «Com s'aconsegueix saviesa», es fa evident la rima de la *divisio thematis* característica de la predicació i dels tractats que s'hi relacionaven:

Saviesa se pot aconseguir per cinc coses:  
 La primera per especial oració.  
 La segona per propi estudi.  
 La terça per magistral informació.  
 La quarta per lliberal declaració.  
 La cinquena per contínua negociació.

I si comparem aquesta divisió amb el que escriu Eiximenis al capítol 496 del *Dotzè*: «Com lo príncep deu primerament fer son poder que aja seny e saviesa»:

E posa aquell gran doctor Orígenes que l'om qui vol atènyer ne aver saviesa per art e via humana, la à haver per cinch vies: la primera per especial **oració** e suplicació a nostre senyor Déu; la segona, sí és per propi **estudi** e contemplació; la terça, per magistral o social **informació**; la quarta, per **literal declaració**; la quinta, per contínua experiència e **negociació**.

descobrim un possible procés d'aprofitament i simplificació del text més llarg, per eliminació de la major part d'emparellaments intensificatius. A primera vista sembla que Eiximenis ofereix el text més complet i acurat, i, que, a més, Artur-Martorell cau en alguna «lectura facilior» que ens permet de confirmar aquesta dependència. Notem, així, per exemple, la interessant substitució de *literal* per *lliberal*.

Com que Eiximenis dedica un capítol, o més, a explicar detingudament cada un dels cinc punts (vegeu els capítols 496-502), acumulant *more scholastico* tots els arguments i autoritats pertinents, la rica glossa eiximeniana deixa prou clar que cal ací corregir una mala lectura de Martorell, o del copista o impressor, ja que l'explicació no pot ser més clara:

La quarta via és per **literal** declaració, ço és QUE **aprena moltes lletres e estudi en bons llibres** [...]. Deya sant Ambrós escrivint a l'emperador Theodosi: Com pot tenir ne **legir** lo príncep **llibres inútils**, si per los necessaris no li basta temps per sàviament que·l despena? (c. 500).

Els lexemes *lletres*, *llegir*, *llibres*, *aprena*, *estudi*, confirmen el sentit original del text deturpat, que al·ludeix a una saviesa adquirida mitjançant la lectura.

Podem, doncs, sospitar, que la *saviesa* d'Artur, tan celebrada per la cort bizantina, era també eminentment llibresca, i que el gran monarca gal·lès devia guardar dins la refinada gàbia bizantino-valenciana, ensem amb la seva famosa espasa, un exemplar de *Lo Crestià*, que li servia per a distreure profitosament el seu obligat oci.

Bromes a part, i com que una oronella no fa estiu i eren moltes les possibles fonts doctrinals assequibles, em permetré, d'assenyalar una altra coincidència interessant entre el text d'Eiximenis i la lliçó magistral d'Artur, coincidència que sembla confirmar la pràctica de convertir en síntesi més aviat pragmàtica les prolixes i molt més complicades disquisicions que trobem en l'obra d'Eiximenis.

Explica Artur que:

Lo cavaller qui en batalla és vençut deu pensar sis coses. La primera és que **la victòria davalla de Déu**. La segona és que **Déu, qui l'ha donada a l'altre, la pot donar a ell**. La terça és **perquè s'humilia Déu e a gents**. La quarta és que dels majors prínceps del món són estats vençuts. La cinquena és que **la fortuna, vogint la sua roda, li plau així** (c. 200).

Si no m'equivoco, també aquests sis punts podrien ser un resum manllevat del petit tractat sobre la virtut cabdal del príncep, la fortalesa, que Eiximenis introdueix entre els capítols 567-572 del *Dotzè*. El frare hi apunta set espècies de coses terribles que poden succeir i que «l'om fort empara sens paor» (c. 567). D'aquestes «terribilitats» les que més podrien haver influït en les reaccions dels personatges de Martorell serien la 3.<sup>a</sup> i la 7.<sup>a</sup>, que contemplen la mort de persones estimades (c. 568-572), però cal centrar particularment l'atenció en la sisena «terribilitat», que Eiximenis glossa així:

E aquesta terribilitat a soferir virtuosament déu ésser aparellat l'om generós més que altre hom de açò, per tal quant **hy pot caure laugerament per lo moviment de la roda fortunal**. Qual hom generós ha al món, per gran que sia, que no dega tembre de ésser vençut en batalla, com **vejam totjorn que los menys vencen los més** e lo menor venç lo major? Qui, donchs, vol vençre esta terribilitat e portar virtuosament sa vençó, deu attendre, quant se ve vençut, que la sua vençó ve **de déu**, car primo Machabeorum septimo avem **que la victòria**, qui que la aja, **del cel devalla**; e axí, pus Déus o vol, vulle-u lo vençut. Axí matex, segonament, pens lo vençut **que Déus, qui ha dada la victòria a l'altre, la pot donar a ell**, si ell se dóna a Ell de tots punts. Terçament, pens que per tal l'à Déus leixat vençre que l'humiliars bé, e que no l'aga a perdre per la sua supèrbia; car si lo vençut fos estat vencedor, tanta supèrbia aguera que lo món ne Déu no-l soferiren [...]. Quartament, pens que **los majors prínceps del món són vençuts** tot dia en batalles, e són presos e soferen de grans minves totjorn [...]. Novenament, car lo vençut deu pensar que **ell merexia per ssos peccats aquesta vergonya** e que per aquesta vergonya, si la pren en paciència, nostre Senyor Déu li perdonarà altres grans mals que ell merexia; donchs deu pendre esta vergonya pacientment, per tal quer nostre Senyor sia asueujat e no sia felló [...]. Dotzenament, deu lo vençut axí pensar si quant al món anam, certa cosa és que yo, per defalliment de cavalleria, no só estat vençut, car yo e los meus avem fet axí com a bons; donchs, **si la fortuna s'és girada al contrari, ja en açò yo no y pux alre fer [...]** E deu pensar que **girar-s'à la roda present, car la veritat, qui tota res venç, farà que aquell qui així vitupera a tu per hoy de veritat irà al bax e tu pujaràs sus alt** (c. 571).

Vet ací tota una *consolatio philosophiae* centrada en un enfocament cristià i providencialista del tradicional tema de la fortuna, molt escaient per a ajudar a superar desastres com els esdevinguts al rei Lluís IX de França o al mateix Alfons el Magnànim<sup>14</sup>. Un es demana si aquesta lliçó d'Artur és un discurs més, desconnectat del context global de l'obra, o si té, potser, importància a l'hora d'interpretar des d'una òptica moralitzant i exemplar l'inesperat desenllaç de la història del cavaller Tirant, mort quan tot feia suposar que havia arribat al punt culminant «del vogi de la roda». Sembla prou digne de remarcar la incidència, ja insinuada més amunt, en el paper determinant de la Fortuna, ben mirat una de les protagonistes constants de la novel·la i potser l'única explicació convincent del seu desenllaç.

El final del *Tirant* és aparentment molt poc exemplar des d'unes expectatives heroiques tradicionals de triomf i consolidació dels millors. No acaba amb el «fueron felices y comieron perdices», o el «visqueren anys i més anys amb salut i alegria, i encara deuen ser vius si no se són morts» de la rondallística, com molts anticipaven. També des del punt de vista religiós sembla contradir la idea, després assimilada pel calvinisme, de la necessària prosperitat material dels bons. Són molts els qui s'estripen les vestidures perquè Hipòlit, un adúlter, ocupà el soli imperial i acabà gaudint, *gràcies a la corrupció moral d'una dona*, dels fruits dels treballs de Tirant. Aquesta aparent contradicció, sembla, però, que s'explica prou bé tant a partir del concepte providencialista de la fortuna que trobem en els textos d'Eiximenis (« [...] jatsia que la bona fortuna no sia sinó la voluntat de Déu volent hom prosperar per aytant temps com li plau» (c. 831; 357)), com des de la perspectiva pessimista que Guillem de Torroella i Metge, entre d'altres, compartien com hem vist, amb el vençut i exiliat rei Artur i també amb el banyut emperador de Constantinoble. Aleshores la ficció no faria més que corroborar el *dictum* del pare de Carmesina, fonamentat en una certa experiència personal, segons el qual, «**los mals hòmens, qui amen ab decepció e frau, són prosperats**» (c. 192; 635). Carmesina, d'altra banda, acusa tot d'una de la mort de Tirant a la «sempre movent» i «inquieta roda» de la «fortuna monstruosa» (c. 473, 1155; 474, 1157). Un Eiximenis consideraria que el seu «gran plant», és, però, un indicatiu de manca de fortalesa cristiana, i de «cor moll e efeminat» (c. 568; 229). Carmesina no sap resistir amb enteresa el girar fatídic de la roda i la veu omniscient de l'autor no s'està de corroborar la moral de la història:

Fon complit lo darrer terme de la final destrucció de tot lo llinatge de la casa imperial de Grècia, que après del sosteniment de tantes misèries haver passades ab fatiga, dels passats treballs havien obtès benaventurat repòs **si la fortuna ho hagués permès; per què negú fiar no deu en les mundanes prosperitats perquè al millor punt defallen** (c. 479; 1170).

14. La mateixa preocupació és prou palesa en l'esmentat *Dietari del Capellà...* (c. 296, p. 377). L'autor clou la brillant descripció de les festes de la «ciutat triomfosa de València» (*vid.* més amunt, n. 8), amb aquestes paraules: «Avem mester que **clavem fort e ferm la roda mundana**, que stiga ferma, que'ns conserve nostre senyor Deu en pau, salut i prosperitat».

Les paraules d'Artur contraposant l'honor amb la Fortuna representen, potser, el punt culminant de l'episodi-espectacle discutit ací. Tant el text doctrinal, sembla que en bona part manllevat d'un moralista, Eiximenis (bon coneixedor de l'obra de Cerverí), com el context de l'*aventura* d'Artur, fan suposar que aquesta té, potser, sentit o sentits referibles al context global del llibre.

L'heroi gal·lès serà finalment alliberat un cop acabada la *sánce*. Recobra el coneixement, reconeix la seva germana i rep l'homenatge dels cavallers que li besen la mà. De l'aula règia hom retorna —sembla— a l'escenari mòbil de la nau i pot recomençar la dansa cortesana, on els personatges de la vella fabulació artúrica s'aparellen, com en les màscares, amb els de la fabulació de Martorell.

L'epíleg o cloenda d'aquest interessant fragment serà, significativament la formulació, mig de bromes mig de veres, del vot de Tirant i dels membres del seu clan (c. 203-207). També ací Martorell sembla tenir present un rerefons de representacions cortesanes bastides a partir d'obres literàries com el *Voeu du faisán*, formulat pomposament per Felip el Bo de Borgonya el 1454, un any després de la captura de Constantinoble, per a fer pública la seva pretesa intenció de reconquerir l'imperi bizantí. Aquest vot fou, no cal dir-ho, un *show*. Una *mise en scène* calcada del *voeu du Héron*. Pura literatura transformada en teatre i posada al servei de la vanitat d'un senyor amb el cap farcit de novel·les. Les galeries de la sala on se celebrava el banquet eren plenes de públic, i el ritual va acomplir la seva funció propagandística, tot i la seva òbvia futilitat, ja que el duc sembla que no tenia la més mínima intenció de complir tan solemne promesa. A l'entremès borgonyó hi apareixia el poder musulmà, representat per un turc que amenaçava la figura plorosa de l'Església<sup>15</sup>. En el possible entremès descrit per Martorell s'esvaeix de bell nou la línia divisòria que separa el teatre i la realitat narrada, però l'espectacle té també una funció propagandística: la d'impressionar i d'espantar els ambaixadors moros:

Com los ambaixadors del Soldà veren fer fetes de tanta magnificència, foren molt admirats, e foren fora de tota esperança de pau com oïren los vots que Tirant ab los de la sua parentela havien fet (c. 207; 646).

Tan pintoresc episodi es tanca amb la presentació dels ambaixadors, un cop aconseguits tots els efectes desitjats.

15. Vegeu el resum que en fa R. LINCOLN KILGOUR, *The Decline of Chivalry as shown in the French Literature of the Late Middle Ages*, Cambridge, Massachussets, 1937, pp. 254-257.





*«E tota la nau cuberta era d'aquell mateix drap» (capítol 190).*

## TRES CARTES D'AMOR: CONTRIBUCIÓ A L'ESTUDI DEL GÈNERE EPISTOLAR EN EL *TIRANT LO BLANC*

Encara que en el programa consti que he de parlar de les «teologies de Joanot Martorell» i potser el tema sí que em tocava per «mèrits precedents», a darrera hora he decidit canviar de senderi. Diuen que és de savis això de mudar d'opinió. Potser alguns que tenen prejudicis incurables m'ho agrairan, i d'altres que han vingut expressament per debatre la qüestió se sentiran frustrats. El canvi es deu, entre altres causes, al fet que en aquest precís moment de la meua recerca, centrada en l'anotació del text del *Tirant* destinada al darrer volum de l'edició que publica la Conselleria de Cultura de la Generalitat de València<sup>1</sup>, m'interessen molt més els problemes concrets i de detall que no les ambiciosos visions de conjunt, on, pel que sembla, cada vegada correm més i més el perill d'ensopegar i caure en un pur subjectivisme. Estic convençut que en l'estadi actual de la investigació, allò que necessitem és una feina modesta i diligent d'escrutini minuciós, pam a pam i capítol per capítol, que contesti moltes de les preguntes pendents que qualsevol lector es planteja i que en aquests precisos moments són precisament els pobres traductors qui es veuen obligats a solucionar. Precisament no fa gaire que, amb motiu d'una taula rodona celebrada a València amb la dotzena d'amics que treballen, o han treballat, enlllestint versions del *Tirant* a diverses llengües, he pogut constatar com són d'urgents les notes i aclariments a punts molt concrets de lectura d'un text que, malauradament encara no tenim prou estudiat o debatut, ni fixat i anotat com s'escau, malgrat l'admirable esforç individual del meu estimat mestre Martí de Riquer.

D'altra banda, sabent, com sabem, que els textos medievals són molt sovint un autèntic *collage* de fragments copiats de fonts anteriors, i que Joanot Martorell no és precisament cap excepció a la regla, sembla evident que difícilment hom podrà arribar a conclusions definitives sobre les principals *quaestiones disputatae*, com ara l'existència i interferència d'un coautor que ha retocat, reeditant-lo, el text original, i l'estil i la llengua del *Tirant*, sense la feina prèvia d'un bon equip de fontaners pacients que apliquin al llibre de manera sistemàtica, les tècniques, tan denigrades i al meu entendre tan essencials, de la crítica hidràulica<sup>2</sup>.

1. Com a complement de Joanot MARTORELL (Martí Joan de Galba?), *Tirant lo Blanch*, ed. coordinada per Albert G. HAUF, 2 vols., «Clàssics Valencians», 7-8, València, 1990.

2. *Vid.*, com a exemple del mètode que m'he proposat ací, Albert HAUF I VALLS, «El "Psalterium alias Laudatorium" i la "Vita Christi" de Francesc Eiximenis, obres complementàries?», dins *Miscel·lània Joan Bastardes*, 1, Abadia de Monserrat, Barcelona, 1989, pp. 205-220, i «ELLLC», XVIII.



És, si més no, el que tractaré de fer avui, a una escala mínima i dins del termini del temps fixat, fent servir la lupa i el bisturí en la dissecció d'uns textos d'especialíssim interès, que introdueixen en el *Tirant* un element nou: el gènere epistolar característic de l'anomenada novel·la sentimental.

No demano d'antuvi disculpes si la matèria exigeix un mínim de concentració. Un Symposium és el lloc adient per aquesta classe de treballs i, d'altra banda, fa mesos que em dedico a predicar arreu del país els aspectes lúdics de l'obra de Martorell, fent petar la broma. Aquest era, potser, el moment oportú, per a fer una pausa una mica més seriosa.

## 1. EL *TIRANT LO BLANC*, ¿UN DOCTRINAL DE CAVALLERS?

No fa gaire que, en un número de *Saó* dedicat al *Tirant*, i també a *El País*, vaig referir-me a la gran novel·la valenciana com «un enorme *Doctrinal de cavalleros*, on, com especifica l'autor, s'hi conté “molt estesament lo més de tot lo dret e orde d'armes e de cavalleria”, és a dir, tota la doctrina sobre el tema de la cavalleria apilonada a les *Partidas* (II, 1-25), el *De Batalla, Lo Cavaller*, el *Dotzè* d'Eiximenis i en el manuscrit que potser Martorell va veure i va convertir màgicament en vivències d'un heroi sorgit del diàleg lul·lià i presentat com a norma i guia, malgrat les flaqueses que el fan humà i tolerable, i com a prototipus que pot contestar i contesta les preguntes tècniques i de casuística aplicada que podria formular un cavaller amb pretensions de cortesà i d'enamorat»<sup>3</sup>.

En efecte, ensenyar i fer assequible una doctrina mitjançant el recurs agradable a un personatge de novel·la que destil·la de mica en mica de manera pragmàtica i alhora divertida els més diversos alligonaments, és una forma atractiva, moderna i pedagògicament molt més eficaç d'ensenyar que no la fastigosa lectura de les compilacions doctrinals. El salt d'un gènere a l'altre resulta també artísticament molt important, ja que el pas del tractat-magatzem a la novel·la centrada en un heroi de carn i os, per molt paradigmàtic que aquest sigui, pressuposa el buf diví d'un esperit creador capaç de donar vida i pulsacions a la pols acumulada durant segles. Moltes de les llargues tirallongues del *Tirant* que ara ens resulten més indigestes, s'expliquen, potser, des d'aquesta perspectiva, si no perdem de vista que el llibre és un manual d'extraordinària amenitat que, entre altres coses, «ensenya a parlar i a escriure retoricadament», i ofereix sovint respostes concretes a moltes qüestions teòriques.

Si consultem un dels antics magatzems doctrinals conservats en català menys coneguts i estudiats: el curiós *Tractat de cavalleria* inèdit compilat durant el s. XV, poc després de la guerra civil del 1458-1460, pel jurista lleidatà Bernabé Asam, (o de

3. Publicat sota el títol de *El Parany historiogràfic. Notes al pròleg del «Tirant»*, València, 1989, pp. 19-23; i *El País*, 15-XI-1990, Quadern extra, p. 10.

Sanz?)<sup>4</sup>, resum quintaessenciat de la doctrina relacionada amb el concepte medieval de la cavalleria, hi trobarem coincidències conceptuals amb el *Tirant* força remarcables. Allò que ara voldria destacar de l'obra d'aquest cavaller plumífer que es considera membre d'una curiosa «milícia literària» destinada a salvar el país en col·laboració amb «la milícia armada», és allò que especifica sobre la formació d'un bon cavaller. Segons ell, aquest:

Deu saber totes les lleis, usos i estils que es deuen servir entre cavallers en cas que hagen a guerrear, és a dir: 1. Com se deuen donar entre ells deseximents e cartes blanques, e com se deu respondre, e ab quines paraules. 2. En quin, ni en quals tèrmens se poden fer semblants requestes. 3. Sots quines paraules semblants requeriments se deuen compondre. 4. Encara, si és request, saber entendre com sí deu respondre (fol. 81 v.).

Vet ací una matèria que no fa perdre la son a cap lector modern, però que òbviament tenia una importància i un interès pràctic evident pels nobles medievals, especialment pels entonats i bregosos senyors de paratge valencians tan afectats d'embutassar-se per un tres i no res, i que més que no del combat mateix, s'agradaven de tots els aspectes legals i rituals. Es tracta, a més, d'un gènere on Martorell excel·lia per mèrits propis i estava en condicions d'exercir un cert mestratge<sup>5</sup>. I, de fet, el lector del *Tirant* interessat en la matèria podia trobar al llarg del llibre, inserida de manera lògica i coherent dins del corrent de la narració, (capítols 13, 62, 77, 79, 150, 152) tota una antologia de *models* pràctics, que podia copiar o imitar fàcilment si volia assimilar l'estil i les fórmules més usuals del gènere, a l'hora de requerir o de respondre els requeriments d'altri. És un bon exemple d'allò que volem dir quan parlem d'una forma relaxada i divertida d'ensenyar. La funció docent en res no perjudicava la funció lúdica i literària, però segurament la primera es beneficiava considerablement del bon èxit de la segona.

Detectem també en el tractat d'Asam la mateixa preocupació formal pel discurs oral o manera de parlar. Entre aquelles coses que més honoren un cavaller el tractadista subratlla:

que es dispougue en ben parlar, jatsia que haver bona e diserta lengua sie do de natura, emperò se deu molt guardar acostume de parlar ab mots rurals e grossés, com fan molts, car és-los gran vergonya, e troben-se molts confussos quant se troben en la cort dels prínceps (fols. 81 v-82).

4. Es conserva en dos còdexs: els mss. 46 i 509 de la Biblioteca de Catalunya. *Vid.* ara la descripció del ms. 46 que fan Jaume MASSÓ i TORRENTS i Jordi RUBIÓ i BALAGUER, *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca de Catalunya*, I, Barcelona, BC, 1989, p. 123. He confrontat el text d'ambdós mss. i he pogut comprovar que la tradició textual és força estable i que no hi ha, pel que sembla, variants d'importància.

5. Consulteu el conegut llibre de Martí DE RIQUER i Mario VARGAS LLOSA, *El combate imaginario: las cartas de batalla de Joanot Martorell*, Barcelona, 1972 i Martí DE RIQUER (ed.), *Lletres de Batalla*, «ENC», pp. 90, 98, 99, Barcelona, 1963-1968.

¿Cal dir que el llibre de Martorell és una autèntica minatresor de les més variades i alambinades formulacions retòriques? Fa bo de veure que els personatges de la novel·la usen i abusen de les paraules, i es passen una part més que discrecional del seu temps discursejant, sense oblidar-se mai dels títols pertinents. Basta allistar els capítols introduïts per *verba dicendi* com: *féu principi a (semblants paraules/ a parlar de semblant estil/ a tal-semblant parlar/ a tals paraules, etc.)*. Aquests parlaments, que ara enfastigen el lector més amatent, acomplien també la funció didàctica d'impartir models refinades d'una moda certament afectada d'expressar-se que no devia resultar gens fàcil de dominar amb un mínim de naturalitat, i que, per això mateix, exigia un aprenentatge que la lectura de la novel·la podia facilitar<sup>6</sup>.

I si es tractava de saber quin peu o mà calia besar, o de quants òsculs a la galta o a la boca s'havien de repartir, o quines o quantes classes de reverències, genuflexions, cortesies i honors eren més adequades a cada situació i categoria social, el *Tirant* ens permet d'establir amb precisió les més mínimes distincions rituals i protocol·làries<sup>7</sup>.

Ara bé, i entrant ja en el tema que ens interessa, tot i que Asam esmenti la conveniència que el cavaller tingui una cultureta mínima pel que fa a la caça i a certes lectures, no he sabut trobar en el seu llibre cap referència a les cartes d'amor, potser perquè el jurista lleidatà considerava que aquest capítol no entrava ja dins del camp estricte d'allò que es proposava ensenyar. Ací, doncs, detectem una important discrepància amb l'autor del *Tirant*, ja que Joanot Martorell sí que anticipa aquesta contingència i de la mateixa manera que ofereix una antologia de lletres de batalla, brindarà també als usuaris del seu doctrinal tot un mostrari epistolar de temàtica civil, als capítols 158, 168, 187, 188, 243, 246, 247, 392, 396, 398, 419, 421, 456, 461, 464, on, d'un total de quinze cartes, nou, les indicades en lletra cursiva, responen a un intercanvi epistolar entre parelles enamorades.

Notem que la primera carta d'Estefania a Diafebus (c. 158) assenyalava una evident ruptura i marca una clara línia divisòria amb les cartes anteriors, que, si no m'equivoco, són totes lletres de batalla. Això sembla correspondre a un canvi en el to general de la novel·la produït per la irrupció de l'amor i a l'existència, com a mínim, de dos Tirants: el d'abans i el de després del 118, capítol que juntament amb el capítol 120 constitueixen la bella clau de volta del llibre i delimiten la frontera entre un heroi obsessionat per l'assoliment de la fama individual, i un heroi enamorat que sembla posar aquesta fama i experiència al servei de la república cristiana i tracta de combinar dues difícils formes de milícia: l'amorosa i la cavalleresca.

La coincidència té interès. Sabem que hi ha un gènere, l'anomenada «novel·la sentimental», on es combina precisament una narració, sovint de tipus cavalleresc, amb

6. Trobo particularment interessant l'excel·lent i massa oblidat treball de Rolf EBERENZ, «Diàleg i llenguatge col·loquial al Tirant lo Blanc», dins Luis López Molina ed., *Miscelánea de estudios hispánicos. Homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982, pp. 55-67.

7. *Vid.* el que apunta molt oportunament sobre aquest tema Vicent SALVADOR, «Les fórmules rituals al Tirant lo Blanch: algunes reflexions semiòtiques», ara en *La frontera literària*, Barcelona, 1988, pp. 125-144.

un intercanvi epistolar que permet analitzar d'una manera més estàtica i detallada el sentiment i la psicologia del fenomen amorós, i on moltes vegades l'autor no fa més que novel·lar, dotant-la de noms i d'un argument mínim, la substància lírica i la ca·suística més abstracta de la poesia cortesana dels cançoners. No vull dir que el *Tirant* sigui de fet globalment una novel·la sentimental, però sí que ja hi trobem dispersos elements característics d'aquell gènere. Així, per exemple, crec que l'esmentat c. 120, o «lamentació d'amor que fa Tirant», es llegeix com una paràfrasi d'un poema cortesà, i suggeriria, com a possible mostra d'allò que vull insinuar, una lectura comparada amb el poema IV, «Lo cor e els uells» de Gilabert de Próixita, o la del núm. III, «Alt e amor» d'Ausiàs. Martorell, i amb ell qualsevol coneixedor de la tradició poètica cortesana, sabia bé que l'equació positiva: «Visió de la bellesa de la dama = desig = amor-passió = venciment-servei = esperança de ser amat = pietat = metge = medicina = salut = vida», era per definició utòpica, dins del marc de la lírica cortesana, i, a més, escassament productiva de la tensió de la qual es nodria el gènere. En canvi, i com a contrast, l'equació negativa que proposa el text: «Vista d'una donzella = desig = amor-passió = venciment-servei = desesperança = malaltia = manca de mercè i de possible metge o medicina = mort», és essencialment lírico-dramàtica, i per això literàriament molt més dinàmica i eficaç, com a possible plantejament novel·lesc de com sortirà Tirant de l'aparent carreró sense sortida on l'acaba de ficar l'autor. Si a això hi afegim la percepció pessimista del paper de l'altre protagonista del llibre, la Fortuna; la diferència estamental rubricada pel número tres («riquea, noblea, senyoria»), i la necessitat, imposada per la convenció i per les circumstàncies, de mantenir «sense fum», el «foc», o l'encara més paradoxal «gel» (de possible inspiració petrarquesca: «et ardo, e son un ghiaccio»), el panorama que se li presenta a Tirant és a primera vista tan desolador com, posem per cas, el de Leriano a *La cárcel de amor*. Sembla que no té escapatòria («totes les vies qui em poden dar remei de salut me són tancades»). El lament és, doncs, l'expressió d'un dilema ben característic, encara que resti oberta la fenella o respirall d'un «si» condicional que apunta vers la força igualadora de l'amor<sup>8</sup>.

8. Cfr. amb Diego de San Pedro, *La cárcel de amor*; que llegeixo en la versió catalana de Bernardí Vallmánya, *Lo càrrec d'amor* edició de R. MIQUEL I PLANAS, Barcelona, 1912, IX, pp. 24-25, pel que respecta a Tirant, i VII, p. 21, pel que fa a Carmesina. Cfr. també l'ed. del malaguanyat amic Keith Whinnom de les *Obras Completas* de Diego de San Pedro, «Clàssics Castalia», en especial I: *Tractado de Amores de Arnaldo y Lucenda*, Madrid, 1973, pp. 48-57, i II: *Cárcel de Amor*, Madrid, 1971, pp. 53-55, on parla breument del gènere epistolar i dóna una bibliografia essencial, que hom pot completar a un altre nivell amb l'estudi de Patrizia VIOLI, *Letters, Discourse and Literature*, edició de T.A. van Dijk, Amsterdam, 1985. Vid., Alan DEYERMOND, «Las relaciones genéricas de la ficción sentimental española», dins *Symposium in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, 1986, pp. 75-92, on al·ludeix a la importància de les *Heroides* per a la formació del gènere (vid. pp. 82, 84, 87). A més del conegut llibre d'Armando DURAN, *Estructuras y técnicas de la novela sentimental y caballeresca*, Gredos, Madrid, 1973, llegiu el que diuen els editors de Juan SEGURA, *Proceso de Cartas de Amores*, El Archipiélago, Madrid, 1980, XVII-XXXII, sobre la ficció on es combina la narració cavalleresca i les cartes fins a arribar a obres, com les que publiquen, on només resta l'intercanvi epistolar. Ells mateixos parlen del *Pliego de cartas y coplas para requerir nuevos amores* (1535), com una novel·la epistolar i també com un manual o epistolari on els cavallers trobaven el tipus de carta que necessitaven. A l'anònima «Història de Frondino e Brisona», ed. Arseni Pacheco i August Bover, dins *Novel·les amoroses i morals*, «MOLC», Barcelona, 1980, la narració en noves rimades es combina amb

Martorell, amb acòlits o sense, va necessitar uns 367 capítols més per acabar de desfer l'embullada troca de totes les qüestions que suscita aquest lament, i aquest dilema, i els autors-editors que s'han empescat *Falconcrest*, *Dallas*, *Dinasty* i altres gloriosos mostraris de la imaginació creadora de la nostra era televisiva, encara ara podrien prendre candela i aprendre més d'una lliçó pràctica del seu extraordinari domini de les tàctiques dilatòries, i de com decebre les expectatives del lector, malgrat els presagis que apunten discretament però repetidament envers el consabut *gran finale* catastròfic. No discutiré ara si l'autor és o no fidel al plantejament lírico-sentimental del capítol 120. Només volia dir ací que tal plantejament és típic de la novel·la sentimental, i, dit això, insistir després de seguida en el fet evident que Martorell, entre altres tècniques narratives va fer servir el gènere epistolar amorós, generalment associat amb la novel·la sentimental.

Voldria cridar l'atenció sobre algunes d'aquestes cartes que comentaré dins dels límits del temps disponible, seguint l'ordre d'aparició. A fi de facilitar l'estudi suggerit ací, dono primer el text complet de la carta, destacan en cursiva tot allò que aniré comentant a continuació.

## 2. CARTA D'ESTEFANIA A DIAFEBUS

- Si amor agués alguna cosa de certenitat, yo, vençuda,*
- a) *te prech* per amor de tu sàpia nova certa, car la ofensa de ta Stephania [és com] après de la batalla no me has saludat, ab la gran sperança que yo havia en tu. Cert és, *amor és cosa que compleix la persona d'ansiosa temor*. E millor sperança tenia en tu que no tinch ara. E a tu los nobles fets solien-te plaure. Encara que yo no parle, si tu est viu, *les mies làgrimes te mouran a pietat*,
  - c) *les quals veuràs en la letra; però les làgrimes, o taques per aquelles, deuen haver semblança de paraula*, e les mies paraules cahen sens profit. Però yo no só digna que tu sies causa de la mia mort, *car certament yo tenia en voluntat de contendre longament contra amor e no sotsmetre'm a la culpa*; sinó per les paraules que hoý dir al vell poderós que tu eres mort, no poguí retenir los meus ulls davant sa magestat no correguessen doloroses làgrimes. *E la vergonya ha deixats los seus senyals en la mia cara. E per çó vull suplicar a tu*, qui est mon senyor, *que vingues prestament*. E si alre és de tu, força'm que muyra ab tuensemps, *eserà scriten lomeusepulcre: «Causa odiosa»*.

---

el temps mort de l'intercanvi epistolar. *Vid.* la recent edició a cura d'Annamaria ANNICHIARICO, *Fronchino e Brisona*, «Biblioteca di Filologia Romanza», 34, Bari, 1990, amb unes útils consideracions sobre la retòrica (pp. 38-58), i bibliografia (pp. 31-32), d'aquest gènere epistolar.

e) *E per aquest dictat e semblança serà vist yo ésser morta per amor de tu.*

Aquesta carta té una funcionalitat òbvia de nexa dins la narració: serveix per restablir la relació entre Diafebus, que sap que Tirant està enutjat amb ell perquè no ha complert les ordres estrictes que tenia d'esperar a l'aguait. Per això «no li gosava venir davant per temor de vergonya» (p. 538). Com que al llarg de la novel·la s'havia convertit en el missatger de les bones noves, l'arxiu i portaveu de les glòries de Tirant, la seva absència després d'una victòria molt sonada és interpretada públicament, amb molt poc tacte, per l'Emperador, com a senyal d'una possible mort en combat, la qual cosa provoca les vives llàgrimes d'Estefania «en presència de l'Emperador» i, tot seguit, mou aquesta a escriure el missatge, gràcies al qual (*vid. c.* 159) Diafebus i Tirant tornen a fer les paus. La carta repeteix fets ja coneguts, reinterpreta en clau subjectiva l'acció del final del capítol precedent, coneguda pel lector però no pel seu personatge de ficció més directament afectat per la situació: Estefania. Això mourà aquesta a formular una súplica, l'objectiu de la qual és d'establir amb certesa si l'amant és viu, i, en cas afirmatiu, d'expressar la queixa-sorpresa de no haver-ne tingut noves; i també l'acceptació plena de l'amor i l'intens desig d'un ràpid retorn, ara que ella ha donat a conèixer davant tota la cort els seus sentiments més pregons.

Això pel que fa al contingut semàntic, però si ens fixem en els aspectes formals descobrim, que el nucli concret específicament referit als fets ja coneguts, s'articula a base d'una sèrie de fórmules ornamentals copiades i adaptades per Martorell a la manera dels anomenats *substitution drills* que hom fa servir en l'ensenyament de llengües modernes. Vull dir, i tractaré de demostrar-ho, que Martorell ens ensenya a escriure cartes amoroses de la mateixa manera que en va aprendre ell, o sigui: copiant i aprofitant sense manies uns models prou coneguts.

Comencem per a):

a) *Si amor agués alguna cosa de certenitat, yo, vençuda, te prech [...].*

Si el comparem amb el següent fragment llatí:

a1) *CERTI SIQUID HABERET AMOR; VICTA PRECOR GENIBUSQUE TUIS REGALIA TENDO BRACHIA!*

de l'espístola IV de les *Heroides* (H) d'Ovidi (IV, 152), on Fedra demana a Hipòlit que vingui a compartir el seu llit, i també, amb la versió castellana medieval de Juan Rodríguez del Padrón, coneguda amb el nom del *Bursario* (B), i amb la versió catalana conservada<sup>9</sup>:

9. Faig servir l'edició de Pilar Saquero Suárez-Somonte i Tomás González Rolán (Madrid, 1984), i el vol. I de l'edició d'Ovidi, *Heroides and Amores* de la «Loeb Classical Library», 41, Cambridge-Massachusetts, 1986<sup>2</sup>. Sobre la fortuna d'Ovidi en la literatura catalana *vid.* l'intens estudi de Lola BADIA, «Per la presència d'Ovidi a l'edat Mitjana catalana amb notes sobre les traduccions de les *Heroides* i de les *Metamor-*

a2) y venciera yo mi coraçon, *sy el amor oviese algúnd tanta de çertidumbre*. Pero pues que *soy vençida, no sé que faga sino rrogarte, y tender mis braços rreales delante los tus [ynojós]* (B, IV, p. 93).

a3) certa fuy, de contendra longuament contra amor e no sotsmetre mi a la colpa sua, SI AMOR AGUÉS ALGUNA COSA DE SERTENITAT. JO, VENÇUDA PER AMOR, TE PRECH e stén los braços reyals als teus jennolls (H, IV, fol. 15 v).

podem comprovar que Martorell comença la carta adaptant una frase presa d'un context força distint pel que fa a la intensitat i classe de la passió amorosa descrita, però aprofitable si hom vol centrar l'atenció en el fet específic de la separació, la distància i el desig de retrobament; i també que es pretén imitar el soliloqui-diàleg d'una dona amb un destinatari llunyà, tal com fan les heroïnes ovidianes. El to humil de la súplica s'explica millor si coneixem el context original de la pregària, que al·ludeix a una situació molt més patètica i desesperada, com encara es pot apreciar en el tros que he copiat.

Si passem ara a l'explicació genèrica sobre l'essencial definició de l'amor com a temor, amb la qual hom tracta, potser, de justificar la reacció de l'enamorada:

b) *amor és cosa que compleix la persona d'ansiosa temor.*

podem veure que és també manllevada. Però ara el model serà l'enamorat lament de Penèlope, el prototipus d'esposa pacient, com sabem queixosa de la llarga trigança del seu Ulisses i, segons Ovidi, donada a exagerar els perills hipotètics del seu espòs absent:

b1) QUANTO EGO NON TIMUI GRAUIORA PERICULA UERIS? *RES EST SOLLICITI PLENA TIMORIS AMOR* (H, I, 11-12).

b2) Quando fue que yo no temiese en el pensamiento que tú sofrías mayores peligros que los que verdaderamente passavas, assý que fuesen mayores los que yo sentía que los verdaderos? Cierito, en ningún tiempo. D'estos no me maravillo, *ca el amor es cosa llena de temor solícito* (B, XVII, 67).

b3) Jamés no fo que jo no agués paor que los perills que jo imaginave que tu soferisses fossen pus greus que aquells que tu vertaderament soferies. CAR, CERTES, AMOR ÉS COSA QUI COMPLEX LA PERSONA D'ANCIOSA PAHOR (H, I, fol. 1 v.).

Després d'una altra breu recriminació no identificada, Martorell introdueix el tema central de la carta, que és la carta mateixa. Com que, no solament és el substituït

---

*fosis*, al vulgar», dins *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, I, Barcelona, 1986, pp. 79-109, amb bibliografia. Agraïxo a la Dra. Badia que m'hagi facilitat la seva còpia del ms. Espanyol 543 de la Bibliotheque Nationale de París, que conté el text de la versió catalana de les *Heroides*.



de la paraula oral, sinó que porta l'empremta de les llàgrimes enamorades que fan il·legible el text, es produeix ací la bella paradoxa que les taques, o sigui la desaparició física de les lletres, intensifica encara més el missatge. És probable que Martorell s'inspirés aquesta vegada en la carta que Briseida, captiva, envià a Aquil·les, on especifica precisament això: que les llàgrimes que han esborrat el text són el millor substitut del text, i tenen tant de pes com la veu enamorada:

c1) QUAM LEGIS, A RAPTA BRISEIDE LITTERA UENIT, VIX BENE BARBARICA GRAECA NOTATA MANU. QUASCUMQUE ADSPICIES, LACRIMAS FECERE LITURAS; SED TAMEN ET LACRIMAE PONDERA UOCIS HABENT [...] (H, III, 1-4).

Té interès de remarcar que de les dues versions del *Bursario* que conec, el text del *Tirant* s'avé millor amb la del ms. 5-5-16 de la Colombina (e2) i amb l'original llatí, que no amb la versió castellana publicada. Compareu:

c2) Archiles, la carta griega que tú lees te embia Briseyda, rrobada; escrita con su barbàrica mano. Todos los renglones que tú en ellas vieres, las mis lágrimas los fizieron; las quales han pesedumbre de muerte; y por esto no te maravilles sy fuere mal notada (B, III, 80).

amb:

c3) las mis lágrimas han fechas todas quantas manzillas tu veràs en la letra pero las lagrimas o manzillas fechas por aquellas deven aver peso o semejança de palabras.

on es fa esment a les «taques» i a la «semblança de paraula[s]». Això és el que també llegim en el text català, i del confrontament d'ambdós textos sembla que resulta evident que els impressors del *Tirant* van ometre ací el verb «fetes»:

c4) Axil·les, aquesta letra que ligs ve de Briseia, presa per forca; e no escrita bé en grech en man bàrbara o stranya. Les mies làgrimes han fetes totes quantes taques veuràs en la letra, PERÒ LES LÀGRAMES O TAQUES FETES PER AQUELLES, DEUEN HAVER PES O SEMBLANÇA DE PARAULA (H, III, fol. 8).

Es tracta, naturalment d'un tòpic que aprofita també Roís de Corella en la curiosa «Letra fengida que Achil·les escriu a Policena», on detectem una versió més general:

c5) e encara que, com a dona, mes esperances tingua en làgrimes, les quals banyant ma letra, crech per elles, millor que per mes poch avisades paraules, te serà manifesta la sobres gran dolor que de continu de mi no s'absenta (I, 91 v.)<sup>10</sup>.

10. Transcriu directament el text fent servir l'excel·lent facsímil del ms. 728 de la Biblioteca Universitat de València, publicat a València, 1985, indicant també la pàgina del vol. II on hi ha una transcripció deguda a Mossèn Josep Almiñana, acompanyada d'un estudi deliciós.

Si considerem ara (d):

- d) *car certament yo tenia en voluntat de contendre longament contra amor e no sotsmetre'm a la culpa; [...] E la vergonya ha deixats los seus senyals en la mia cara. E per ço vull suplicar a tu, [...], que vingues prestament.*

que, en bona lògica, semblen voler dir que l'emissora del missatge, Estefania, considera que en circumstàncies normals s'hauria, potser, replantejat l'aspecte moral de la seva relació amorosa, d'altra banda presentada de manera tan directa en el capítol 146 (p. 493), quan el conestable pren possessió d'ella «de la cinta amunt» «tocant-li les marmelles e tot lo que pogués». Això no sembla gens adequat al caràcter decidit d'aquesta dama, ben evidenciat al capítol 147 per l'episodi del famós albarà (p. 493), on, d'altra banda, s'elimina de soca-rel la qüestió moral, ja que en definitiva el document és un contracte matrimonial. La inconsistència s'explica si coneixem la font emprada per Martorell, ja que Estefania manlleva de bell nou la veu de Fedra, una senyora que sí que pot parlar de culpa, ja que quan confessa sense manies la seva passió envers el seu fillastre Hipòlit sap que romp un dels tabús més ancestrals:

(d1) *TOLLE MORAS TANTUM PROPERATAQUE FOEDERA IUNGE [...] ET PUGNARE DIU NEC ME SUBMITTERE CULPAE [...] QUID DECEAT, NON VIDET ULLUS AMANS. DEPUDUI PROFUGUSQUE PUDOR SUA SIGNA RELIQUIT* (H, IV, 147/ 154).

- d2) *parte de ty toda tardança, y ven a la tu presta amistad [...]. Por çierto yo prometi en mi coraçon de esforçarme, y lidié comigo luengo tiempo, por no me someter a culpa; (y vençiera yo mi coraçon, si el amor oviese algúnd tanto de çertitumbre. [Torneu a llegir (a)!][...] La verguença fuyó de mí, pero en tal manera, que señal no me dexaste; el qual es que no te querria manifestar el amor que te he, sy no que no puedo ál fazer* (B, IV, 93).

- d3) *ajuste les amistances tues e mies cuytadament [...] CERTA FUY DE CONTENDRA LONGUAMENT CONTRA AMOR, E NO SOTSME[ETRE'M] A LA COLPA sua. Certa fuy, si amor agués alguna cosa de sertenitat [...] negun amant veu açò qui és honest de fer. VERGONYA HE PERDUDA E ELLA, FUGITIVA, HA JAQUITS LOS SEUS SENYALS EN LA MIA CARA* (H, IV, fol. 15 v).

Podem veure de quina manera Martorell força no solament l'*ordo* del text copiat, sinó també el context original. Per això al barroquisme formal s'hi afegeix una òbvia exageració o desproporció conceptual, ja que aquesta «vergonya», tampoc no sempre cospada pels traductors, té unes causes força diferents en el model i en la refundició.

Resta encara comentar el final patètic i grandiloqüent de (e):

- e) *E si alre es de tu, força'm que muyra ab tu ensemps, e serà scrit en lo meu sepulcre: «Causa odiosa». E per aquest dictat e semblança serà vist yo ésser morta per amor de tu.*

que crec probable que Martorell copiés de la suposada carta de Fil·lis, filla del rei de Tràcia, la qual, seduïda i abandonada per Demofon, hoste del seu pare, reclama el retorn del seu fugitiu seductor i enumera les possibles formes del suïcidi que contempla en la seva retòrica desesperació. La llosa funerària deixarà ben clar —amença ella— qui fou el veritable causant de la seva mort:

e1) STAT NECE MATURA TENERUM PENSARE PUDOREM; IN NECIS ELECTU PARUA FUTURA MORA EST. *INSCRIBERE MEO CAUSA INUIDIOSA SEPULCRO; AUT HOC AUT SIMILI CARMINE NOTUS ERIS*: «PHYLLIDA DEMOPHON LETO DEDIT HOSPES AMANTEM *ILLE NECIS CAUSAM PRAEBUIT, IPSAM MANUM*» (H, II, 143-148).

e2) y agora la veguença me haze con luenga y madura tardança detenerme, pero bien sé que en el descogimiento de la mi muerte, sera muy pequeño tiempo. E por esto, antes d'ella, desde agora *quiero que la causa imbidiosa de la mi bida sea escrita en el mi sepulcro, a manera de cantar, por el que seas conoçido*; y sea éste: «—El huesped Demofon dio la muerta a Felis, su amante. El dio la causa de la muerte, y ella dio la mano [...]» (B, II, 79).

e3) Certa cosa és que jo [...] finiré la tendre castedat mia ab mort cuytosa. E en la electió de la una de aquestes morts haurà pocha trigua. Tu seràs SCRIT EN LO MEU SEPULCRE: «CAUSA ODIOSA». E PER AQUEST DICTAT E SEMBLANT seràs conegut: «Demophon, este donà mort a Phil·lis, qui l'amava. Aquell li donà causa de mort, e ella la féu ab la sua mà (H, II, fol., 7v.).

Sembla obvi que Martorell seguia el text català, l'únic on «invidiosa» equival a «odiosa». En tot cas la connexió semàntica entre ambdues possibles fonts (d, e) és el tema de la vergonya, tema també central en el cas de la Biblis corelliana, enamorada del seu germà Cauno:

e4 hajes dolor de la qui's confessa enamorada; la qual no u fôra, si infinida amor no l'a.n forçava. E no vulles merèixer *ésser escrit damunt lo meu sepulcre: «causa de la pèrdua de ma vida»* (II, 718).

Martorell practica, doncs, una volguda i deliberada assimilació de textos ovidians. La pregunta que un es fa automàticament és si aquest és un cas aïllat o es tracta més aviat d'una tècnica emprada de manera sistemàtica i consistent. Aquesta pregunta només es pot contestar ampliant l'exercici a altres cartes.

### 3. LETRA TRAMESA PER STEPHANIA A DIAFEBUS

Haver *trencada la fe* no profita als cavallers, car  
a) aquell loch demana les penes de deslealtat, majorment com algú ofèn amor, e tu has ofesa a mi, per ço com

- me prometist que molt prestament series a mi tornat. E al desleal e trencador de fe hun defalt li basta e, qui lo y perdona, aparelle's de perdonar-li'n molts. E sé't ben*
- b) *dir: menor pes ha en tu que en la subiranesa de la aresta. E tems tu que yo no sia de tanta vàlua que no pertanga*
- c) *a tu e que yo no sia digna del matrimoni teu? No sé per quina rahó stàs de no venir a mi. E si per ventura nova amor abraça lo teu coll e braços, sia yo fi de la nostra amor. O Déu! Muyra yo ans que sia ofesa per tan criminós adulteri, e la mia mort sia primera que tal culpa sia tua! E no dich yo les coses desús dites perquè hages dat a mi senyal d'esdevenidora dolor; ni que yo sia coneguda per novella fama, mas tem totes aquestes coses. Car, qui és aquell qui ha amat segurament?*
- E cascuna error comou equalment ànsies. E tu fes per manera que destrueixques a tos enemichs, mas no a ta sposada, car mon delit en bé o en mal s'és convertit, e la tua persona sostendrá tants dans ab tanta pèrdua de ta honor. Mas d'altra més justa scusa per al que m'has ofesa: los fats envejosos de la mia pròspera fortuna. E la sperança de bé e temor de mal me fa creure adés una cosa, adés altra, *e la mia mà, feta flaca per scriure*,
- d) *re, jau en la mia falda.*

Aquesta segona epístola expressa alhora una queixa i una acusació motivades per la trigança de l'amant, interpretada, sense altre motiu evident, com a ruptura de la promesa feta, i com a indicatiu no solament de lleugeresa sinó també de possible deslleialtat o infidelitat. Altra vegada detectem tot d'una una certa desproporció entre el to patètic i el context global molt menys dramàtic de la situació descrita en el llibre. Podem, doncs, sospitar que Martorell aprofita paraules de personatges procedents d'altres obres. De bell nou hem de pensar de seguida en les amants ovidianes, víctimes d'angoixoses i proverbials esperes sense retorn.

Seria, per exemple, el cas de la mateixa Fil·lis (*Heroides*, II), a la qual Demofon havia promès que retornaria al cap d'un mes, i que transcorreguts ja quatre mesos, acusa neguitosa l'amant de perjurar. Així ho explica la glossa del traductor castellà:

Su intinçión es de querellarse d'él como de perjuro amonestándoles que venga para ella.

Això és evident si llegim la faula, de la qual només extrauré el fragment més pertinent, on es fa al·lusió a la «fe trencada»:

- a1) HOSPITA, DEMOPHOON, TUA RHODOPEIA PHYLLIS VLTRA PROMIS-SUM TEMPUS ABESSE QUEROR (H, II, 1-2).

ET TAMEN EXPECTO- REDEAS MODO SERUS AMANTI, VT SIT SOLO TEMPORE *LAPSA FIDES!* (*ibidem.*, II, 100-101).

a2) Demofon, yo la tu Felis de Redonide, reyna de Tràcia, tu huéspedea, me querello de ty, *por ser assente más del tiempo por ty prometido [...] aquexa la tu venida, syquiera porque la tu fe no sea quebrantada por labso o corrimiento de tiempo* (B, II, 72/77).

a3) Demophon, jo, Fil·lis, regina de Tràcia, oste tua, me clam de tu, *qui est absent més avant que no haves promès, (f. 4r) [...] emperò [...] retorne tu ja tart a mi qui tant, (?!), per ço que la tua fe sia trenquada solament en lo temps que prometist venir a mi* (H, 6-6 v).

L' enamorada es mostra disposada a perdonar aquesta primera forma d' infidelitat: la trigança, sempre que l' estimat torni i desaparegui la inevitable sospita d' una segona i molt més greu infidelitat: la d' estimar una altra dona!

Fins ara Martorell es fa ressò més del sentit que no de les paraules textuais. Però aviat ens crida l' atenció la bella metàfora de l' «aresta», o filament aspre de la clovella del blat, lleugera per definició:

b) *E sé't ben dir: menor pes ha en tu que en la subiranesa de la aresta.*

A un altre lloc del llibre fa servir la mateixa comparança per a connotar el temor, la fragilitat i l' emoció: «tremolava lo meu cors com fa la aresta del blat com la toca lo vent», (c. 304) però en aquesta carta expressa la buidor, la manca de caràcter unida a la volubilitat de la inconstància dels mascles. M' agradaria molt poder confirmar que fou l' autor valencià l' inventor d' aquesta frase tan bella i plena de poesia, però no és així. Només podem atribuir a Martorell el bon gust d' haver-se deixat seduir pel llenguatge ovidià.

Vegeu el que escriu Enoe al seu estimat Paris:

b1) TU LEUIOR FOLIIS, TUM CUM SINE PONDERE SUCI MOBILIBUS UENTIS ARIDA FACTA UOLANT: *ET MINUS EST IN TE QUAM SUMMA PONDUS ARISTA*, QUE LEUIS ASSIDUIS SOLIBUS USTA RIGET (H, V, 109-112).

b2) antes eres mas liviano que las fojas del arbor, entonces quando, syn peso de çumo, buelan secas por la mobilitat de los vientos. *E creo que menos peso ay en ty que en la más alta arista de la espiga quemada liviana por el uso de los grandes soles*» (B, V, 100-101).

b3) tu pus leuger que no són les fulles ladonchs quant, sens pes del such, fort seques, volen per lo moviment dels vents, *E MENOR PES HA EN TU QUE EN LA SO-*

BIRANESA DE LA ARESTA, la qual, dessecada per les contínues calors del sol és feta dura (H, v, fol. 19-19 v).

Més encara: a la bella acusació segueix la formulació dels dubtes que fan patir la dama abandonada: ¿potser ell l'ha deixada per considerar-la d'un llinatge inferior al seu? ¿o potser és un altre lligam amorós la causa de l'allunyament?

Aquestes dues preguntes les trobem a c), i responen puntualment a conceptes que Ovidi posa en boca d'Hero, quan Leandre, a causa d'una perllongada tempesta no ha pogut passar nadant l'estret de mar que separa els enamorats:

c1) *INTERDUM METUO PATRIA NE LAEDAT ET IMPAR DICAR ABYDENO  
THRESSA PUELLA TORO: FERRE TAMEN POSSUM PATIENTIUS OM-  
NIA, QUAM SI OTIA NESCIIO QUA PAELICE CAPTUS AGIS, IN TUA SI  
UENINT ALIENI COLLA LACERTI. FITQUE NOUUS NOSTRI FINIS AMORIS  
AMOR. A! POTIUS PEREAM QUAM CRIMINE UULNERET ISTO. FATAQUE  
SINT CULPA NOSTRA PRIORA TUA! NEC QUIA UENTURI DEDERIS MIHI  
SIGNA DOLORIS HAEC LOQUOR AUT FAMA SOLLICITATA NOUA: OMNIA  
SED UEREOR. QUIS ENIM SECURUS AMAUIT?* (H, XIX, 99-109).

c2) A vegadas *he miedo* que no sea yo offendida por las gentes de la tu tierra, *e que yo, Hero, no sea vista digna del matrimonio tuyo*, Leandro. Pero todas las cosas susodichas puedo yo sufrir más paçientemente, *y sy estraños braços vienen al tu cuello, y nuevo amor sea fyn del (nuestro) amor; a Dios plega que muera yo antes que sea offendida por tal crimen o adulterio, e la mi muerte sea primero que la tuya. E no digo yo las cosas sobredichas porque tu ayas dado a mi señal de dolor advenidero, y que yo sea COMOVIDA por la fama nueva, mas por ty temo todas aquestas cosas. Ca quién es aquél que me puede fazer segura?* (B, XIX, 194).

El lector del *Tirant* que coneix l'estament d'Estefania i l'opulència del dot que aporta pensarà que està massa bojament enamorada! En tot cas és evident que ara Martorell sí que poa a dojo de la font ovidiana, i el fragment del *Bursario* ja permet veure que cal ací corregir «coneguda per novella fama», que sembla una *lectio faciliior*, per «comoguda» (*sollicitata* = «comovida»). Així ens ho confirma la versió catalana emprada per Martorell:

c3) A veguades he paor que jo sia offesa per les gents de la tua terra, e que jo, Heros, NO SIA DITA DIGNE DEL MATRIMONI de Leandre. Però totes les coses dessús dites puch soferir pus pascientment que si tu, enganat no. Per sé per qual amiga, stigues oçióS SI STRANYS BRAÇOS VÉNEN EN LO TEU COLL e novella amor SIA FI DE LA NOSTRA AMOR. HA DÉUS! MUYRE JO AVANS QUE SIA OFFESA PER TAL CRIMINÓS ADULTERI, E LA MIA MORT SIA PRIMERA per tal colpa tua. E NO DICH JO LES COSES DESSÚS DITES PERQUÈ TU AGES DAT A MI SENYAL DE DOLOR SDEVENIDORA, NE QUE JO SIA COMOGUDA PER NOVELLA FAMA, MAS TEM TOTES AQUESTES COSES, CAR QUI ÉS AQUELL QUI HA AMAT SEGURAMENT? (H, XIX, fols. 77 v-78).

Per acabar, crida l'atenció el final d'aquesta carta, que transmet una visió plàstica i lànguida de la dona, extenuada per l'esforç i l'emoció, i on hi ha una altra referència a l'acte d'escriure:

d) *e la mia mà, feta flaca per scriure, jau en la mia falda.*

També aquesta bella pinzellada té un precedent clàssic en Ovidi:

d1) MENS FUGIT ADMONITU FRIGUSQUE PERAMBULAT ARTUS, ET IACET IN GREMIO LANGUIDA FACTA MANUS (H, IX, 135-136).

Martorell descriu només la lassitud física. Tant en l'original llatí com en les versions del *Bursario* i catalana hi trobem també el calfred de l'esfereïment i de la congoixa espiritual de Daimira que, després de la mort d'Hèrcules, cerca també refugi en la mort:

d2) *y gran frior anda por todos los mis miembros, en manera que la mi mano, aparejada para escribir, de la grand flaqueza, cáese en la mi falda* (B, IX, 128).

d3) *la ma pença fuix del meu amonestament, e fredor va per los membres meus, E LA MIA MÀ, FETA FLACHA PER SCRIURE, JAU EN LA MIA FALDA* (H, IX, fol. 37).

És tanmateix un final ben remarcable, i la prosa de Martorell conserva l'empremta del ritme i de la cadència poètica del numen ovidià.

### III. RESPOSTA FETA PER LO CONESTABLE A LA LETRA D'ESTEFANIA

- Si fos mort, vixquera ab inclita fama, quiti de criminosa infàmia, la qual, més maliciosa que vera, li has posat nom, e tant demanes guardó de la strema dolor que tos mals t'espera, lo qual no basta lo preu de la mia trista persona. Car la tua bellea te fa meréixer, encara desamant,*
- b) *no tan solament és rahó sies amada, mas com a sancta de oració merex la tua persona ésser adorada: sols aquest pensament me forçara respondre a ta lletra. Si creus les mies*
- c) *mans stiguen segures en l'exercici de les armes, lo terme de mon scrit creya que, de la glòria que de ma letra atenyeries, te faria descobrir lo que per amor és rahó tingues celat. E sens dubte aconseguiria terme ma atribulada vida, si amor advocant la part mia no-m fes clarament veure la tua letra ésser merexedora de resposta presta, sols per restaurar ta vida e fugir lo nom [d'omecida]. Vols que-t diga? La mia pensa stà ferma en la sua devoció. E no hages altre pensament de mi yo pogués amar altra*



sinó a tu. Recorda'm aquella derrera nit que tu e yo érem en lo lit. Entraven los raigs de la luna e, tu pensant fos lo dia, deyes en manera de querella: «E moguen-te a pietat los grans jamechs e dolorosos sospirs de la mesquina de Stefania e no vulles mostrar tan aïna la força del teu gran poder! Dóna loch a Stefania que repose hun poch ab Diafebus!» E més deyes: «O, quant me tendria yo per benaventurada si yo sabés l'art màgica que és l'alta sciència dels màgichs, en la qual han poder de fer tornar del dia nit!». Mas yo só content del delitós premi que virtut ab si porta e de ço *que la tua letra demana*.

- d) Faç fi tement la tarda de mon scriure no metés en perill *ta persona*.

Aquesta carta, motivada per l'amor, l'evocació de la bellesa d'Estefania, el desig de consolar-la i d'assegurar-li que són falsos els seus temors, és una contestació a la precedent. La seva funció és la de neutralitzar les exagerades recriminacions d'Estefania, i calmar els seus recels. L'emissor té l'encert psicològic d'evocar, escrivint en primera persona, el record d'una nit memorable d'amor i fins i tot cita les paraules textuais de l'estimada, la qual cosa corrobora eficaçment la seva afirmació que segueix estimant-la, i que mai no ha deixat de remembrar-la.

Fa temps que el meu mestre Martí de Riquer, va provar, publicant ambdós textos en doble columna, la dependència literal entre aquest bellíssim fragment final, d'una de les cartes del *Bursario* originals de Rodríguez de la Càmara, o sigui «la carta embiada por Truylos [...] a Breçayda»<sup>11</sup>. Malgrat això el tornaré a copiar ací a fi de facilitar la comparació:

Miémbrate agora de la postrimera noche que tú y yo manimos en uno, e entravan los rayos de la claridat de la luna por la finiestra de la nuestra càmara, y quexàvas-te tú pensando que era la mañana, y dezias con falssa lengua como en manera de querella: «O fuegos de la claridat del radiante divino, los quales, haziendo vuestro ordenado curso, vos mostrades y venides en pos de la conturbal hora de las tiniebras! Muevanvos agora a pietat los grandes gemidos y dolorosos sospiros de la mesquina Breçayda, y cesat de mostrar algun ayna la fuerça del vuestro grand poder, dando logar a Breçayda que repose algúnd tanto con Troylos, su leal amigo!» E dezias tú, Breçayda: «O cuánto me ternía por bienaventurada si agora yo supiese la arte màgica, que es la alta sciencia de los màgicos, por la qual han poder de hazer del día noche y de la noche día» (B, 237).

Com féu remarcar Riquer, els canvis introduïts per Martorell són ben minsos: es limita a adaptar els noms, a fer alguns retalls ací i allà, i a introduir una badada de gran

11. En la seva edició del *Tirant*, Barcelona, 1947, p. 138. En parla també ara al llibre on resumeix la seva tasca exemplar, *Aproximació al Tirant lo Blanc*, Barcelona, 1990, p. 188.

utilitat filològica: «aïna» (aviat, de pressa), és substituït per «yra», cosa que confirma el procés de transmissió textual.

Després de la important aportació de Riquer sembla difícil, com passa tan sovint amb ell, afegir cap novetat. Tanmateix encara em permetré unes poques remarques, potser interessants per acabar d'entendre i de demostrar el que hem dit fins ara sobre la manera de treballar de Martorell, el qual, no satisfet amb el substanciós manlleu suara esmentat, encara va cercar la manera de completar-lo traçant fragments d'altres textos ovidians, pel que sembla idèntics o molt semblants a la col·lecció que devia tenir el seu compatriota Joan Roís de Corella; això si no va tenir accés directe als mateixos textos corellians!<sup>12</sup>

En efecte. Si fixem l'atenció en la primera línia:

- a) *Si fos mort, vixquera ab ínclita fama, quiti de criminosa infàmia, la qual més maliciosa que vera, li has posat nom.*

Potser algú haurà detectat que la puntuació de l'edició que jo he controlat difereix ací de la de Martí de Riquer, la qual encapçala la carta amb una colpadora exclamació: «Si fos mort!», que sintetiza tot un estat anímic i seria una excel·lent troballa estilística. ¿Per què, doncs, no mantenir aquesta suggestiva puntuació? Doncs perquè la fontaneria permet, al meu entendre, d'establir ací un cop més el procés d'adaptació que ha sofert el fragment del «Rahonament de Thelamó e de Ulixes en lo setge de Troya [...] après mort Achil·les sobre les seues armes» de Joan Roís de Corella, on llegim:

- a1) E plagués a Déu que fos estada, o almenys creguda, perquè vixqués lo animós Palomides, o, SI JA FOS MORT VIXQUERA la sua ÍNCLITA FAMA, QUÍTIA DE CRIMINOSA INFÀMIA, LA QUAL tu MALICIOSAMENT e no VERA, LI HAS imPOSAT (II, p. 626).

Almenys originalment i en el context de la mort d'Aquil·les, el «si» era, doncs, condicional, i sembla més natural de mantenir-lo.

Trobem, encara, una fórmula molt semblant «me hauran per quiti de tal infàmia» en un altre text corellà, la «Letra fengida que Achil·les escriu a Policena» (I, fol. 91 v), on, cap al final, ensopeguem amb semblances de contingut que ens obliguen de bell nou a plantejar-nos la qüestió d'una tradició de textos epistolars subjacent, potser comuna a ambdós autors valencians:

- b) *Car la tua bellea te fa meréixer, encara desamant, no tan solament és rahó sies amada, mas com a sancta de oració merex la tua persona ésser adorada.*

12. Tracto dels altres possibles contactes fins ara detectats per mi entre el *Tirant* i l'obra de Joan Roís de Corella dins «Tirant lo Blanc» i Joan Roís de Corella: algunes qüestions que planteja la connexió corellana», dins *Actes del IX Col·loqui Internacional de l'AILLC*, Alacant, 1991 (en premsa).

b1) Sol un premi de tan estrema benvolença, m'espera: que LA TUA BELLEA TE FA mereixedora, no solament DESAMANT ésser AMADA, MAS COM A deessa te presenta de adoració digna (*loc. cit.*).

Els conceptes són idèntics encara que la coincidència textual no sigui, com és obvi, absoluta. Martorell cristianitza el context pagà («deessa» = sancta d'oració), però els materials retòrics s'adapten com en els casos precedents a una nova funció.

De la resposta de Poliçena podem encara subratllar-ne d'altres fragments, sembla que procedents d'una hipotètica font ovidiana paral·lela a l'emprada per Martorell, i que potser ens pugui ajudar a millorar el text del *Tirant*:

c) me forçara respondre ta letra [...] lo terme de mon escrit creya que, de la glòria que de ma letra atenyeries, te faria descobrir lo que per amor és rahò tingues celat. E sens dubte aconseguiria terme ma atribulada vida, si amor advocant la part mia no-m fes clarament veure la tua letra ésser merexedora de resposta presta, sol per restaurar ta vida e fugir al món (!??).

c1) e la fi de tals contrastes era legir altra vegada LA TUA LETRA, la qual me paria DE PRESTA REPOSTA MEREIXEDORA, si cregués les tues mans fossen LO darrer TERME hon ella arribaria. Mas reçelava que LA GLÒRIA QUE DE MA LETRA ATENYERIES, TE FARIA a tos amichs DESCOBRIR LO QUE PER AMOR ÉS RAHO TINGUES CELAT, e sols per aquest esguart me era enujosa ma vàlua, puix creya seria descobridora de ma benvolença [...] E SENS DUPTE sobre ta letra atenyguera TERME MA TRIBULADA VIDA, SI AMOR NO.M FES CLARAMENT VEURE que RESTAURANT TA VIDA, devia de omeçida fogir lo nom (II, 761-762).

Vet ací un altre exemple de com Martorell retalla i readapta *ad libitum* i endiu-menja i enreda la troca al seu gust! El resultat és més que mai sorprenent, fins a l'extrem que no estem segurs que les frases, potser encara retocades o trastocades pel copista arribin del tot a tenir sentit. Sembla, si no vaig errat, que hem d'entendre que Diafebus vol fer servir ací la mateixa excusa i que explica que no ha escrit a fi de mantenir el secret militar, ja que Estefania no podria callar la informació rebuda. Això a nivell pràctic vol dir que no cal accentuar «tingués», ja que és ella la que ha de ser discreta per amor, a fi de no comprometre la seguretat d'ell. D'altra banda, la incidència en Roís de Corella d'expressions condicionals com «si cregués», m'ha mogut a llegir «forçara» i no «forçarà» com tenia previst. Però, a més, ¿quin possible sentit pot tenir ací «fugir al món»? És que potser l'amant amenaça amb retirar-se a fer vida eremítica com els herois lul·lians? Es tracta, pel que sembla, d'un evident despropòsit causat per una mala lectura, i per això m'he atrevit a corregir el text, d'acord amb la possible font emprada i mal interpretada, llegint, amb Corella: «e fugir al nom [d'omeçida]». Només aquesta petitíssima troballa ja compensaria, potser, l'esforç esmerçat en totes aquestes penoses comparacions.

No he acabat encara, però és hora de fer-ho. Escriu Martorell disfressat de Diafebus:

d) yo só content del delitós premi que virtut ab si porta e de ço que la tua *letra demana*. Faç fi *tement la tarda de mon scriure no metés en perill ta persona*.

Però sota la màscara s'hi amaga encara la Poliçena del text corellià:

d2) d'on se porà seguir que ab menys pèrdua de ma estima sia possible atenygués LO QUE TA LETRA. M DEMANA. Abandone la ploma, TEMENT LA TARDA DE MON ESCRIURE NO META EN PERILL TA vida.

Penso que és ben hora que, fent meva la tècnica que he tractat d'il·lustrar, adapti aquesta mateixa frase, com a cloenda de la meva ponència:

Abandone, tement la tarda de mon escriure e de mon parlar no meta en perill les vostres vides!



## «SINÓ PER LA FE DE JHESUCHRIST» (*TIRANT LO BLANCH*, CAPÍTOL 403)

El lector assidu del *Tirant lo Blanc*, que, una vegada superada la sorpresa acumulativa que produeix la primera lectura d'una saga que flueix a manera de riu cabalós al llarg de gairebé cinc-cents capítols, s'aturi a explorar amb més deteniment les canviants perspectives que aquesta fascinant novel·la ens brinda en els seus nombrosos meandres, hi detectarà, prest o tard, algunes aparents ambigüitats i fins i tot contradiccions<sup>1</sup>.

D'una banda, si ens atenim a una introducció i a un pròleg a primera vista força definitius, sembla evident que l'autor pretén assimilar en la seva ficció el caràcter especular i paradigmàtic que la historiografia medieval va manllevar de l'hagiografia. En aquest sentit el pretext de la narració sembla ser la de convertir-se en la plasmació exemplar d'un codi cavalleresc de conducta que sintetitzi i combini l'herència del messtratge pràctic del famós Guillem de Varoic, pare de cavalleria, amb el missatge teòric, eminentment religiós, de la millor utopia lul·liana<sup>2</sup>. D'altra banda l'ampli desplegament d'una biografia versemblant d'aquest personatge fictici de carn i os, comporta la creació d'un món literari extraordinàriament polivalent que, tot i emmirallar de manera força selectiva els aspectes més diversos del món real de la guerra i de la cort, fa servir amb una evident intenció lúdic-catàrtica l'espill deturpador de la ironia, la sàtira i la paròdia. Ho fa, a més, de manera insistent i amb una tècnica deliberadament provocadora que s'avança molts segles a la corrosiva intencionalitat de l'anomenat «esperpento» valleinclanesc.

Si la riquíssima complexitat del gran quadre social i de costums que ens brinda el llibre, amb tots els nombrosos àmbits i personatges que s'hi retraten i les seves opinions divergents, entra sovint en conflicte amb els supòsits del registre hagiogràfic tradicional i els d'una utopia religiosa només centrada en els aspectes unívocament positius, fent prou paleses les inevitables antinòmies existents entre codis en el fons tan excloents com, per exemple, el de la religió, el de la cavalleria, el de la *fin'amors*, i el del materialisme burgès, no cal dir que la introducció d'una perspectiva esperpèntica,

1. El present treball s'ha enllestit en el marc del Projecte GV-310-95 de la Generalitat Valenciana. S'indiquen algunes d'aquestes aparents contradiccions, en especial les relacionades amb conceptes nuclears de la novel·la, tals com el sentit de la fama, de l'amor i de la Providència, en Albert HAUF I VALLS, «*Tirant lo Blanc*: Algunes qüestions que planteja la connexió corelliana», *Actes del novè Col·loqui internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant / Elx 9-14 de setembre de 1991*, ed. R. ALEMANY, A. FERRANDO i Ll. MESEGUER, Abadia de Montserrat, 1993, II, pp. 69-116. Hi ha versió castellana en Juan PAREDES, Enrique NOGUERAS, Lourdes SÁNCHEZ (eds.), *Estudios sobre el «Tirant lo Blanc»*, Granada, Universidad de Granada, 1995, pp.111-151.

2. Vegeu Albert HAUF I VALLS, «El parany historiogràfic: notes al pròleg del Tirant», *Saó* CXV (1989), pp. 19-23 i Ramon Llull i el «*Tirant*», Mallorca, Centre d'Estudis Teològics, 1992.

capaç de captivar per complet l'atenció del lector, encara posa molt més en evidència aquestes tensions. El registre corrosiu de l'humor causa molt més impacte i resta molt més gravat en la nostra percepció que no la feixuga acumulació de discursos reiteratius o de moralitats que ara poc o no gens interessin el lector modern. És lògic, doncs, que en la reconstrucció mental que aquest es fa del personatge central de la novel·la, la *vis* còmica d'alguns capítols magistralment definitius acaben imposant la visió d'un heroi que en més d'un aspecte resulta paradoxalment antiheroic.

Fa temps que la crítica anglosaxona ja va cridar l'atenció sobre el possible caràcter paròdic d'un Tirant més còmic que no èpic. Però en el primer estudi seriós sobre la gran novel·la valenciana publicat en anglès, Vaeth, negà aquesta intencionalitat satírica. La incongruència entre la suposada intencionalitat del llibre i el caràcter del seu protagonista rauria, més que no en l'efecte d'un humor desmitificador, en la immoralitat intrínseca d'un personatge segons ell del tot inacceptable com a possible model de conducta: «An immoral hero is a paradox, an impossibility», anotà escandalitzat<sup>3</sup>. Detectem tanmateix, que no li resultà fàcil d'arribar a aquesta conclusió com a colofó del seu estudi d'una obra que, d'altra banda, considerava del tot impregnada d'esperit religiós i que fins i tot sospitava escrita per un monjo o un eclesiàstic. En un esforç per trobar una sortida a aquesta aparent incongruència es demanava temptativament si en el fons l'humor i la presentació d'un heroi imperfecte i contradictori no seria una forma sofisticada de crítica de la degradació dels costums cavallerescs. Però acabà rebutjant tal possibilitat, ben mirat no gens incompatible, ja que hom podria tractar de reafirmar les vàlues d'una cavalleria d'ascendència artúrica vinculada a l'esperit de croada lull-lià, sense deixar de descriure en clau festiva, alguns del aspectes negatius de l'excessiu efeminament cortesà, que, segons els moralistes de l'època, havien provocat la decadència, no solament de la mateixa cavalleria, sinó de tota la cristiandat. Per a Vaeth —i per a molts d'altres crítics posteriors— l'obstacle definitiu que s'oposa a una lectura moralitzant que concordi amb la vella fórmula del *castigat ridendo mores*, seria la dificultat d'acceptar el final de la novel·la, on es corona i premia la infidelitat d'Hipòlit i de l'emperadriu, no solament amb la corona imperial, sinó també amb la glòria del paradís (TB, c. 487)! Aquest final realista, no deixa de ser ben moralitzant i del tot acordi amb les tesis de l'Evangelí, que deixa prou clar que destriar el gra de la palla i castigar els dolents és una tasca més aviat reservada a una instància judicial superior a la humana. Ben mirat no fa altra cosa que corroborar els inescrutables designis, que tant preocupaven Calderón i d'altres escriptors del Barroc, d'una Providència no necessàriament subsidiària de les consideracions humanes, sobre qui és bo i/o dolent, i que, ultra deixar campar els malvats per a provar els millors, pot també condemnar aquests i salvar els unànimament condemnats per l'opinió dels humans.

3. Joseph VAETH, *Tirant lo Blanch. A Study of its Authorship principal Sources and Historical Setting*, New York, Columbia University Press, 1918 i AMS Press' Reprint, 1966, p. 162. Les altres referències a què al·ludiré a continuació es troben en les pp. 160-161, respectivament. El caràcter paròdic del *Tirant* fou defensat el segle passat per F. M. Warren, *A History of the Novel previous to the Seventeenth Century*, New York, 1895, pp. 173 i 175, citat per Vaeth.



En tot cas, no cal dir que una doble visió èpico-còmica, aparentment antitètica, ha determinat la percepció moderna de Tirant com un heroi ambigu<sup>4</sup>. A l'hora d'obviar aquesta dicotomia, d'altra banda tan medieval, i de determinar el sentit o intencionalitat de la novel·la, la crítica ha salvat aquesta i d'altres perplexitats que planteja com a obra d'un sol autor, tot recorrent a tesis molt variades —i val a dir que cada vegada més agosarades!—, entre les quals destaca la d'una possible doble autoria, que implicaria un complicat procés de gestació i de transmissió a partir d'un Ur-Tirant original; ja sigui en un sentit lineal acumulatiu, o bé en el d'una reelaboració global posterior en mans d'un editor més o menys actiu i creatiu.<sup>5</sup>

No és el meu propòsit d'incidir ara i ací de manera expressa i directa en aquestes tesis que resulten en gran manera irrellevants si partim del principi, ja expressat per mi a un altre lloc, que «el llibre fou imprès, rebut i assimilat pels lectors del s. XV i més tard per Cervantes, en la mateixa forma i estructura en què encara ara arriba al lector modern, és a dir: com un text homogeni en la seva evident heterogeneïtat», en el qual, com en tota obra d'art, cal en principi pressuposar una mínima unitat intencional de sentit<sup>6</sup>.

És a partir d'aquesta premissa, que ja he tractat d'explicar fins a quin punt el capítol 301 és un brillant pòrtic que afirma el paper d'Anti-Mahoma del protagonista de la novel·la i sap crear unes expectatives paral·leles a les ja existents en realitat en el cos de la societat valenciana del s. XV, preparant així psicològicament el lector per a l'acompliment de la profecia de Tirant. Insinuava també que l'esperit militant de croada detectable en tot l'episodi africà venia en gran manera sintetitzat en el sermó del mercedari lleidatà fra Joan Ferrer, un avorrit conjunt de tòpics de manual, però que tracta un tema massa seriós —i sobretot massa arriscat!— per a poder donar joc a una paròdia, hagut compte del total control inquisitorial molt capaç de captar i de castigar amb rigor qualsevol forma d'ironia dirigida contra una de les santes, la «Santa Fe», més directament emparentades amb la més formidable trinitat del santoral hispànic: «la Santa Hermandad, la Santa Cruzada y la Santa Inquisición» («Dios nos libre de caer en manos de una de las tres 'santas'!»)

El sermó pot considerar-se «el punt culminant de l'episodi africà i potser de tota la novel·la», ja que «representa la victòria i proclamació oficial i pública de la superioritat de la fe catòlica damunt la musulmana, com a fruit de la cavalleria de Tirant, el

4. Alan YATES, «Tirant lo Blanc: the Ambiguous Heroe», *Hispanic Studies in Honour of Frank Pierce*, J. England, ed., Sheffield, University of Sheffield, 1980, pp. 181-198. Versió catalana en *L'Espill*, VI-VII (1980), 23-39. Cfr. amb les discretes puntualitzacions d'Arthur Terry, «Character and Role in Tirant lo Blanc», *Essays on narrative Fiction in the Iberian Peninsula in Honour of Frank Pierce*, Oxford, Dolphin Books, 1982, pp. 177-195. Versió catalana en *L'Espill*, XVI (1982), 27-44 (pp. 42-43).

5. Hom pot localitzar fàcilment aquestes i d'altres propostes en l'útil índex temàtic que brinden Rafael BELTRAN i Josep IZQUIERDO, «Bibliografia d'Estudis sobre Tirant lo Blanc», *Llengua i Literatura*, VII (1996), pp. 345-405, però el llibre de Joan Perujo Melgar, *La coherència estructural del Tirant lo Blanch*, Alacant, Institut de Cultura Juan Gil Albert, 1995, pp. 229-258, ofereix una síntesi de la bibliografia més important sobre el tema. Hem de destacar tanmateix ací per l'especificitat de la temàtica l'interessant llibret de Maria Jesús Rubiera, *Tirant contra el Islam*, Altea, Ediciones Aitana, 1993.

6. Vid. A.G. HAUF, «El marc escatològic de l'aventura africana de Tirant», dins Arthur TERRY (ed.), *Tirant lo Blanch*, Londres, Tamesis Books.

qual acaba així purificant-se del seu rerefons de supèrbia i d'efeminament cortesà en convertir-se clarament en un croat. Com a tal, no solament implica l'acompliment de la profecia tirantiana, sinó la justificació teòrica de l'episodi africà, i, possiblement, de tot un llibre que s'entén millor des del coneixement d'alguns dels supòsits teòrics que els lectors valencians de l'època tenien plenament assumits» (Hauf, «El marc...», p. 7).

Les pàgines següents van essencialment dedicades a una lectura detinguda del famós sermó, el text del qual brindo a continuació a fi de facilitar l'anàlisi i millor comprensió contextual del seu contingut i estructura:

## 1. TEXT DEL SERMÓ

### CAPÍTOL CCCCIII

#### Lo Sermó que Tirant féu fer als moros

—Considerant e ab molta diligència pensant, molts alts i excel·lents senyors reys e vosaltres, nobles e generosos barons, e tots los qui ací sou al present convenguts, en la **dignitat de la fe crestiana**, veig e conech aquella ésser de tanta **excel·lència e necessitat a cascuna creatura racional** que, **com Déu no haja creat l'ome sinó per posseir e fruir lo sobiran bé de la glòria de paradís, aquell no pot tal bé fruir ni posseir si de la vestidura nubcial de la fe crestiana no és vestit. Car per res l'ome de la contagió de la mort e obligació de peccat que incorre en la sua primera nativitat pot ésser delliurat, sinó per fe.** Açò mostra lo gran doctor Aureli Agustí en una epístola que fa *Ad Obtatum*, dient: *Nemo, inquit, liberatur a damnacione que facta est per Adam, nisi per fidem Jhesu Christi*, que vol dir: «no pot ésser algú deliurat de la damnació en què és caygut per lo peccat de Adam, sinó per la fe de Jhesuchrist». Y en aquesta sola axí los antichs com los moderns se salvaven, car la ley antiga de si no portava algú a la vida eterna, mas crehent al del testament antich que Jhesús se devia encarnar e per humana natura morir, al terç dia ressuscitar. E en fe de aquests e molts altres articles que lavors eren encara per venir —e nosaltres moderns crehem ja ésser stats— se salvaven. E per no perdre tan gran bé com és la glòria de paradís, la qual ulls no basten a veure ni orelles a hoir ni enteniment a entendre, deveu bé tots vosaltres qui de tal vestidura sou vestits mirar que aquella no perdau.

E vosaltres qui de la secta mafomètica stau abeurats, aquella de tot renunciant, dispondre-us a rebre la fe cathòlica perquè, aquella rebuda, en lo número dels sants siau posats.

E a renunciar la secta mafomètica vos deuen induir, e **les suzietats e desonestats que en aquella teniu**. Pot ésser més vituperosa e vergonyosa cosa a l'home que posar la sua felicitat en actes de gola e luxúria? E açò vos atorga per felicitat aquell vilíssim porch, vostre cap Mafomet, que és contra tot juhí de rahó, de la qual los hòmens deuen usar, car los actes de gola e de luxúria als animals bruts e no rahanables són propis.

E la felicitat humana axí deu ésser posada en acte propi de l'home, segons vol lo filosof, *Primo et decimo Eiticorum*, e Lactanci, *Libro tercio Divinarum institucionum*,

*capitolo decimo*, qui en aquell no sia comú ab los animals bruts. E com en los actes de gola e luxúria los hòmens convinguen ab les bèsties, segueix-se en aquells no star la filicitat humana, e per consegüent **Mafomet, qui a tanta desonestat vos induheix, clarament se mostra que us engana, e per ço no'l deveu tenir sinó per cap de falsia y engan. Mas la fe cathòlica, de la qual lo capità és Jhesuchrist, rey sobre tots los reys e senyor sobre los senyors, tals actes e abominacions avorrint, indueix los crestians a la observància dels manaments de Déu.**

E per ço ella sola pot ésser dita via de Déu, segons diu David: *Viam mandatorum tuorum cucurri*, que vol dir: «Yo, Senyor, he corregut y caminat per la fe cathòlica, la qual me ha de salvar, que és via dels teus manaments». E per ço legim, *Ecclesiastici, vicesimo tercio, Nichil dulcius quam respicere in mandata Domini*, que vol dir: «no és al món cosa més dolça e suau que mirar en los manaments de Déu».

O ànima! Pensa quina cosa pot ésser més dolça ni suau de aquestes paraules scrites en la Ley crestiana: «**Amaràs lo senyor Déu teu de tot lo teu cor, etcètera, y lo proïsme**». **Se conté tota la perfecció de la fe crestiana.**

Com a foch, segons diu Jhesús, *Johannem XII, Ignem veni mittere in terram et quod volo nisi ut ardeat*, que vol dir: «Yo só vengut a donar foch en la terra e vull que creme», ço és, que lo crestià tostemp deus ésser cremant e ardent en amar Déu y lo proïsme. E com la secta mafomètica no haja cura de observar los manaments de Déu, als quals tothom més que alguna altra cosa és obligat, segueix-se que aquells qui aquella observen ab ulls closos e tancats van a infern e solament los crestians, per la fe cathòlica il·luminats, van a la glòria de paradís».

E per ço, rahanablement, **la fe cathòlica per tres rahons és dita lum de l'enteniment humà**. Primerament, que **ella naix del gran sol que és Déu**, car axí com al lum material naix del sol, axí la fe proceheix de Jhesuchrist, que és Déu, segons diu sent Pau, I *Corintios, II, Fides nostra non est in sapientia hominum, sed in virtute Dei*, que vol dir: «La fe nostra no és en la saviesa dels hòmens, mas en virtut de Déu».

Segonament, la fe cathòlica és lum de l'enteniment humà per quant expel·leix les tenebres dels peccats, segons diu lo savi, *Proverbiorum, capitulo VI, Per fidem et penitentiam purgantur peccata*, que vol dir: «Per fe e penitència se denegen e s' lancen los peccats». E si aquella vosaltres, moros, pendreu, siau certs que en aquella hora ab l'aygua del sant bapisme sereu en lo cors lavats, e n la vostra consciència, de tots los peccats que fins en la present jornada haveu comès, sereu de tots netejats.

E si de tal vestidura ornats, en aquest **sant viatge de Constantinoble**, que mon senyor Tirant, en adjutori de l'emperador e de la princesa vol fer lo acompanyareu, siau certs que de dos coses la una no us pot fallir. La primera, que, si en batalles que contra lo Turch o soldà haureu morieü, **paraís** no us pot mancar. L'altra, que, si en aquelles haveu victòria y scapau, la vostra **fama** per tot lo món s'estendrà.

Tercerament, la fe cathòlica és lum de l'enteniment per quant manifesta les coses amagades, car manifesta als crestians tots los articles de la fe e molts altres secrets de Déu, los quals a tota altra secta són amagats. E per ço tots los qui ací som ajustats per fer **aquest sant viatge**, pensant que lo instituïdor de la fe cathòlica que és **Jhesús, és nostre capità**, devem aquell ab ànimo gran e viril comprendre, car **sots lo stantadart**

**e penó de aquell qui no acostuma de perdre batalles anam, lo qual sens dubte nos darà victòria contra lo gran soldà e Turch. E recobrarem l'Imperi Grech, lo qual ells tirànicament se han ocupat**, axí com havem conquistats los regnes de Túniç, de Tremicén, de Feç e de Bogia. E no solament per Déu alt en paradís serem premiats, mas encara, per tots aquells qui aquesta nostra conquesta hoiran grandíssimament serem loats<sup>7</sup>.»

### 1.1. Preàmbul o introdució del tema

En aquest cas la primera barrera a superar és la lingüística, raó per la qual Martorell anota prèviament que el frare lleidatà «sabia molt bé parlar la lengua morisca» (c. 402; II, p. 793, 29), aptitud que cal relacionar amb tot un programa de preparació en escoles *ad hoc* com la creada per Ramon Llull a Miramar per als franciscans o la regentada per Fra Ramon Martí en el convent dels dominicans de Barcelona, que pogué servir de model als mercedaris, especialment implicats per la seva tasca de redempció de captius, en el diàleg amb els musulmans.

Superada de manera versemblant aquesta primera barrera, l'altra norma que cal tenir present, d'acord amb les *Artes Praedicandi* medievals, seria la d'adequar el discurs a l'auditori. No és el mateix adreçar-se a musulmans i jueus que a cristians; a clergues que a laics; a reis i cavallers que a llauradors i pescadors<sup>8</sup>.

Fra Ferrer, tot i tenir davant seu un públic bigarrat, sembla centrar la seva atenció de manera molt especial —noteu els adjectius emprats: «molt alts y excel·lents» vs. «nobles e generosos»— en els «reys» i «barons», o sigui als caps i braços armats de la «cosa pública», o societat que pretén transformar, i, a través d'ells, s'adreça també, de manera indiscriminada a la resta de l'auditori e tots los qui ací sou convenguts». Això té sentit si tenim en compte l'estructura jeràrquica de la societat feudal, on la conversió de l'estament dominant pressuposa gairebé de manera automàtica la de les masses subordinades. El frare té doncs, molt present aquesta estructura piramidal, que fa versemblant la conversió del poble baix una vegada aconseguida la de la classe dirigent.

Tot seguit introdueix directament el tema que vol exposar a la consideració i diligent reflexió dels presents i que no és altre que «la dignitat de la fe cristiana». Ho fa emprant un dels mètodes més famosos recomanats pels tractadistes, la introducció *per syllogismum*<sup>9</sup>. El sil·logisme és un raonament lògic que articula tres proposicions o premisses, una de les quals es dedueix necessàriament de les altres dues de manera conclouent.

Així en el sermó de fra Ferrer tenim:

7. Vid. Joan MARTORELL, Martí JOAN DE GALBA, *Tirant lo Blanch*, ed. coordinada per Albert Hauf, València: Generalitat Valenciana, 1992/2, pp. 794-796.

8. Albert G. HAUF, «El *Ars Praedicandi* de Fr. Alfonso d'Alprão, OFM. Aportación a la teoría de la predicación en la Península Ibérica», *AFH*, LXXII (1979), pp. 233-329.

9. HAUF, «El *Ars...*», pp. 269 ss (l. 4. I. I. V Capitulum de introductione per syllogismum).

Tema: «Dignitat de la fe cristiana». La fe cristiana és de gran excel·lència i necessitat.

1a. premissa: «Com Déu no haja creat l'ome sinó per posseir e fruir lo sobiran bé de la glòria de paradís». Dit d'altra manera: Segons el catecisme cristià, la primera intenció per la qual Déu va crear l'home és estimar Déu en aquesta vida i gaudir d'ell en la glòria celestial.

2a. premissa: Es així que aquest objectiu és inabastable sense la fe: «aquell (l'home), no pot tal bé fruir ni posseir si **de la vestidura nubcial de la fe crestiana no és vestit**».

*Ergo* la fe catòlica és necessària per aconseguir aquesta primera intenció o fi primordial de l'home: la seva salvació; i per consegüent la fe catòlica és de gran excel·lència i necessitat. Conclusió clarament coincident amb el tema del sermó.

A primera vista hom podria objectar que el frare lleidatà oblida un dels requisits més importants de qualsevol sermó, que és que el tema sigui una «oració composta presa de la Sagrada Escriptura [...] o cos de la Bíblia» («est oratio, vel aequivalens, sumpta de Sacra Scriptura [...] quod debet esse de corpore Bibliae», Alprão, pp. 265- 266).

Hom podria objectar que aquesta norma s'havia relaxat moltíssim a partir del s. XV i que es tracta d'una opció voluntària, ja que s'adreça a un públic no cristià. Però, com veurem, a diferència de R. Llull, fra Ferrer no s'està de demostrar la fe amb raons de fe manllevades de la patristica cristiana, com el text de sant Agustí que introdueix de seguida i que en realitat coincideix amb el tema fins al punt de poder fàcilment ser pres alhora com a tema i la seva mateixa demostració!

### *1.2. «La vestidura nupcial». Context exegetíc de la parabolà evangèlica del convit de noces (Mt.,22, 1-14)*

Val a dir, tanmateix, que qualsevol lector familiaritzat amb l'Evangelí haurà copsat tot d'una que quan el predicador identifica metonímicament la fe cristiana amb una «vestidura nupcial» («de la **vestidura nubcial de la fe crestiana no és vestit**», p. 794, 11), fa servir a nivell tropològic un llenguatge al·legòric manllevat d'una parabolà evangèlica de Sant Mateu (22, 1-14), el tema de la qual és l'elecció o salvació per la gràcia, la fe i la caritat. En realitat el discurs del frare, amb aquesta referència, no gens tangencial, assimila el ric tresor de glosses acumulat per la tradició cristiana a l'hora de comentar aquell evangeli en el context més adient a les necessitats de cada predicador. Això vol dir que el nivell de comprensió del possible oient o lector varia moltíssim segons el grau de familiaritat assolit, o capacitat de relacionar els conceptes de manera gairebé automàtica, per simple associació d'idees. Dit d'altra manera: un oient cristià avesat a escoltar la predicació dominical copsava aquest llenguatge simbòlic de l'exegesi tradicional cristiana molt millor que no un musulmà que hi entrava en contacte per primera vegada. La qual cosa no vol dir que el missatge resultés intel·ligible a aquest darrer, però sí més difícil d'assimilar en tota la seva inherent subtilesa i complexitat semàntica. És, si més no, el que passa ara amb la majoria dels lectors

actuals, la qual cosa justifica, potser, la present *glossa moderna* del text, que m'he fixat com a objectiu concret ara i ací.

Recordem, en efecte, que en la paràbola en qüestió Jesús estableix la següent comparació: «Al Regne del cel li passa com a un rei que va celebrar les noces del seu fill. Va enviar els seus criats a cridar els convidats a les noces, però no hi volien anar». Repetida la invitació, dos s'excusaren i d'altres van ultratjar i matar els criats, la qual cosa va provocar l'aïrada reacció del rei que «va exterminar aquells homicides i va incendiar la ciutat». Una tercera invitació aconseguí finalment de congregar una bigarrada multitud de convidats «dolents i bons» en la sala del convit. Quan el rei hi va entrar «a veure els convidats, s'adonà que hi havia un home que no duia vestit de noces i li digué: Amic, ¿com has entrat aquí sense vestit de noces?». El convidat callà i fou expulsat, lligat de mans i peus a les tenebres exteriors, sinònim de «plors i cruixit de dents», o sigui de la dampnació eterna. La conclusió de la paràbola (v. 14) és: que «els cridats són innombrables, però no tants són elegits».

La possible interpretació d'aquest evangeli varia segons la intencionalitat del glossador o predicador, però sempre es mou dins d'unes línies o claus interpretatives prou ben establertes per la tradició exegètica cristiana, claus que a continuació tractaré de resumir en base en uns quants exemples ben representatius.

Així el nostre Eiximenis, comenta aquest pas en estil senzill i entenedor, tot partint d'una vella glossa d'Orígenes, i centra l'atenció en el *documentum* o lliçó més adient a un lector o oient cristià:

- a) Orígenes exponent aquest punt diu que **aquesta casa de noces és la santa Esgleya cristiana**, en la qual **lo Salvador** ha convidats tots **los faels** a rebre tots **los sants sacraments e dons spirituals**. Emperò vol lo Senyor beneyt que aquells qui dignament los volen rebre porten **vestidura nupcial, ço és que sien en caritat e en gràcia sua** (*Vita Christi*, VII, c. 113).

Fra Simó de Càssia<sup>10</sup>, en una obra ara poc coneguda, però que va tenir amplíssima difusió i va servir de font a Ludolf de Saxònia, comenta el text de forma coincident, però molt més elaborada i complexa:

10. Simonis DE CASSIA. *Gestorum Domini Salvatoris in Quatuor Evangelistas Libri Quindecim*, Liber Sextus, c. 24, Colònia, 1540, I, pp. 350-353: «Sed hanc **peregrinantem Ecclesiam per regnum caelorum intelligo**, quia ipsa de coelo descendit, quia ista est *ciuitas sancta nova Ierusalem* [...] a Deo parata sicut sponsa ornata viro suo.

**Rex vero qui omnia regit, Deus Pater est**, qui sponsam Filio suo prius humanato, velut legitimo fidei foedere atque anulo copulauit [...]. Nupsitque sibi humana natura mortalis immortalis.

Thalamus nuptiarum, alius quam virginalis uterus esse non debuit.

Ad has nuptias **homines invitantur: invitati vocantur ut veniant**. Sed plurimi venire nolebant [...]. **Sicut factum est a Iudaeis**, sicut factum est **a paganis**, sicut factum est **ab haereticis** [...], sic **a mundi amatoribus** [...]. **Parabola ista** [...] **de reprobatione Iudaeorum et vocatione gentilium posita est** [...]. Idcirco vocat, et iterum atque iterum vocat, et denunciare non cessat ut veniatur ad nuptias [...]. **Nullus enim a Domino salvatur invitatus nisi propria fide** [...]. In hoc seculo fiunt divina iudicia, et iusticiam suam **Salvator** exercet, quia **est rex regum et dominus dominantium** [...] **nuptialis vestis est innocentia**, et si non custodita, saltem recuperata [...] et est **illa tunica inconsutilis, que indivisibilem unitatem fidei et**

- b) Pel **Regne dels cels** entenc **aquesta Església peregrinant**, que va baixar del cel. Aquesta és *la ciutat santa de la nova Jerusalem [...] preparada com una esposa ornada per agradar el seu espòs [...]*. El **Rei qui tot ho regeix**, és Déu Pare, el qual va unir l'esposa al seu Fill que abans s'havia humanat com a primer pacte legítim o anell d'aliança [...]. Va unir la humana natura mortal amb la immortal [...]. El tàlem nupcial, no degué ser altre que el ventre virginal [...]. **Els homes són convidats a aquestes noces. Els convidats són els convidats a assistir-hi.** Però molts no hi volien anar. **Així va passar amb els jueus, amb els pagans, amb els heretges [...], i amb els qui estimen el món.** **Aquesta paràbola [...] tracta de la reprovació dels jueus i de la vocació dels gentils [...].** Convoca i torna a convocar una i altra vegada, i no deixa d'anunciar que vinguin a les noces [...]. **Però el Senyor no salva ningú a la força, sinó per la pròpia fe [...].** Els judicis divins tenen lloc en aquest segle, i el **Salvador** exerceix la seva justícia, ja que és *Rei sobre tots los reis i Senyor dels senyors [...].* **La vestidura nupcial és la innocència**, si no conservada, almenys recuperada [...] i és aquella túnica inconsútil de la indivisible unitat de la fe i de la caritat. **Qui no la poseeix és expulsat, si no corporalment sí espiritualment, de les noces de l'Església militant.**

El dominicà Joan de Herolt en el seu popularíssim recull de sermons<sup>11</sup>, interpreta el text de la manera següent: Hi ha tres classes de núpcies: les carnals entre un home i una dona, les espirituals entre l'ànima i Crist, i les celestials que tenen lloc en el cel. El seu sermó tracta de les noces espirituals i parteix d'una triple distinció i d'una sistemàtica correlació basada en el tema de l'amor entre espòs i esposa, el nucli central de la qual és:

- c) Cal saber que l'ànima humana és dita esposa del Crist, perquè va unir-se amb ell per la fe en el baptisme («*Sciendum quod anima hominis dicitur sponsa Christi, quia sibi copulata est in baptismo per fidem*», Dominica XX, ff .CXXIII).

**charitatis et juste unionis habet; qua qui caret, a nuptiis militantis Ecclesiae, si non corpore, spiritu tamen repellitur».**

11. Faig servir aquesta glossa editada amb el títol de *Sermones discipuli de Tempore*, s. 11, 1497, perquè és molt menys coneguda que la famosíssima del convers franciscà fra Nicolau de Lira, vertader paradigma de la tècnica i dels abusos que aquesta implica. Recordem aquell famós dístic que l'arriba a fer responsable d'haver provocat la Reforma luterana: «Si Lyra non lirasset / Luterus non saltasset!». *Vid. Textus Bibliae cum Glossa Ordinari, Nicolai de Lyra postilla, moralitatibus eiusdem Pauli Burgensis* (Lió: Jacobi Marischal, 1528-9), II, pp. 68-69. El comentari coincideix en tots els punts importants. El Regne és l'Església militant, el vestit nupcial «la caritat que separa els fills del Regne dels fills de perdició. Les núpcies són la Incarnació del Verb que van unir la natura humana amb la divina», els primers convidats són els jueus, que van rebre la Llei, els criats van ser els profetes, els soldats que operen la venjança són els romans, etc. Tanmateix afirma que el convit mateix de noces és l'eucaristia («Istud nuptiale convivium est eucharistia», p. 68b).



Una de les gloses posteriors i per això més completes, ja que té en compte i acumula gairebé totes les anteriors, ens la brinda Dionís el Cartoixà<sup>12</sup>:

- d) *El Regne del cel*, o sigui l'estat, afer o procés de l'**Església militant**. *Un rei* [...]. **El rei significa Déu Pare, qui féu les noces del seu Fill Unigènit quan el va unir amb la naturalesa humana** dins del tàlem o ventre de la Verge sacratíssima. Després el va desposar amb l'Església [...] la unió del Verb amb la naturalesa humana s'anoma núpcies personals, la unió del Verb amb l'Església són les núpcies sacramentals, i les terceres núpcies, espirituals i quotidianes, són la unió de Crist amb l'ànima devota [...]. I Déu va enviar els seus criats, els primers van ser els profetes. i sants Pares, com Moisès [...]. A cridar els convidats [...], és a dir, al poble d'Israel. A les noces [...], o sigui: **a creure en la futura encarnació i a la incorporació en l'Església** [...]. *I no volien venir*, això és: **no volien creure** [...]. És va irritar [...] i va enviar els seus exèrcits, o sigui: les turbes dels romans que van acompanyar Titus i Vespasià [...] [la segona tramesa d'emissaris després del refús i corresponent càstig dels jueus o destrucció de Jerusalem, serà la vocació dels gentils]. *I va veure un home que no portava [...] la vestidura nupcial*, és a dir **la gràcia gratificant, amb la caritat o les obres meritòries** [...]. **La caritat és anomenada amb raó vestidura nupcial**, perquè va induir Crist que es dignés a encarnar-se i desposar-se amb l'Església.

Després d'aquesta lectura exegètica estem, potser, en millors condicions d'apreciar amb quina economia de recursos, com ara el simple esment a la «vestidura nubcial», el predicador podia, o no, evocar tota una potentíssima xarxa de referents semàntics en la qual cal inserir el seu discurs, i sense els quals, alternativament resulta ara quasi impossible d'entendre'l bé. El seu sermó té la funció de convertir els musulmans, raó per la qual hi relaciona de manera lògica i pertinent l'efecte que tracta d'aconseguir amb la vocació salvífica de l'Església, o regne de Déu en la terra, que ha heretat la missió evangelitzadora de portar totes les gents a les núpcies de Déu-Crist amb la natura hu-

12. D. Dionysii Carthusiani, *In Quatuor Evangelistas, Enarrationes admodum utiles et ab eruditissimis optimisque viris permultum desideratae* (Lugduni: Apud Bartholomaeum Honoratum, 1569), pp.126-128: «*Regnum coelorum*, id est status, negotium, seu processus **Ecclesiae militantis**. *Homini regi* [...]. **Per hominem regem significatur Deus Pater, qui fecit nuptias suo Unigenito, quando in utero sacrosantissimae** [...] Virginis, tanquam in thalamo **copulavit ei naturam humanam. Deinde desponsavit ei Ecclesiam** [...] unio autem Verbi cum natura humana vocantur nuptiae personales, unio Verbi cum Ecclesia, nuptiae sacramentales sunt, et tertiae nuptiae spirituales ac quotidianes, videlicet conjunctio Christi cum anima devota [...]. *Et misit Deus* [...]. *Servos suos* priores prophetas ac patres, videlicet *Moysem* [...] *Vocare invitatos*, id est, populum Israel [...]. *Ad nuptias*, id est, **ad credendum futuram Christi incarnationem**, et ad incorporationem Ecclesiae... *Et nolebant venire*, id est, **credere** [...] *Iratus est* [...]. *Et misit exercitibus suis* videlicet turbis Romanorum venientibus cum Tito et Vespasiano [...].

*Et vidit hominem non vestitum* [...] *veste nuptiali* **id est gratia gratum faciente, charitate seu opere merito** [...]. Et merito **charitas appellatur vestis nuptialis**, quoniam ipsa induxit Christum ut incarnari et Ecclesiam desponsare dignaretur».

mana i amb la mateixa Església. Resumint les línies generals de les glosses presentades trobem que mentre *a*) incideix en allò essencial i limita el convit als «fidels», i.e., als qui participen en una mateixa fe i dels «sagraments» i dons de l'Església, revestits de la gràcia o caritat. En *b*) i *d*) hom ja afegeix molts més detalls: s'introdueix la interpretació que cada tramesa dels criats correspon a una prioritat en el programa diví de la salvació, de manera que la destrucció de Jerusalem seria la resposta de la justícia divina al rebuig jueu del missatge dels profetes i del mateix Jesús al qual *b*) presenta «com rei de reis i senyor sobre tots los senyors» (*cf.* amb TB, p. 795, 4-5). Les noces són la participació en la fe en l'encarnació de Jesucrist (*b*) i la vestidura nupcial la túnica inconsútil de la puresa, o gràcia recuperada pel baptisme, representa la unitat de la fe, sense la qual ningú se salva; i també de la caritat.

Constatem, en resum, de quina manera els conceptes de gràcia, caritat i fe són interrelacionables, la qual cosa permet al nostre predicador assimilar-ne el sentit en la paraula fe. El predicador mai no oblida, com veurem, aquesta connexió natural entre les tres virtuts teològals: fe, esperança i caritat, ja que més avall recorda que la fe cristiana «és tota fundada en caritat» (*ibid.*, p. 795, 16 ss.), i que la caritat és la millor evidència de la fe. La vinculació del seu discurs amb l'esperança de la salvació eterna és evident des del principi al final del sermó, on sempre contraposa el vertader paradís dels qui creuen en Jesucrist amb l'infern on van a raure els musulmans mancats de fe. La finalitat de la predicació i el fonament tropològic dels textos escripturístics o patristics, no és altra que referir la doctrina a la glòria celestial, de manera que la conducta (*quid agas*) va sempre dirigida a l'objectiu primordial de la fe, que no és altra que l'esperança de la salvació eterna i de l'amor de Déu (*ibid.*, p. 794, 10 i 23; 795, 24; 796, 3), o primera intenció expressada per la interpretació al·legòrica (*quo tendas*).

### 1.3. El fonament teològic

Una vegada aclarit el context exegètic i el tipus d'introducció, podem centrar millor l'atenció en el desplegament argumental o fonament teològic de les proves aportades. Si parem esment en les premisses bàsiques del sil·logisme introduït pel predicador, veurem que adreçant-se a musulmans que accepten més o menys la premissa major de la necessitat de la salvació en una glòria celestial, el principal pes de la prova cau en la menor, o segona premissa, on hom posa en dubte que ells, com a infidels, i.e. mancats de la fe cristiana, puguin en realitat alcançar el paradís al qual aspiren, ja que aquest és inabastable a qui no sigui cristià:

2. Ningú no pot «fruir ni posseir lo sobiran bé de la glòria de paradís, si **de la vestidura nupcial de la fe cristiana no és vestit**».

La prova d'aquesta tesi és un text de sant Agustí que feia temps que havia quedat fixat en les pàgines del manual teològic més conegut de tota l'edat mitjana: el famós *Llibre de les Sentències* de Pere Llombard. En la distinció 25 del *Tercer llibre* (c. 1 (86)

2-313), hi trobem discutida la mateixa tesi del sermó, o sigui: «Que sense la fe en el mediador (Jesús) mai no hi hagué salvació», ja abans de la seva vinguda. Copio i tradueixo tot el fragment per a facilitar una millor comprensió del context en el qual ens movem:

## 2. Que sense la fe en el Mediador mai no hi hagué salvació

La qüestió és si creure això abans de la vinguda de Jesucrist o abans de la Llei, era suficient per a salvar-se. Consta amb una certesa total que això no és suficient en temps de gràcia, ja que cal creure tot allò que es conté en el Credo, o símbol de la fe. —Però ni abans de la vinguda de Crist, ni abans de la Llei, no sembla que això fos suficient, ja que ningú no va salvar-se abans o després.

3. Així Agustí, *Ad Optatum* (Epist., 190, c. 2, 5-8, PL, 33, 858-9; CSEL, 57, 141): «És sana aquella creença segons la qual creiem que cap home, gran o petit, s'allibera del contagi de la mort i del deïbit del pecat original que va contraure, sinó gràcies a *Jesucrist, mediador entre Déu i els humans*. En la fe salubèrrima en aquest home i del mateix Déu van salvar-se fins i tot aquells justs que, abans que Ell s'encarnés, van creure que s'havia d'encarnar. La fe d'aquells i la nostra és una mateixa cosa. Per això, com tots els justs, tant abans com després de l'Encarnació, ni van viure ni viuen sinó gràcies a la fe en l'Encarnació del Crist.

4. En el llibre *De correptione et gratia* (c. 7, n. II; PL 44, 923). *Ídem*: «**Ningú és lliberat de la damnació causada per Adam, sinó per la fe de Jesucrist**». —En el llibre *De nuptiis et concupiscentia* [Lib., II, c. 11, n.2 3-4; PL, 44, 450; CSEL, 42, 277]. *Ídem*: «**Aquella mateixa fe en el mediador que ens salva, salvava també els justs antics, tant els petits com els grans; ja que de la mateixa manera que creiem que Crist va encarnar-se, ells creien que s'encarnaria; i així com creiem que va morir, ells van creure que moriria; i així com nosaltres creiem que va ressuscitar, ells creien que ressuscitaria**».

Ja sabem que els estudiants no llegien les autoritats citades de manera directa. Les assimilaven de manera indirecta i/o oralment de boca dels mateixos mestres en els apunts de classe, i amb la mateixa llibertat anaven a raure als sermons, de manera que

13. Utilitzo l'edició crítica del PP. Editores del Col·legi de St. Bonaventura de Quaracchi, *Spicilegium Bonaventurianum V*, Grottaferrata, Roma, 1981, II, pp.152-154: «**Quod sine fide mediatoris nunquam fuerit salus**. Sed quaeritur utrum haec credere ante adventum vel ante Legem ad salutem suffecerit. Nam tempore gratiae constat certissime hoc non sufficere: oportet enim univversa credi quae in symbolis continentur.— Sed nec ante adventum, nec ante Legem videtur hoc sufficisse, quia sine fide Mediatoris nullum hominem vel ante vel post fuisse salvum.

Unde Augustinus, *Ad Optatum* (Epist., 190, c. 2, 5-8, PL, 33, 858-859; CSEL, 57, 141): «Illa fides sana est, qua credimus nullum hominem sive maioris sive parvulae aetatis liberari a contagio mortis et obligationis peccati quod prima natiuitate contraxit, nisi per unum mediatorem Dei et hominum, Christum Iesum. Cuius hominis eiusdemque Dei saluberrima fide etiam illi iusti salvi facti sunt, qui priusquam veniret in carnem, crediderunt in carnem venturum. Eadem enim fides est et nostra et illorum.» «Proinde, cum omnes iusti, sive ante incarnationem sive post, nec vixerint nec vivant nisi ex fide incarnationis Christi».

4. In libro *De correptione et gratia* (c. 7, n. 11; PL, 44, 923). *Ídem*: «**Nemo liberatur a damnatione quae facta est per Adam, nisi per fidem Iesu Christi**.» In libro *De nuptiis et concupiscentia* (Lib., II, c. 11, n. 23-4) PL, 44, 450; CSEL 42, 277). *Ídem*: «**Eadem.....salvat fides Mediatoris quae nos salvat, salvos iustos faciebat antiquos, pusillos cum magnis; quia sicut credimus Christum in carne venisse, ita illi venturum; et sicut nos mortuum, ita illi moriturum; et sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum; e,nos et illi ad iudicium vivorum et mortuorum venturum**».

era fàcil que es crearen confusions a l'hora d'arrossegar-les rutinàriament. Constató, per exemple que Alexandre d'Alès, mestre de sant Bonaventura, en la seva famosa *Summa*, tot i repetir les mateixes *auctoritates*, en capgira l'*ordo* i també el llibre d'on procedeixen:

Contra: *a.* Augustinus, *Ad Optatum*: «Nemo liberatur a damnatione». *b.* Item, idem Augustinus: «Eadem fides Mediatoris» (*Summa*, III. Inq. II, tract. II, quaest. III, c. III, art. I (IV, p. 1117).

Tanmateix allò important és remarcar la tesi bàsica que és la total anul·lació de la vella Llei judaica si no passa pel sedàs de la fe en el Crist. El que diu fra Ferrer quan identifica la fe dels antics amb la dels moderns, enfront d'uns esdeveniments que per a uns eren futurs i per els altres són passats (TB, p. 794, 18 ss), no fa altra cosa que assimilar i traduir el fragment que he transcrit en negreta cursiva, en especial els punts següents:

***Eadem fides*** = «Y en aquesta sola [fe]» [...] ***quae nos salvat, salvos iustos faciebat antiquos*** [...]; = «axí los antics com los moderns *se salvaven*»; ***quia sicut credimus Christum in carne venisse, ita illi venturum; et sicut nos mortuum, ita illi moriturum; et sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum***; [...] = «mas crehent aquells [...] que Jhesús se devia encarnar e per humana natura morir, a.l terç dia resuscitar. E en fe de aquests e molts altres altres articles que lavors eren encara per venir -e nosaltres, moderns, crehem ja ésser stats- se salvaren».

Tota aquesta doctrina la deixà molt ben explicitada en el seu context més ampli i en pla català, fra Francesc Eiximenis, en un llibre aleshores ben a l'abast dels valencians: el seu monumental *Lo Crestià*. En el c. 200 de *Lo Primer*<sup>14</sup>, o primer volum d'aquesta enorme *summa* teològica destinada als llecs, hom hi discuteix «com fonch necessari a salvació a tots los passats de la Ley de natura e de Scriptura haver fe e creença en Jesucrist». És d'aquell text, que pogué conèixer l'autor del *Tirant*, d'on extrec el següent interessant fragment:

14. Edició de València: Lambert Palmart, 1483. Vegeu sobre el tema Mikel DE EPALZA, «Un logos cristià enfront de l'Islam: Eiximenis escrivint sobre Mahoma», dins A. FERRANDO i A. G. HAUF (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura*, I, PAM, 1989, pp. 59-75, on dóna a conèixer el llibre de Enrico CERULLI, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Ciutat del Vaticà, 1972, sobre la visió cristiana de l'Islam i el seu profeta. Per terres hispàniques devien abundar els textos de polèmica antimusulmana, amb arguments semblants als que ja en el s. XII proporciona el famós jueu convers Pedro Alfonso en els seu *Diálogos contra los judíos*, Título V, en part assequibles en l'edició de María Jesús LACARRA, *Pedro Alfonso*, Zaragoza, Departamento de Cultura y Educación, 1991, pp. 50-61, on referint-se a la luxúria del profeta Mahoma, Pedro Alfonso escriu: «De la fuerza de ese vicio, es decir de la lujuria, se dice que alababa a Dios porque copulaba cuarenta veces por encima de lo que es normal en el género humano (p. 56). Cfr. amb p. 60: «Mahoma amaba mucho a las mujeres y era extraordinariamente lujurioso y, como él mismo confesó, estaba en él presente la fuerza de lujuria de cuarenta hombres y sobre todo, porque los árabes eran muy lujuriosos, quiso satisfacer su capricho para que mejor creyeran en él».

El primer dupte que haurem ací a veure, si és com és veritat que los antichs de Ley de natura e de Ley de Scriptura, **de necessitat a haver salvació los fos mester que haguessen creença en Jesucrist Salvador**. Al qual dupte dien los sancts que la conclusió és vera, ço és, que ells sens aquesta creença no.s pogueren salvar. **Axí u diu senct Agostí** en lo libre qui s'appella *Encheridion*, en lo capítol ans del derrer, e ell mateix **en l'Epístola que tramès Ad Optatum**.

Al contestar acte seguit els possibles dubtes sobre si l'Església es remunta a Abel (!), sembla fer-se ressò del mateix text agustinianà citat per fra Ferrer en el *Tirant* (Cfr. amb p. 794, 21: «En la fe de aquests e molts altres articles que lavors eren encara per venir -e nosaltres, moderns, crehem ja ésser stats- se salvaren»):

Lo quart dupte sí és com se pot fer que la nostra fe ne creença sia una ab aquella de la Ley de natura e de la Ley escrita, **com aquells primers hajen creegut ésser sdevenidor ço que nós creem ja ésser passat. Dien ací los sancts que ja per açò no sta que la sancta fe no sia una, car [...] jatsia que los Pares del Vell Testament creguessen que lo Redemptor devia venir, e puys quand lo veren creegueren que ja era vengut, ja per axò no mudaven de fe ne de creença, ans per una mateixa fe creyen que lo Salvador devia venir, e puys, quand lo veren per aquella mateixa creegueren que ja era vengut** (*ibid.*, c. 201).

La intencionalitat de l'autoritat adduïda tracta de demostrar que les lleis de natura i el judaisme, o Llei d'Esriptura només tenien sentit des d'una perspectiva cristiana. Una vegada anul·lada la possible competència jueva i l'aparent contrast entre la fe de l'Antic i del Nou Testament, que en el fons són, com ja hem vist, una mateixa fe: la cristiana, l'al·lusió als cristians « presents » porta el predicador a exhortar els qui té davant a preservar la vestidura nupcial de la qual estan revestits, recordant el tema del sermó i l'objectiu, que és la glòria (*ibid.*, p. 794, 23-25), i, acte seguit, tractar d'anul·lar l'altra religió del llibre que feia competència a la cristiana: la musulmana. Com veurem aquesta vegada ho farà adduint un argument « ad hominem » que després fa extensiu a tots els seguidors de Mahoma.

### 1.3.2. « Aquell vilíssim porch, vostre cap, Mafomet », La diatriba contra Mahoma. El rerefons de tòpics antimusulmans

El predicador gira ara verbalment la cara a la massa o auditori musulmà, sol·licitant la seva especial atenció: « E vosaltres qui de la secta mafomètica stau abeurats » (*ibid.*, p. 794, 25-6). Notem que no recorre de cap manera a l'adulació d'una mínima *captatio benevolentiae* com ara al famós « bona gent » del seu homònim sant Vicent. Ben al contrari! Els lexemes *secta* (bis) i *abeurats*, tenen connotacions negatives, que pressuposen un registre més aviat increpatori. El primer mot fa referència a un grup apartat de la fe vertadera, mentre que el segon evoca de seguida un immens ramat de bestiar, que en comptes de beure l'aigua viva de la font de la gràcia, està enverinat per una falsa doctrina. Per apartar-les d'aquesta perillosa contaminació el predicador assu-

meix, doncs, ací el paper de bon pastor que tracta de moure les consciències produint una situació de xoc. La tècnica emprada és la d'establir un contrast molt marcat entre el cristianisme i la religió musulmana tot partint d'arguments filosòfics i ètics de sentit comú, manllevats de la polèmica contra l'epicureisme. Els predicadors medievals condemnaven sense possibles matisacions aquesta filosofia basada en la recerca del plaer, i amb arguments de la tradició estoica i neoplatònica en blasmaven els seguidors anomenant-los caritativament «els porcs del ramat d'Epicuri». Adaptant-se al seu temps, el predicador lleidatà no fa altra cosa que adequar els vells arguments al nou Epicuri, Mahoma, i en el procés substitutori sembla evident que abandona el concepte tradicional d'«ovelletes perdudes» identificant Mahoma amb Epicuri, i als musulmans amb els saborosos animalets, que per cert, eren i són un menjar tabú entre els mahometans i que tan mala premsa tenen en l'evangeli (on se'ls estimba després de fer-los servir per albergar una legió de dimonis!). L'objectiu desitjat és ben evident: provocar un rebuig moral davant la pròpia viltat i la consegüent renúncia d'una fe falsa que porti a una ràpida acceptació de la religió vertadera (noteu l'antítesi: «aquella de tot **renunciant**» / aquella [fe cathòlica] **rebuda**», *ibid.*, p. 794, 26).

Es tracta, ara d'un procés no basat en arguments de fe, sinó més aviat lògic i inductiu («vos deuen *induir*», *ibid.*, 29), però evidentment fonamentat en els prejudicis i tòpics sobre Mahoma i la religió musulmana, aleshores vigents entre els cristians. Tòpics que, des d'una perspectiva musulmana, no deixen de ser insultants i fins i tot blasfems. Noteu que identifica de manera categòrica «les suzietats e desonestats que en aquella teniu», amb el caràcter i personalitat del fundador, al qual no s'està de qualificar com «aquell *vil·lissim porch*, vostre cap Mafomet» (*ibid.*, 794, 28, 31-32).

No cal dir que en circumstàncies normals i sense la presència armada de Tirant i les seves tropes, fra Ferrer hauria ascendit molt aviat de la categoria de confessor a la de màrtir, vilment apedregat o arrossegat a una latrina, tal com van experimentar el mestre Ramon Llull, i molts d'altres predicadors, tan poc cortesos com desitjosos de trobar una via ràpida de pujar al cel. En aquest sentit, sembla obvi que és el prestigi de Tirant i del seu braç armat de croat, i no la força d'un argument, d'altra banda encara no iniciat, allò que impedeix que les paraules del legat no provoquin un impressionant aldarull. Això potser ens permet de percebre millor què volia dir Ramon Lull quan, desenganyat de l'eficàcia de la mera força de les seves «raons necessàries», apel·lava al suport de la mà militar per a les seves predicacions.

Notem que el frare torna a recórrer a un sil·logisme per a convèncer els moros, bocabadats. Traduint el seu llenguatge a premisses lògiques ve a dir, si fa no fa, el següent:

1. És cosa vituperable i vergonyosa que l'home posi la seva felicitat en actes de gola i de luxúria (Ho prova amb dues autoritats filosòfiques).
2. És així que la felicitat que us brinda Mahoma en el paradís que us ha promès es basa en actes de gola i de luxúria, més adequats a les bèsties que no a persones raonables.
3. *Ergo*: la felicitat que promet Mahoma no és l'autèntica felicitat, i per consegüent cal concloure que la seva doctrina és falsa i ell és un gran mentider que us enganya.

L'argument té la funció de subratllar ja a primera vista l'antítesi entre veritat / mentida, vertader paradís / fals paradís = infern, home espiritual / home bestial, i acaba de marcar el contrast entre, d'una banda, la fe cristiana basada en l'acció mediadora de l'Home-Déu Jesucrist, i en el fons l'única existent des del principi del món, i, la fe musulmana de l'altra, que presenta com invenció d'un mentider oportunista que només pretenia afalagar els instints més animals de l'home.

Ens ajudarà a comprendre millor aquest tipus de raonament i el concepte de superioritat moral que s'arroguen els cristians per boca de fra Ferrer, si partim de la idea que hom tenia i encara es té sovint de la religió musulmana. Res millor que llegir alguns dels textos aleshores a l'abast de l'autor del *Tirant*. Crec oportú començar per un autor de feia temps ben assequible als valencians, que resumia els conceptes transmesos pels historiògrafs eclesiàstics, convertits en tòpics de sermonari: el ja esmentat franciscà fra Francesc Eiximenis, vertadera mina d'utilíssima i ameníssima informació.

Entre els arguments que aquest autor dedica a «provar la excel·lència del santament cristià», en el ja citat *Primer de lo Crestià*, hi figura la raó següent, que pren «fonament en consideració de les errors de les altres sectes», i on s'estableix clarament la connexió amb Epicuri, a la qual he fet referència:

axí com **los serrahins speren per benauyança ço que cové a les bèsties, principalment, ço és, delits carnals e segons la gola**. Axò mateix digueren los epicuris. Contra tots los quals parla Avicenna, en lo novèn libre de sa *Metaphísica*, en lo setèn capítol; e Averrois, comentador de Aristòtil, sobre lo .VIII. *Libre dels físics*, **impugnant lur patró Maphomet** en aquella partida, axí **com a hom foll e enganat** (c. XXII).

Els coneixedors de la nostra literatura medieval hauran ja a hores d'ara recordat l'amical disputa entre Bernat Metge i l'ànima del rei Martí, que llegim en el llibre I de *Lo Somni*, valuós testimoni que molts lectors cultes catalans, començant pel rei i el seu secretari coneixien i havien llegit directament l'*Alcorà*, centrant-se en especial fruïció en 47, 16 i 56, 26-37. Així semblen indicar-ho les paraules de Metge, el qual subratlla els mateixos punts de la «bestialitat» «gola» i «luxúria», i també presenta Mahoma com un «enganador» que no creia allò que predicava:

Si us recorde, vós me prestàs algunes de vegades l'*Alcorà*, e estudié-lo bé e diligentment.

—E donchs— dix ell— ¿què te'n par?

—**Tot mal— diguí yo— car, innumerables errors e bestialitats hi ha.**

—Hoc, mas expressament hi és contengut— dix ell— que los moros de Déu, après lur mort, iran en paradís, en lo qual trobaran rius de ayga clara e neta e de let, la sabor de la qual no's mudarà, e de vi fort delitable als bevents, e de mel colada. E en altre loch del dit *Alcorà*, hon és descrit paradís, és contengut que aquí haurà fonts, fruyts, tapits de cede, e moltes poncellas ab les quals los moros de Déu jauran; e que après que les hauran desponcellades, ellas cobraran lur virginitat.

—Ver és, Senyor; e tant com yo puch conèixer **aquell enganador Maffomet** axí volia que ho creguessen los seus secassos; **mas no pux pensar que ell ho**



**creegués axí com ho deya**, car no haguera fet perdra tanta gent com se tirà, si esperàs viura après la mort corporal. **La sua doctrina és favorable e disposta a luxúria e a altres delits carnals**; e per ço com **no és fundade en rahó e bons costums**, no pens que tant hagués durat, sinó per tal com és feta a favor de les fembres, lo costum de las quals és tirar los hòmens, e specialment affeminats, a aquell angle que desigen<sup>15</sup>.

La comparació amb un dels sermons de sant Bernardí (*Sermo I, De christianae fidei firmitate, Dominica in Quinquagesima, In mane*)<sup>16</sup>, no solament permet de trobar unes possibles fonts comunes, sinó que, a més, sembla provar que la «floreta» que el predicador dedica a Mahoma quan l'anomena «vilíssim porch», devia ser un lloc comú de la predicació dels mendicants. Així ho podem constatar en el gran predicador franciscà i en textos relacionables. Compareu els arguments del sant italià, quan contrasta l'ho-nestat i racionalitat de la fe cristiana amb els errors de les sectes, amb els d'Eiximenis:

Què poden adduir els **decebudíssims Sarraïns, seqüaços d'aquell vilíssim porc Mafomet**? Què —afegiré—, podran al·legar a favor de les seves escriptures? **Que convenen als porcs i als ases, els quals esperen la golafreria i el coit com a darrera benaurança!** Menyspreant aquest premi i promesa, el filòsof Avicena, IX de la *Metafísica*, c. 7, proposant una finalitat més perfecta i adequada a l'home racional, diu així: «La nostra Llei, que ens va donar Mahoma, mostra la perfecció de la felicitat i de la misèria corporals. Però hi ha una altra promesa [de felicitat] que hom cospa amb l'enteniment». I afegeix: «Els savis desitjaren molt més mostrar aquella altra felicitat [espiritual] que no la del cos; i encara que hom els concedís aquesta darrera felicitat, tanmateix no l'esperaren ni l'apreciaren en comparació amb aquella altra basada en la unió amb la Veritat primera». Què direm de les vàries doctrines i sectes filosòfiques on es contenen moltes coses contra la raó, tal com prova Aristòtil, II *Política* [VII, c. 14 (I, 622)]? Tot això ho diu l'Escot [*Oxon*, I, prol. q. 2; VIII, 55a].

15. Dins Bernat METGE, *Obras*, ed. de Martín de Riquer, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1959, pp. 214-215. Sobre l'epicureisme de Metge, vegeu ara X. RENEDO, «L'heretge epicuri a *Lo Somni* de Bernat Metge», dins L. BADIA i A. SOLER, *Intel·lectuals i escriptors a la baixa edat mitjana*, Barcelona, Curial i PAM, 1994, pp. 109-227. Com he tractat de mostrar, el salt del rebuig d'Epicuri al de Mahoma sembla fer-se, primer en els textos escolàstics i després en els sermons. Però potser es tracta també d'un procés paral·lel.

16. Vegeu sant Bernardini Senensis, Ordinis Fratrum Minorum, *Opera Omnia*, 9 vols., Florentiae, Ad Claras Aquas, 1950-1965, I: *Quadragesimale de Christiana Religione, Sermones I-XL*, c. II, pp. 12-13: «Quid enim adducere possunt **deceptissimi Saraceni, illius vilissimi porci Mahometi sectatores?** Quid, inquam, pro scripturis suis allegare poterunt? **Quod porcis et asinis convenit, gulam et coitum pro ultima beatitudine expectantes!** Quam remunerationem et promissionem despiciens philosophus Avicenna, IX *Metaphysicae*, c. 7, alium quasi perfectiorem finem magisque rationali homini congruentem ponens, ait: 'Lex nostra, quam dedit Mahometus, ostendit perfectionem felicitatis et miseriae quae sunt secundum corpus. Sed est alia promissio quae apprehenditur intellectu.' Et addit: 'Sapientibus multo magis fuit cupiditas ad ostendendum aliam felicitatem quam corporum; quae quamvis daretur eis, non tamen attenderunt, nec tamen appetiati sunt eam comparatione felicitatis quae est coiunctio primae Veritati' [...]. Quid etiam dicemus de variis doctrinis et sectis philosophorum multa irrationabilia continentibus, sicut, II *Politicae*, VII, c. 14 (I, 622), Aristoteles probat? Haec Scotus [*Oxon*, I, prol. q. 2; VIII, 55 a]».

La referència a Duns Scott, mestre franciscà de reconegut prestigi que Eiximenis esmenta amb la màxima reverència i que sant Bernardí no fa més que adaptar, explica moltes coincidències. Allò evident és que sant Bernardí és molt més explícit que no Eiximenis. Les bèsties són «porcs» (paradigma de brutícia) i «ases» (paradigma d'obduració i manca de racionalitat); el genèric «delits camals» es concreta en l'acte carnal o «coït», i el que més ens interessa ara i ací, és que els musulmans hi són descrits com «**decebudíssims seguidors del vilíssim porc Mahoma**».

Eiximenis torna a tractar el mateix tema, més extensament en un dels capítols que dedica al fundador de la religió musulmana, on, sospito que de la mà d'algun tractat perdut de Fra Ramon Martí, i del famós historiògraf dominicà Vicent de Beauvais, reпрén les mateixes idees sobre la confusió amb les bèsties, incidint en el genèric «delits carnals» per a defugir de manera intencionada d'entrar en més detalls escabrosos<sup>17</sup>. Tanmateix el rebuig de Mahoma no pot ser més contundent:

ans meresquera que de present la senyoria l'agués penjat per la gola o cremat, e li hagués fet encara piyor, per tal quant axí **enguanava lo poble en fet de la creença**. E per tal, si volem saber qui fonch, no ns ne anem a altres de present sinó als pus famosos serrahins de sa pròpia secta qui may foren, e als majors clergues, los quals foren Avicenna, gran e famós philòsof metge, e Averroys, comentador de Aristòtil, grans philòsofs. Aquests en lurs escrits e doctrines en special posen que **lur gran mestre Mahomet fonch lejament enganat quant posà benauyança en delits carnals, car no sta aquí, com aytals delits sien comuns a hòmens e a bèsties; ans dien que sta en l'enteniment comprenent altes veritats de les coses sobiranes**. E jatsia qua als uns dels serrahins diguen que Mahomet no entès a dir allò a la letra axí com sonava, ans aquella promissió d'aytal benauyança era paràbola e semblança [...] dic-te ací que posem que axí fos, encara ell ensenyà en la semblança que donà **que ell era hom vil e òrreu, sutze e abhominable**, majorment quant dix que cascun segons sos mèrits hauria en l'altre segle aytanta mel, e aytanta let, e aytantes fembres vèrgens. Car, com les paraules mostren qui és l'om [...], **segueix-se que qui coses axí altes com és benauyança compara a tan vils coses com ell la comparava, que no podia procehir sinó de gran corrupció e viltat** [...] car com son propòsit fos de tirar a si tota gent que pogués, e trobàs tota aquella gent bestial, per tal pensà que los promeses per guardó de observàntia de sa ley **aquelles coses de què comunament tota gent brutal se asalta, axí com són menjars dolços e delits carnals**. Axí mateix que certa cosa és que abans de son temps era stat aquell malvat Epicuri, del qual diu Aristòtil en la sua *Èthica* que posà benauyança en coses semblants [...] perquè negun feel crestià no diga d'aquest fill del diable e

17. M'ho fa sospitar un comentari que deixa caure en el c. 103: «Si d'aquest malvat vols saber infínides viltats que fèu, lig en l'*Espill Historial*, en lo libre qui és vint e quart, e aquí veuràs leges e viles coses d'aquest dolent, les quals no he ací volgudes posar per tal quant contenen moltes deshonestats e coses abhominables e a orelles crestianes». He comprovat tanmateix que Eiximenis exagera força i crea unes expectatives que la consulta del *Speculum Historiale*, Liber 23, (Vicentius Bellovacensis, *Speculum maius intitulum*, 4 vols, Venècia, Hennanus Liechtenstein, 1493-1494, IV, p. 396), no confirmen ni d'un bon tros! En els capítols 65: «Descriptio Paradisii iuxta figmenta Machometi» i c. 66: «De eodem», hom no fa altra cosa que repetir els tòpics de sempre, i en els restants capítols no hi he sabut trobar res que justifiqui els escarafalls del frare.

enemich de la sancta religió crestiana [Mafomet] que ell haja fets miracles, com sia stat reprovat fill de peccat e de tota falsedat mestre, e sia huy en infern pregon company dels diables, e serà tostemps d'aquí avant (*Primer*, c. 62).

Com podem veure Eiximenis incideix en els mateixos punts que Bernat Metge diu haver extret de l'estudi personal de l'*Alcorà*. Sortosament d'altres moralistes són encara més explícits i aporten algun altre detall complementari sobre altres «suzietats e desonestats» (TB, p. 794, 28) dels musulmans, a les quals els predicadors feien al·lusió. Així el també franciscà Fra Querubí de Spoleto, en el tercer dels seus cinc sermons sobre la «veritat de la fe»<sup>18</sup>, utilíssim conjunt a l'hora de fer-se una idea del cúmul de materials o extensa teoria, resumida de forma molt expedita en el *Sermó* de fra Ferrer, resulta una mica més explícit quan fa esment a les viltats propagades per Mahoma:

Pel que fa al tercer rite, o sigui els dels seqüaços de Mafomet, d'aquest afirmo que tots **són decebudíssims**. Perquè aquella maleïda llei d'**aquell vilíssim porc és plena de tota deshonestat**. Callaré totes les altres coses i parlaré només de dues que **el dictamen de la raó reprova**. Una és que si una dona casada comet adulteri amb algú, diu que és immunda, i això és veritat, però el que afegeix és **brutíssim**, o sigui: que li cal santificar-se i purificar-se [...]. Però aquesta santificació vol que s'operi de la següent manera: que [la dona] romanguí i jergui amb aquells que ells anomenen sacerdots durant alguns dies i nits [...]. La segona insània és: que **diuen que la darrera felicitat no la posen en altra cosa sinó en actes veneris i voluptuosos, propis de porcs**. Aquests miserabilíssims sarraïns diuen que en el paradís trindran tres rius, o sigui de llet, de mel i de vi, amb els quals s'adelitaran. I que tindrà cadascú moltes dones, i que les posseiran i romandran després verges inviolades, a fi que quan les tornin a posseir puguin sentir un major plaer. **Oh vilíssim i immundíssim porc!** La teva llei no solament és maleïda per la fe catòlica sinó també és reprovada pels filòsofs que viuen moralment, **i en especial d'aquells que creuen que, com la felicitat sigui el màxim bé, com diu el I de les Ètiques, pensen que aquella es troba sobiranament en l'ànima** (f. 13).

18. *Vid.* Cherubino de SPOLETO, OFM, *Sermones Quadragesimales*, Venetiis, Seraphinus Mantuanus, 1502, f. 13: «De tertio ritu, scilicet sectatorum Machometi, de hoc dico quod omnes **sunt deceptissimi**. Nam **lex illa maledicta eiusdem vilissimi porci omni inhonestate plena est**. Tacebimus omnes alias, duas tamen dicemus que dictamine rationis improbantur. Una est quod si una mulier maritata committit adulterium cum aliquo, dicit quod effecta est immunda, et hoc verum est, sed quod additur est spurcissimum, scilicet quod oportet eam sanctificari et mundari [...]. Hec autem sanctificatio vult quod fiat hoc modo, scilicet quod stet et dormiat cum illis quos sacerdotes vocant per aliquot dies et noctes [...]. Secunda insania est: **quod ultima beatitudinem non dicunt esse aliud nisi actus voluptuosos et venereos, quod convenit porcis**. Dicunt enim ipsi miserrimi sarraceni quod in paradiso habebunt tria flumina, scilicet lacti, mellis et vini, unde poterunt delectari. Et quod habebunt multas mulieres pro singulis, et quod cognoscunt eas et postea remeabunt virgines inviolate ut iterum cognoscendo eas maiorem sentiant delectationem. **O spurcissime et immundissime porce!** Lex tua maledicta nedum a fide catholica, sed a philosophis moraliter viventibus improbat, et merito quidem qui **cum felicitas sit summum bonum, ut dicitur I Ethicorum, ea optimum invenitur in anima**». Segueixen les ja esmentades referències a Avicena, que segons ell fou rei de Granada.

Fra Querubí, no solament repeteix allò del «vilíssim porc», referit a Mahoma, sinó que palesa fins a quin punt en la ment apologètica dels predicadors existia una prefreudiana fixació, qui sap si en el fons basada en un cert sentiment de repressió i d'enveja, en tot el referent al nivell de llibertat sexual dels musulmans, o activitat venèria que relacionaven amb el bestiar porcí. Com hem vist en el cas de fra Querubí aquesta fixació ve reflectida en l'especial proliferació de superlatius, tots ells associables i complementaris del *vilíssim porch* que trobem en el *Tirant* (*immundíssims, brutíssim*), o referits a l'engany irracional (TB: *us engana*), causat per aquesta bestial doctrina (*decebudíssims, miserabilíssims*)

Fra Ferrer opera, doncs, d'acord amb els tòpics del moment per acumulació d'elements negatius, reduint primer la secta musulmana i el seu cap i fundador a un nivell bestial, per efectuar acte seguit un ben planificat moviment antitètic que posi en evidència l'abismal diferència que marca la contraposició entre Mahoma i Jesucrist, i les seves respectives religions i creences en un pla espiritual.

### 1.3.3. Jesucrist *versus* Mahoma. Caritat versos carnalitat

L'antítesi ve introduïda en la pàgina 795, 4: «Mas la fe cathòlica, de la qual lo capità és Jhesucrist», i té per objectiu presentar la religió cristiana com una religió molt superior basada en l'amor a Déu o caritat, i en el rebuig de la carnalitat («tals actes e abominacions avorrint», *ibid.*, 5). Tot i que la paraula clau és «manaments» (i per això les autoritats adduïdes, Ps., 11, 32, i Eccli., 23, 37, la contenen: *mandatorum, mandata*), i la via dels manaments sigui la fe catòlica («he corregut y caminat per la fe cathòlica» p. 795, 8-9), el tema essencial d'aquesta part del sermó és l'amor, tal com el planteja el mateix evangeli de Mt., 22, 37-40. En l'amor a Déu i al pròxim, especificats en el primer manament, «se conté tota la perfecció de la fe crestiana» (*ibid.*, 15), o *plenitudo legis* paulina, i també la primera intenció de l'home en aquest món.

El nucli teològic sembla ser ara el lligam ineludible entre la fe i la caritat. Aquest vincle és encara més evident en els sermons o tractats més extensos, on hom comença argumentant que la finalitat de l'home és estimar Déu, però com que hom difícilment pot estimar allò que desconeix, necessita el suport de la fe, o llum que il·lumina l'enteniment humà<sup>19</sup>.

Fra Ferrer sembla conèixer aquests possibles models, però els adapta canviant l'*ordo* a la seva conveniència.

Una vegada més resulta oportú tenir a mà el text del *Primer* d'Eiximenis:

e considerant que la multitud dels hòmes ja per axò no són **ençeses a amar-lo [Déu] ferventment e pura** [...], per tal [...] sia dada [...] una novella ley, ço és la **sancta religió crestiana, qui s'apella ley de amor** per tal quant **totes les altres**

19. «Necessarium est homini se salvari cupienti Deum diligere [...]. Nihil autem diligi potest nisi prius cognoscatur [...]. Oportet ergo nos cognoscere Deum ut amemus eum», raona sil·logísticament el mateix fra Querubí, «Sermó Primus, De Necessitate Fidei», *ibid.*, f. 2.

**leys sobrepuja.** O Déu! Qui pot pensar la amor ab la qual Déu eternal ha-nos amats e ns ama! [...]. La segona raó perquè la ley de gràcia s'apella ley de amor, si és per tal quant **la ley crestiana tot quant mana principalment ho mana per amor. E per tal deya lo Salvador, Joannis .XII. que «Ell era vengut del cel en terra per metre foch qui cremàs», ço és amor,** qui s demostràs en lo cor e en la lengua e en la obra [...].

La terça sí és [...] car com **lo cap d'esta ley de amor sia Jesuchrist,** e per consegüent los fills e dexebles d'aquesta ley han a tenir lo nom d'aquest tan reverent pare [...]. Ell fonch divulgador de la ley d'amor, **dient Mathei .XXII. [37-40] que la ley e ls prophetes e tota sa ley penjava en pura amor del seu Pare e del proïsme nostre [...]. La novena, és car la ley crestiana tota penja en dos manament d'amor, axí com damunt és dit** (c. 17)

L'autor del *Tirant* tenia, doncs, ben avinent tot un tractat d'on poar arguments teològics adients. I en el fragment que he citat hi ha fins i tot una pausa meditativa, amb registre contemplatiu («O Déu, qui pot pensar»), que podia suggerir l'exclamació que trobem en el sermó: «O ànima! Pensa» (TB, p. 795,12).

Però hi ha un altre indicatiu, potser més significatiu: tant Eiximenis com Martorell coincideixen en errar la procedència de la citació del text incendiari que donen com a fonament teològic. Un i altre diuen que és pres de l'evangeli de sant Joan quan, com podem constatar en un dels sermons de sant Bernardí: **Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut ardeat?** (Luc., 12 c., 49<sup>20</sup>), en realitat procedeix de sant Lluç. Aquest lapsus fa sospitar que en aquest cas concret hi ha una possible dependència, o una font comuna d'informació.

El mateix Eiximenis en un altre lloc pròdig en lexemes del mateix camp semàntic, dóna correctament la referència:

car la ley de tota creatura [...] no és sinó una, ço és: **amar Déu e son proïsme** [...] plaguè a la alta Providència [...] pus altament informar e **inflamar** [...] e tramès lo seu gloriós Fill [...] **qui ns dix que per tal era vengut en la terra que per tot metés foch, e que tot lo món faés cremar per amor, e que altra cosa no volia sinó que tot lo món cremàs per amor,** *Luce, XII.* Perquè, [...] no ns parla sinó **paraules foguejants, inflamades** e trascendents **en amor** (*Primer*, c. 11).

Fra Ferrer presenta la mateixa doctrina teològica que exposa Eiximenis, però ho fa sense deixar de recórrer al sil·logisme:

1. L'home només pot salvar-se seguint la via dels manaments de Déu, que és la caritat (Amor a Déu i al proïsme).
2. Es així que la fe crestiana és fundada en caritat i la fe musulmana no.
3. *Ergo* segueix-se que els cristians se salven i els musulmans no: «van a infern e solament los crestians, per la fe cathòlica il·luminats, van a la glòria de paradís» (*ibid.*, 795, 22).

20. «Sermó I, Dominica in Quinquagesima, In Mane», *Opera Omnia*, ed, cit., III, 1946, p. 20.

La connexió lògica entre el foc «ardent e cremant» de caritat i la fe, que és també llum il·luminant, que porta al paradís, i el foc etern de l'infern causat per la manca de fe i de caritat queda així molt ben establerta i prepara el camí a una darrera part del sermó, que, tal com ja he indicat, en altres tractats més extensos sol ser la primera, i on es relaciona el foc amb la llum. Basta ara que el predicador estableixi un lligam sintàctic per tancar la seva argumentació amb una altra tesi molt important: «**E per ço, rahonablement, la fe cathòlica és dita lum de l'enteniment humà**».

En realitat una vegada més centra l'atenció en una de les diverses definicions de la fe que hom pot trobar en els manuals teològics, on aquesta virtut és contemplada des de la perspectiva de «la llum de la gràcia infusa, que eleva l'enteniment a assentir la primera Veritat per ella mateixa i damunt totes les coses»<sup>21</sup>. O sigui ajuda el fidel cristià a abastar per mitjans sobrenaturals l'objectiu intel·lectual que s'havien fixat els grans filòsofs pagans, sense mai no poder-lo aconseguir.

#### 1.4. La il·luminació de l'intel·lecte per la fe

Fra Ferrer a l'hora de tractar el tema de la fe com a llum intel·lectual, emprà una de les tècniques més característiques del sermó medieval i opera una divisió tripartita del nucli central de l'esmentada definició: «Fides (*fē*) est **illuminatio (lum) mentis (de l'enteniment)** ad summam Veritatem», oferint tres raons que la justifiquen, dues de les quals prova amb textos bíblics:

1. **La fe** emana de la màxima font de **llum**, que és Déu (1 Cor, 2, [5]: *Fides...*).
2. La fe és [...] **lum de l'enteniment** humà per quan expelleix les tenebres dels **peccats** (Prov., 15, 28: [...] *purgantur peccata*)
3. **La fe** [...] és **lum de l'enteniment** per quant **manifesta les coses amagades**.

També ara resulta útil comparar el que Martorell posa en boca del frare i la tècnica que li fa servir, amb la d'un predicador contemporani com sant Bernadí, el qual en el «Sermó VI» del dijous «Post Cinerem», article III, tracta de «l'operació en l'ànima de la fe viva infosa per gràcia divina» («De fide divinitus superinfusa et viva, et quid in anima operatur»).

Comença afirmant que «la fe viva és com un raig vivífic que descén de la font de vida a l'intel·lecte humà» on aconsegueix tres funcions: «il·lumina l'intel·lecte, el vivifica i el confirma o envigoreix».

21. Tradueixo el text llatí que dóna Alexandre d'Alès, *Summa*, Pars III, Inq. II. Tract. I. 677. Membrum v. Quit sit Fides; IV, dins Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales, Ordinis Minorum, *Summa Theologica, Liber Tertius*, IV, Florència, Ad Claras Aquas, 1948, p. 1073 b: «Fides est illuminatio mentis ad summam Veritatem». Repetida per St. Bonaventura, *III Sententiarum*, d. 23, Dubia I, dins Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episc. Cardinalis, *Opera Theologica Selecta*, Editio Minor, III, Florència, Ad Claras Aquas, 1941, p. 492. Segons els editors la citació podria derivar de sant Agustí, *Epist.*, 120, n. 14-18; PL, 33, 454 ss.

Una vegada dins del camp semàntic de la llum, els conceptes de raig que dona vida i el de font de vida, o de llum, porten a pensar al·legòricament en Déu, tal com fa fra Ferrer, com «el gran sol» (TB, p. 795, 26), que esvaeix les tenebres. Comprovem, en efecte, que es tracta d'un simbolisme ja ben assimilat i aprofitat per sant Bernardí, el qual com a moralista interessat en els vicis i virtuts, centra l'atenció en el segon punt de fra Ferrer, «el de les tenebres de peccat», en un apartat o capítol (I) que porta el títol següent: «Que la fe viva, **expel·leix de l'ànima totes les tenebres nocives**» («Quod fides viva **omnes noxias tenebras ab anima pellit**»). Sant Bernardí distingeix tres tipus de tenebres nocives: «de la ignorància, de la perfídia, i de la culpa». La primera és assimilable a la primera i tercera de Fra Ferrer, i les altres dues a la seva segona.

És parlant de la perfídia que introdueix d'una tirada, primer una citació de l'*Eccl.*, 11, 7, on trobem ben lligats a força de glosses tots els conceptes de llum, l'ull de l'intel·lecte humà, «el sol que és Déu», creador de la llum, i la fe; i la idea antitètica de les «tenebres» com al·legoria dels «errors i/o pecat», com a glossa o derivat de la definició agustiniana que ja coneixem:

*Dolç llum, o sigui el de la fe, i delitós als ulls, o sigui a l'enteniment, veure el sol, és a dir mitjançant la fe viva conèixer el Creador, l'esplendor del qual expel·leix tots els errors de l'ànima, de la mateixa manera que el sol expel·leix les tenebres.* St. Agustí definint la fe viva pel que fa al seu objecte i primer motiu, diu així: «**La fe és la il·luminació de l'enteniment** per assolir el coneixement de la summa Veritat»<sup>22</sup>.

Finalment, quan defensa que la «fe viva expel·leix de l'ànima les tenebres de tota culpa nociva», sant Bernadí addueix també, però aquesta vegada de manera correcta, la mateixa autoritat que Fra Ferrer cita erradament: «*Proverbiorum, capitulo VI (!): Per fidem et penitenciam (!) purgantur peccata*, que vol dir: “Per fe e **penitència** se denegen e.s **lancen** los peccats”» (TB, p. 795, 32-33):

quia, sicut Prov., 15 c. 27: «*Per misericordiam et fidem purgantur peccata [...]. Qui insuper hoc splendore illuminatur proicit a se cuneta crimina.*» (IV, p 114): ja que, com es diu en Prov., 15, c 27: «Per la misericòrdia i la fe es purifiquen els pecats [...]». El qui és il·luminat per aquest esplendor llança de si tots els pecats.

La substitució de «**misericordiam**» per «**penitenciam**» podria ser intencionada, ja que ens acostem al final del sermó i el mercedari vol tomar a incidir en l'única manera possible d'esborrar les tenebres del pecat i de l'error i d'obtenir la fe i la gràcia: l'ablució amb l'aigua del baptisme, purificadora dels cossos i de les ànimes. Una aigua que aviva, paradoxalment, el foc de la caritat esmentat més amunt i que proporciona la famosa «vestidura nupcial» que permet entrar en l'al·legòric banquet de l'Església

22. «*Dulce lumen, scilicet fidei, et delectabile oculis, scilicet intellectus, videre solem, id est per fidem vivam cognoscere Creatorem, cuius splendore quemadmodum a sole tenebrae, ita ab eo in anima omnes effugantur errores.* Hinc Augustinus quantum ad obiectum et primum motivum fidem vivam definiens ait: “*Fides est illuminatio mentis ad summam Veritatem*”» (*Opera Omnia*, III, Florència, 1946, p. 113).



militant, o «Regne del Pare», de la paràbola evangèlica al·ludida al principi i al llarg del sermó. Queda també demostrada la total superioritat espiritual d'un intel·lecte que en comptes de veure's arrossegat pel fang dels pitjors instints és il·luminat i sublimat per la mateixa divinitat, gràcies al do diví de la fe de Crist que, no solament esborra els errors del pecat causats per la sensualitat, sinó també els errors intel·lectuals inherents a la debilitat de la ment humana. La definició teològica de la fe catòlica acaba així d'apuntalar els precedents arguments **antiepucureistes** d'arrel estoica.

### *1.5. La fe com arma al servei de la croada tirantiana*

El predicador ha tancat, doncs, el cercle del seu discurs reincidint en la part escripturística del tema. I amb un moviment inesperat, ho fa venir bé per a convertir el que fins ara només semblava un instrument al servei de la convicció religiosa, en una poderosa arma de propaganda política. Aquest final, que conté elements característics de les arengues militars, no solament palesa fins a quin punt el «Regne de Déu» de la paràbola evangèlica és «l'església militant», com deien les glosses adduïdes més amunt, sinó el grau i el sentit d'aquesta militància, traduïda en guerra santa.

És ara que comencem a percebre el sofisticat refinament de la jugada que planteja l'autor de la novel·la. I és que la idea de mobilitzar la morisma redimida per la fe, per a redimir els cristians en perill de perdre la fe i subjugats per la morisma, és un programa digne d'un Maquiavel! El frare, que ja ha assumit com un fet inevitable una possibilitat que un lector mínimament crític consideraria ben remota, per no dir impossible, com ara que els musulmans entenguin i acceptin els seus arguments, precedits d'insults blasfems a tot allò que consideren més sagrat, aprofita l'avinentesa per a convocar-los a tots a una croada o «sant viatge de Constantinoble» (p. 795, 36). Brinda així als qui encara són de fet enemics irreconciliables, el mateix gloriós dilema que els cristians havien calcat de la guerra santa musulmana: d'obtenir la glòria del paraís cristià si moren lluitant o, si resulten vencedors, d'obtenir la glòria de la fama, tan desitjada pels cavallers.

En bona lògica allò que argumenta el religiós quan posa per complet l'èmfasi en la justificació de l'expedició, convertida en «sant viatge», és a dir en croada, és que la conversió a la fe vertadera, la suposada superioritat espiritual de la qual rau, com hem vist, en la caritat o amor a Déu i al proïsme, es tradueix en un objectiu tan elemental com el de massacrar i eliminar a sang i a foc els que en el mateix moment del discurs encara són els seus propis germans de religió! No pot quedar més en evidència el concepte unilateral i sectàriament militant d'amor al proïsme que predica el mercedari, el qual, d'altra banda, ja no es molesta en donar cap altre argument per a demostrar el seu tercer punt, de fet implícit en la mateixa definició agustiniana de fe, on s'al·ludeix a la Veritat amb majúscula, o sigui, als «molts alts secrets de Déu».

La tesi que identifica la fe «vertadera» amb la «vertadera» caritat, esdevé ara la justificació d'un escampament de sang que d'altra manera seria considerat tabú pel mer dictat de la raó o dret natural, però que cobra un altíssim sentit moral quan va dirigit contra els que no participen de les mateixes creences o «infidels». Es tracta, com no

podia ser d'altra manera, d'una guerra justa, ja que l'imperi grec fou usurpat «tirànicament» (796, 13), però sobretot, i d'acord amb el plantejament maniqueista del discurs, d'una pugna entre el bé i el mal. Jesús, cap espiritual del cos místic de l'única fe vertadera, és també el cap, capità o cabdill militar (el joc d'etimologies és evident) de l'estol, on la bandera de Crist s'oposa a la del malvat i rebutjat Mahoma.

D'aquesta manera la teòrica antítesi doctrinal continguda en el sermó passa a convertir-se en el motor propulsor d'una pugna o sagnant guerra material, que compta, a més, amb el fulminant precedent de la recent victòria de Tirant en el Nord d'Àfrica. Al premi religiós de la glòria celestial (esquer tradicional i finalitat tropològica de tots els sermons), s'hi afegeix encara el de la glòria mundana o tradicional esquer de la cavalleria, la qual troba així en la motivació religiosa i el servei a l'Església militant o «Regne de Déu en la terra», una justificació dels seus violents postulats.

Com he tractat de mostrar, el sermó de fra Ferrer és una peça que tan conceptualment com retòrica s'emmarca en els tòpics de la tradició religiosa cristiana de l'època, i com a tal no sembla a primera vista psicològicament massa adequat a la mentalitat del públic musulmà al qual s'adreça, però sí, i molt, a la dels possibles lectors de la novel·la, impregnats d'expectatives messiàniques i d'un bel·licós catolicisme militant que va arribar a un dels seus moments àlgids durant el pontificat del papa valencià Calixte III. L'autor del Tirant, si no va copiar ja tot el sermó d'una sola peça, prova una vegada més la seva gran habilitat a l'hora de manejar i de juntar els *dispersa membra* d'un registre molt especialitzat, com ara el religiós, que sap utilitzar amb la mateixa fluïdesa i eficiència que demostra a l'hora de combinar materials procedents d'obres estrictament literàries.

Tanmateix resulta molt difícil d'imaginar que el sermó pogués produir l'extraordinari efecte que se li atribueix en la novel·la, on, com és sabut, la morisma en massa demana el baptisme, i prèvia aportació d'innombrables «vexelles grans plenes d'aygua, axí com conques, cocis e librells» «tots se batejaren, axí los que havien de anar com los qui restaren, e dins tres dies foren batejats CCCXXXIII milia» (c. 404, p. 796, 31-33).

Vet ací la culminació apoteòsica d'un *pious wishing* que voreja —tot és qüestió de perspectives!— la frontera del cinisme i/o d'una portentosa i gairebé còmica credulitat, i esdevé preludi de l'altra gran victòria, tan anhelada com igualment utòpica, de la reconquesta del vell imperi bizantí i la salvació de Constantinoble. Es tracta de pur escapisme. D'una hàbil propaganda que aprofita subtilment una tradició escatològica comuna a jueus, cristians i musulmans molt arrelada en el Regne de València gràcies als escrits d'Arnau de Vilanova i d'Eiximenis i la predicació de sant Vicent Ferrer, per a pujar la moral cristiana amb vaticinis triomfalistes destinats a fer oblidar la trista realitat quotidiana del fracàs estrepitos de la vella cavalleria cristiana a l'hora de defensar Constantinoble contra el turc. Pel que sabem, molts lectors del s. XV creien o volien creure en aquest tipus de profecies. Raó per la qual, la ficció creada per Martorell, tot i ser un evident miratge o il·lusió de la fantasia, podia operar damunt llur imaginació el mateix o semblant prodigi de persuasió o seducció literària que l'hàbil narrador no s'està d'operar damunt la morisma, gràcies a la miraculosa conjunció dels àrids sil·logismes de fra Ferrer, la generosa col·laboració de l'Esperit Sant i, sobretot, la persuasiva eloqüència de les armes victorioses de Tirant.



# «NO ÉS NEGÚ QUI VIRTUOSAMENT AME TIRANT LO BLANC REVISITAT»<sup>1</sup>

In Memoriam J.M. Aguirre i Arthur Terry

## INTRODUCCIÓ

Fa uns dies que un periodista interessat per la presència de tants estudiosos britànics a València em formulava la curiosa pregunta de per què, si eren hispanistes hi havia en el congrés sessions dedicades a la literatura catalana, i sent com era el *Quixot* el tema nuclear, es parlava avui del *Tirant*. Em vaig limitar a recordar-li que l'hispanisme britànic és molt respectuós amb la pluralitat de les llengües i cultures hispàniques, cosa que sembla que encara ara requereix explicació per aquestes latituds.

Pel que fa al *Tirant*, vaig anotar que és una obra a la qual Dámaso Alonso (1951) va adjudicar el títol de *novel·la moderna* i el mateix Miguel de Cervantes (Q, I, c. 6) denomina *el mejor libro del mundo* (Cervantes, 1988: I, 83), des de la simpatia i el record d'una lectura directa. M'agradaria que la present contribució animara els lectors del *Quijote* a acostar-se també al *Tirant lo Blanc*.

Salvant sempre les distàncies, crec que hi ha una clara sintonia entre les dues obres; sintonia que fa temps que va percebre Joan Fuster (1995: 239-247), fins al punt d'establir un paral·lelisme antitètic reductible a la següent equació, que, per desgràcia, no es va molestar a desenvolupar:

<i>Tirant lo Blanc</i>	<i>Don Quijote</i>
Protorenaiement medieval català	Renaixement espanyol
Ingenu humorisme caricaturesc	Sàtira corrosiva
Obra d'un cavaller aburgestat	Obra d'un intel·lectual definitivament burgès
Obra de recreació irresponsable	Ferment revolucionari
Fracàs català sense esperança	Fracàs nacional castellà amb esperança de futur

Sembla oportú resumir ací la quintaessència d'aquell intel·ligent apunt fusterià:

El *Tirant* i el *Quijote* s'encaren amb un mateix fet ètico-social —la cavalleria— [...] però no des d'una mateixa convicció espiritual [...]. L'atac al món cavalleresc, de la part de Cervantes, és franc, corrosiu, explícit: amb una punta de ressentiment i tot. Hi ha sarcasme i, per tant, intenció reformadora, propòsit transcendent. El *Quijote* polemitzava amb una determinada forma de societat [...]. En certa manera,

1. Ponència originalment publicatda en castellà: «No és negú qui virtuosament ame: *Tirant lo Blanc* revisitado», en Robert Archer et alii (ed.), *Antes y después del "Quijote" en el cincuentenario de la Asociación de Hispanistas de Gran Bretaña e Irlanda, Valencia, 2005*, Generalitat Valenciana i Biblioteca Valenciana, pp. 79-98.

el *Tirant* es mostra tan despietat envers la cavalleria i els valors medievals com el *Quijote*; però la seua burla es queda en humorisme, no arriba mai a la sàtira [...] els autors del *Tirant* semblen tenir interès a adulterar el transfons èpic amb escenes de vodevil. Diríem, emprant un clixè anacrònic, que Tirant és també un heroi vist pel seu ajudant de cambra [...]. Tot em duu a imaginar que Martorell i Gualba eren, com Cervantes, uns desil·lusionats [...] escriuen amb el *Tirant* el drama secret de la Catalunya del XVI (Fuster, 1995: 240-247).

Una relectura del TB, necessàriament molt detinguda per exigències de l'anotació de la meua darrera edició, m'inclina a incidir en la intuïció fusteriana. Resulta, al parer meu, molt difícil de continuar llegint la gran novel·la valenciana com una mera exaltació de la cavalleria, o una proposta nostàlgica de recuperar els valors de la utopia artúrica.

Perquè ultra la mort sobtada de l'heroi a causa d'una prosaica afecció, i la no menys inesperada exaltació d'Hipòlit a la corona imperial a conseqüència del que Fuster denominava una *histoire de cul*, hi ha en el llibre una acumulació de detalls que apunten a una possible lectura en clau prerabelaisiana o carnavalesca (Gimferrer, 1992: 301-316) i que permeten, anacrònicament, comparar el món imaginari d'aquella vasta creació literària amb la bellesa fugaç d'una falla valenciana destinada a convertir-se en cendra efímera i desenganyada (Hauf, 1990a).

Crec que allò que permet acostar la ficció martorellenca a la cervantina a partir de certes claus d'humor desil·lusionat és la lúdica observació de la realitat, i que cal buscar en aquest humorisme, que segons Riquer (1990: 237) és «un element més» del realisme de la novel·la, el punt de contacte que segons López Estrada (1993: 469-70): «Cervantes pudo percibir [...] al detectar que *Tirante* [...] estaba en la misma línea de su invención imaginativa». Aquesta línia comuna pareix basar-se en un constant enfrontament i deliberat vaivé dialèctic entre l'àmbit miticoutòpic i el de la descarnada i desencisada realitat.

## 1. UN VELL MODEL LITERARI: DE L'ESPAI MÍTICOARCÀDIC A L'ESPAI UTÒPIC, PASSANT PER LA REALITAT DE LA FICCIÓ

Una llarga tradició literària sembla avalar alguns mecanismes mentals de què ens hem servit per a evadir-nos d'una desencantada experiència quotidiana, ja siga A), cercant refugi en un passat mític d'obscurcs arrels simbòliques o B) en un arcàdic paradís perdut allunyat de la voràgine devoradora. Una altra forma d'escapisme es projecta cap avant C), a la recerca de la perfecció d'un ideal de justícia i harmonia, d'acord amb un esquema molt car al malaguanyat col·lega i amic J. M. Aguirre (1972 i 1981):

- A) PASSAT: ARCÀDIA-ESPAI MÍTIC (lírica / èpica)
- B) PRESENT: REALITAT (Art = mimesi de la realitat)
- C) FUTUR: UTOPIA (èpica).

Des d'una perspectiva literària, la recerca d'un espai arcàdic —i tots tenim en la ment el famosíssim elogi cervantí de l'Edat d'Or (Q, I, c. 11)—, s'adequa amb el sentiment expressat en la lírica i en l'anomenat gènere pastoral, mentre que tant el mite com la utopia són el fruit de la lluita èpica d'una raó redemptora que pugna per escapar de l'abús d'un inacceptable present de realitat opressiva.

No m'atreveria a definir la realitat, la mateixa essència de la qual sembla ser el continu fluir. Recordaré de totes maneres que la vella definició aristotèlica de l'art és la de mimesi o imitació recreadora i recreativa d'aquest polifacètic *continuum* que els artistes tracten d'explorar i reconstruir, i que la novel·la, a més de ser un espill a la vora del camí, pot convertir-se també en un elaborat joc d'espills deformadors. I que la realitat, passada pel sedàs d'un humor irònic o burleta, intencionadament distorsionador, pot demostrar-se pur engany i perillosa evasió.

Com un més s'esforça per penetrar les claus mestres del TB, o el seu missatge, en aparença tan explícit, més es guanya la sensació que aquest se'ns esmuny, en un elaborat joc de referents que apunten en les més variades direccions; a possibles dobles sentits que eludeixen una exegesi massa dogmàtica i simplista. La situació es complica quan constatem que el text és una complexa trama «una tela de varios y hermosos lizos tejida» —que diria Cervantes (Q, I, c. 47; Cervantes, 1988, I; 550)—, ordida amb fragments d'obres precedents que a manera de substrat articulen tot un sistema de forces subjacent, unes vegades convergents en la seva unicitat de sentit, però que d'altres vegades responen a contextos aliens i fins i tot oposats al de la situació que a primera vista sembla que pretenen il·lustrar.

Un millor coneixement d'aquesta complexa gamma d'intertextualitats (Pujol, 2002; Hauf, 1993b i 2004) converteix una lectura documentada del TB en un exercici quasi detectivesc, alhora que permet també visualitzar el procés creatiu de la novel·la, que sovint té aparences d'un vertader laberint.

Una de les funcions bàsiques d'aquest vast sistema referencial sembla ser la de dotar la fabulació martorellenca d'una tonalitat mítica. Cada vegada que l'autor reactiva les veus de Llull o de Guillem de Varoic, remodela el plany de les tragèdies senequistes, o es beneficia de les històries de Valeri Màxim, de Roís de Corella, d'Eiximenis i d'Antoni Canals, no sols està donant proves d'un notabilíssim cabal de lectures ben assimilades, sinó que opera un clar procés osmòtic. Sabem ara fins a quin punt parelles com Jasó i Medea, Paris i Helena, Píram i Tisbe, assimilades dels textos ovidians, són models sobre els quals s'articula la psicologia i la història de Tirant i Carmesina. O que un altre referent mític especular el proporcionen personatges de la literatura homèrica, com ara Hèctor, Aquil·les i Agamèmnon, redescoberts en la versió catalana de les *Històries troianes*; i que els grans herois de la literatura artúrica, com Lancelot; o de la historiografia clàssica (Aleixandre, Cèsar, Escipió i Anníbal, etc.) combinen, com Tirant, la pràctica d'una cavalleria convertida en estratègia i vocació de domini universal. Basta enviar al pròleg de la novel·la, on s'al·ludeix al tòpic de la *memoria labens* i al de la historiografia com a exemple especular de conducta (Martorell, 2004: 70 i n. 5).

La comparació de la dedicatòria d'Enrique de Villena amb la del TB (Martorell 2004: 61-63 i n.15; Cátedra, 1990: 137-138), no sols marca la tècnica d'una escriptura

assimiladora d'altres textos precedents, sinó també el procés substitutori d'un model de la mitologia clàssica, Hèrcules, per un de més candent actualitat al qual es pretén imbuir d'aquesta dimensió míticoexemplar.

Ja d'entrada, el pròleg palesa clarament la intencionalitat de crear una pseudo biografia epicomítica d'un cavaller d'un valor excepcional; tan excepcional que va demostrar-se capaç d'acomplir la tasca certament utòpica de «conquistar tot l'Imperi Grech, cobrant-lo dels turchs». L'obra és presentada com a una forma d'història, gènere que anticipa la novel·la i que l'antiguitat clàssica categoritzava com a retòrica epideièctica (Reardon, 1991: 93). L'autor en el present immediat de la primera pàgina anticipa l'extraordinari èxit del seu heroi i el caràcter modèlic de gesta extraordinària que pretén impartir a la seva narració.

Si tenim en compte que cal situar la data de la redacció del TB entre 1460 i 1465, data de la mort de l'autor, i que en el moment, encara més distant, de la primera edició del llibre (1490), Constantinoble ja formava part de l'imperi otomà, la novel·la adquireix una clara dimensió utòpica. Sembla un deliberat intent literari propagandístic de creació d'un refugi de realitat imaginària destinat a conjurar en sentit positiu el curs d'una realitat històrica cada vegada més amenaçadora.

La dimensió messiànica de fabulació encara resulta més sorprenent al lector de l'última part de la novel·la, on Tirant, amb el suport d'un rei d'Etiòpia evocador del famós Preste Joan, obté el control de tots els regnes del Nord d'Àfrica, mercè a aquest efecte dòmino de la sistemàtica conversió dels monarques, de la noblesa i de la massa popular (c. 404). El caràcter de croada salvadora d'aquesta empresa tirantiana no solament arriba a expressar-se en un registre clarament religiós, sinó que Tirant, l'heroi redemptor dels cristians captius, és explícitament comparat al Crist alliberador dels Pares del llimbs en l'anomenat *Harrowing of Hell* (c. 460).

La narració opera així una veritable catarsi. Passa a ser el compliment d'un *pious wishing*, o desig utòpic molt present en el col·lectiu de la societat europea cristiana, conscient del perill turc. La realitat de la ficció no sols assimila la terrible derrota i el sentiment d'acomplexada frustració d'una Europa que el 1453 no havia fet pràcticament res per a evitar la caiguda de l'imperi bizantí, sinó que sembla reflectir de fet, tot un corrent escatològic molt actiu en la corona d'Aragó, i en especial en el regne de València, pàtria d'Arnau de Vilanova i de sant Vicent Ferrer i centre d'operacions d'Eiximenis (Hauf, I, 1995). Basti com a botó de mostra, un fragment d'un d'aquests textos profètics, escrit per Jeroni Torroella (1450-1508), on es proclama la sobirania universal d'un rei sorgit a València, destinat a conquistar la ciutat santa de Jerusalem, i simbolitzat per la *rata penada* que corona l'escut de la ciutat<sup>2</sup>.

2. Vegeu Duran & Requesens (1997: 376 i 380): «Lege per Deum immortalem, invictissime Rex, quid de rege valentino scripsit heremita quidam constantinopolitanus anno MCCCCLV, et haec sunt verba eius: *Surge, surge, vespertilio, surge, surge; [...]* Omnes demum reges macometicos meridionales a suis propriis dominationibus depones, eorumque dominus et rex efficeris. Reges etiam orientales vinces, et domum sancta theurusalem tuo cum exercitum conquistabis. Ad imperium certe tu ascendes, et monarca indubitanter eris». [Alça't rata penada, alça't [...]. Enderrocaràs dels seus dominis tots els reis mahomentans meridionals i



No insistiré en aquesta dimensió utòpica de la croada tirantiana, perquè a banda de ser inversemblant, és a més la de menor tensió literària de la novel·la. Resulta, no obstant això, consistent amb un eix argumental bàsic assimilable al vell esperit de croada contra l'infidel inherent a la utòpica cavalleria cristiana preconitzada per sant Bernat i difosa per Ramon Llull. Això resulta evident en l'elogi que el mestre dels cavallers joanites dedica a Tirant després de l'episodi de la salvació de Rodes a causa de la intervenció del cavaller bretó (c. 107b). Tant a Rodes com a Constantinoble, Tirant supleix la vergonyosa inoperància dels monarques europeus, als quals posa així clarament en ridícul (c. 101).

La utòpica victòria de Tirant, aconsegueix, almenys en bona part, les expectatives creades al principi per uns capítols de to teòric i doctrinal (o sigui de signe marcadament mítico-utòpic), on Martorell vincula ja *ab initio* les aventures de Tirant amb el record de la iniciació de Lancelot (c. 28; 32-39), el cavaller *blanc* per antonomàsia, i amb el text teòric del *Llibre de l'Orde de Cavalleria* de Ramon Llull, el protagonista del qual introdueix el discurs lul·lià en el marc de la coneguda llegenda ascèticomoralitzant del popular William of Warwick, penedit del seu brillant passat cavalleresc, que amb el nom de Guillem de Varoic serà el protomodel de la fabulació tirantiana.

Resulta així ben òbvia la voluntat d'establir un sistema de vasos comunicants que permeti actualitzar i aprofitar adelitant els mites o històries precedents, amb vista a l'elaboració d'una nova pseudo biografia míticoèpica. Tal intencionalitat es fa evident en els dos principals eixos del llibre: l'amor i la cavalleria, en escenes com la que en els capítols 118 i 119, presenten metonímicament Tirant i Carmesina en unes sales cobertes de tapissos que descriuen en la seva condensada plasticitat les històries i tràgics amors dels grans enamorats de la fabulació literària, així com les mítiques gestes dels adalils del sant Graal.

Es tracta d'una hàbil i recorreguda tècnica literària que permet situar el present de la narració i als seus dos principals protagonistes Tirant i Carmesina, en un marc referencial ancorat en un passat mític projectat cap a l'actualitat. A través del coneixement implícit de la peripècia d'aquelles vides que se'ns presenten com a paral·leles, l'autor ens brinda a més possibles indicis de quin podria ser el futur desplegament i desenllaç, més aviat tràgic, dels amors que pretèn descriure.

La curiosa llegenda on es documenta per primera vegada la fundació de l'orde britànica de la Garrotera en circumstàncies molt casuals que la historiografia britànica atribuirà a la maliciosa propaganda francesa (Boulton, 1987: 96-127), és, segons sembla, una altra mostra de projecció de la vella tradició artúrica, aprofitada primer per la monarquia anglesa durant les guerres amb França i, en el cas que ens ocupa, pel mateix Martorell (c. 85).

Almenys a simple vista guanyem la impressió que l'autor valencià en invertir el seu heroi amb la divisa de la Garrotera vol donar a aquesta orde una dimensió èpico-mítica. Són nombrosos els llocs de l'obra on s'al·ludeix a aquesta investidura en clau

---

esdevindràs llur senyor i rei. Venceràs també els reis orientals i conqueriràs amb el teu exèrcit la casa santa de Jerusalem. Ascendiràs certament a l'imperi, seràs monarca indubtablement].

positiva. El dubte emergeix quan Martorell, en l'àmbit d'una representació cortesana, ens presenta un rei Artur que es fa portaveu d'un absolut pessimisme vital de *world upside down*, o de món al revés, parangonable al també expressat per Artur en la *Faula* de Torroella, Bernat Metge en el *Llibre de Fortuna i Prudència*, o, en definitiva, el desmoralitzat Boeci de la *Consolatio Philosophiae* (Hauf, 1990b). Cal parar esment en aquestes paraules, a les quals, si no vaig errat, no s'ha donat encara el pes que mereixen, ja que, com tractaré de mostrar, potser resumeixen el vertader esperit de la novel·la, rubricat per un final decididament anti climàtic:

Per què dich yo aquestes coses? Per ço com veg anar aquest miserable món rodant de mal en pijor, car veg que los mals hòmens qui amen ab decepció e frau, són prosperats, e veg abaxar virtut e lealtat, e veg dones e donzelles qui en lo pasat temps e en lo present solien bé amar, ara per or e per argent són difraudades. *No és negú qui virtuosament ame* (c. 192).

Ja veurem fins a quin punt la galeria de personatges femenins del TB vénen a confirmar de paraula i d'obra, des d'un desimbolt enfocament vitalista, aquesta dura tesi de l'Artur tirantià: «No és negú que virtuosament ame», així com l'importantíssim paper dels «enganyss» (o com diu la versió catalana del Boeci: «mentides e engans e diffamacions e falsos testimonis») al llarg de la narració.

Tal visió desencisada, que podria coincidir amb la del mateix Martorell, el final del qual sabem ara que va superar en desemparament el del mateix Cervantes, només pot resultar exemplar *per negationem*, i sembla postular la utòpica necessitat d'un retorn als valors arcàdics perduts, és a dir als mateixos principis que l'il·lús D. Quijote adduirà com a argument bàsic per a l'existència de l'*andante caballeria*!<sup>3</sup> En aquest sentit coincidiria en gran part amb els de moralistes com ara Lluïl o Eiximenis, que contrasten la realitat corrupta de la societat del seu temps amb un projecte utòpic de república cristiana perfecta. Amb la notable excepció que aquests inclouen la cavalleria en el marc de la necessària reforma.

Moltes de les paraules que Martorell posa en boca d'Artur al llarg d'aquest episodi provenen precisament d'Eiximenis (Hauf, 1990b), i tal vegada aquesta influència expliqui que en el text de Martorell el clàssic pessimisme de Boeci (*Consolatio Philosophiae*, I, 4, 147-V, 25-38; Boeci, 1873: 47) sobre la maldat humana, aparegui tenyit d'una pujada tonalitat misògina.

3. Q, I, c. 11 (Cervantes, 1988: I, 122-123), marca també una clara distinció entre la suposada puresa prístina i la corrupció femenina del seu temps: «No había la fraude, el engaño ni la malicia [...] las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho, por doquiera, sola y señera, sin temor que la ajena desenvoltura y lascivo intento le menoscabasen [...] y agora, en estos nuestros detestables siglos no está segura ninguna, aunque la oculte y cierre otro nuevo laberinto como el de Creta; porque allí, por los resquicios o per el aire, con el celo de la maldita solitud, se les entra la amorosa pestilencia y les hace dar con todo su recogimiento al traste. Para cuya seguridad, andando más los tiempos y creciendo más la malicia, se instituyó la orden de los caballeros andantes, para defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer a los huérfanos y a los menesterosos. Desta orden soy yo.»

No resulta difícil trobar en el franciscà gironí llocs paral·lels i mereix destacar una de les seves tesis (que per cert també assimila el *Quijote*) que relaciona la decadència del món, i en especial de la cavalleria, amb el venal desvergonyiment i la incontrolable sexualitat femenina<sup>4</sup>, tesi en el fons crec que latent en el TB, i que sembla apuntar a una més aviat desenganyada experiència vital de Joanot Martorell, que sabem que va perdre la seva hisenda tractant de defensar l'honor de la família, maculat per una de les seves germanes sota suposada promesa de matrimoni (Chiner, 1993: 65-96).

Com que, a més, trobem en el TB algunes importants intertextualitats on Martorell aprofita de manera literal un text del teòleg Roís de Corella, en el qual l'orde de la Garrotera (que acabem de veure relacionada amb una aventura galant palatina) és presentada com la més radical expressió de la vanaglòria i la desmesura cavalleresques, pot plantejar-se el dubte de quin és el vertader sentit d'aquest nuclear referent èpicomític tan forçadament relacionat amb el mite artúric. Es tracta d'una premeditada ambigüïtat, d'una decidida crítica, o d'un mer joc dialèctic entre Martorell i Joan Roís de Corella, l'esperit anticavalleresc del qual està del tot fora de dubte?

## 2. LA REALITAT DE LA FICCIÓ. ELS ESPILLS DEFORMADORS

Però l'aspecte més interessant de la novel·la que comentem és la variada descripció que fa de la realitat. Per a Mario Vargas Llosa (1969: 25) Martorell seria «el primer d'aquella stirp de suplantadors de Déu —Fielding, Balzac, Dickens, Flaubert, Tolstoi, Joyce, Faulkner— que pretenen crear en les seves novel·les una realitat total». Els artistes són per definició exploradors i reconstructors de la realitat, i ja ens hem referit *passim* a una afortunada definició stendhaliana de la novel·la «com un espill col·locat a la vora del camí».

Troblem en el TB una impressionant fusió dels ingredients més variats, de manera que podem arribar a creure que el canonge del *Quijote* estava pensant en el TB més que en la novel·la grega d'Heliodor, en resumir tot un programa de ficció literària destinat a ensenyar adelantant:

describiendo naufragios, tormentas, rencuentros y batallas, pintando un capitán valeroso, con todas las partes que para ser tal se requieren, mostrándose prudente previniendo las astucias de sus enemigos y elocuente orador persuadiendo o disuadiendo a sus soldados, maduro en el consejo, presto en lo determinado, tan

4. Llegiu el *Dotzè* (II, c. 88; Eiximenis 1986-87, II, 2: 489-90): «Per tal consellà Orfeus, philòsof, a tots los reys meridians de no fer d'aquí avant negun cavaller de la linya dels cavallers passats, per tal quant tots aytals avien perduda tota noblea e generositat, e·ls consellà de fer-ne de novells, e tots que fossen fets per la forma antiga, ço és, per elecció de mil.» I *Dotzè* (II, 2, c. 594-596; Eiximenis 1986-87, II, 1: 289): «les dones per tot lo món avien perduda la vergonya, e·s pintaven e s'ornaven axí com a hydoles [...] axí que tot lo món aparia que degués perir». Per això, Tiber «reparador del món», pren unes mesures d'extraordinària eficàcia: «Si trobàs que los prelats tinguessen amigues, feya-los fer una creu al front ab ferre calt e feya-los tolre les orelles a lur perpetual vergonya. [...] les dones carnals e massa delicades feya fer serventes, e lurs marits carnals, o·ls feya matar o·ls feya fer catius a temps.»

valiente en el esperar como en el acometer; pintando ora un lamentable y trágico suceso, ahora un no pensado acontecimiento [...]. Puede mostrar las astucias de Ulixes, la piedad de Eneas, la valentía de Aquiles, las desgracias de Héctor [...] a liberalidad de Alejandro, el valor de César, la clemencia y verdad de Trajano (Q, I, c. 47; Cervantes, 1988, I: 549-50).

En efecte, Martorell acumula en Tirant moltes, si no «totes aquelles accions que poden fer perfecte a un baró il·lustre» i la seua mirada s'estén pel «llarg i espaiós camp» de la realitat de la classe dominant de la seua època. La seua prosa assimila a més textos literaris, cartes amoroses i de desafiament, sermons, refranys, discursos filosòfics, tractats d'estratègia, debats, exemples i historietes intercalades, testaments, oracions i inclús tot un tractat de ben morir. La descripció dels tornejos i de les batalles per mar i per terra, alternen amb els parlaments, el festeig galant, i les escenes de l'erotisme més desimbolt.

Encara que en teoria tota aquesta realitat transformada en literatura s'articula en la llarga peripècia de l'heroi paradigmàtic, el lector guanya la impressió que respon més prompte al *lust zum fabulieren*, o congènita necessitat de Martorell de narrar l'espectacle d'una societat hedonista, en realitat moguda per dos motors bàsics: la recerca del «poder» i del «plaer» (en especial l'«amorosa pestilència» mencionada per Cervantes, Q, I, c. 11).

El primer d'aquests estímuls es planteja a través del suposat programa èpicomític o model tirantià que troba el seu contrapunt en Hipòlit. Quant al segon, representat per les tesis de Plaerdemavida i per la relació de totes les parelles enamorades, en especial la formada per Hipòlit i l'emperadriu, mostra ser el passatemp preferit d'una societat l'escandalosa llibertat de costums de la qual només coneix els límits imposats per la dissimulació d'una mal anomenada discreció, o, en el cas particular de Carmesina, per la repressió de la vergonya i de la por al càstig.

### 3. L'ESPILL DE LA REALITAT: *ETHOS* CAVALLERESC VS. ÈTICA CRISTIANA

Si fixem l'atenció en la primera part del TB, i en la impressionant acumulació de combats de tota classe, destinats a garantir a Tirant el títol de millor cavaller del món (títol que instrumentalitza, juntament amb l'amor, per a accedir al poder imperial), descobrim que molts d'aquests conflictes comporten una recerca temerària del perill que voreja el suïcidi voluntari i la deliberada acceptació d'una possible mort eterna (c. 60, 66, 81, etc.). Això, ultra provar el caràcter mimètic d'una realitat social ben documentada que tenen aquests cruents episodis, mostra també fins a quin punt aquesta realitat ve regida per uns codis antitètics en el fons irreconciliables.

Així l'*ethos* d'una utòpica mitologia cavalleresca s'oposa frontalment a la moral d'una no menys utòpica mitologia cristiana, que castigava l'inútil vessament de sang amb l'excomunió. El repertori de torneigs destinats a la satisfacció de la més pura vanitat, per motius d'una extraordinària futilitat (vegeu en particular els c. 60 i 65), és tan ric i variat, i pressuposa un rebuig tan deliberat de la moral cristiana, que resulta

difícil que tals episodis poguessin ser llegits per un públic creient al marge de qualsevol consideració crítica.

I no menys difícil resulta compaginar aquest *ethos* sanguinari basat en la més pueril vanaglòria, amb la posterior conducta del Tirant missioner de l'última part del llibre (TB, c. 404), que bateja els infidels *manu propriae* i és capaç d'argumentar els misteris més arduos de la religió cristiana!

Tan evident contrast suggereix, o bé que Tirant i la resta d'actants viuen còmodament instal·lats (d'acord amb la complexa i paradoxal realitat que sempre ha caracteritzat la conducta humana) no en un, sinó en diversos codis, per contradictoris que ara ens semblin; o apunta, potser, a una positiva evolució del personatge, que, com en el cas de l'Enees virgilià, va adquirint una major complexitat psicològica i moral i acaba donant proves d'un quasi impossible equilibri entre fortalesa i saviesa.

De ser certa aquesta evolució, d'altra banda marcada per la ruptura simbòlica d'una tempestat fortunal coincident amb una crisi interior del protagonista en el fons causada per la seva falta de fe en l'amada (*hamartia*) i per la confusió del pla de la realitat amb el d'una mentidera ficció que fa canviar per complet el rumb de la novel·la i la fortuna de l'heroi (*metebole*) ¿no apuntaria a una clara dualitat entre una cavalleria vana, la dels *Lehrjahre*, relacionada amb els jocs cortesans i la mateixa ficció artúrica de la Garrotera, i una altra èticament justificable, basada en la croada contra els infidels, que és la que donaria un nou sentit a la narració?

En aquest cas, la primera part del TB centrada en «percassar honor» resultaria equiparable a l'experiència inicial d'un William of Warick que per exigència de la seua estimada Felice actua obsessionat per obtenir fama, i comportaria una mateixa càrrega crítica, d'acord amb els principis de la utopia cristiana defensats per Llull i Roís de Corella i el mateix Varoic.

#### 4. REALITAT VS. FICCIÓ: L'ENGANY DELS SENTITS

Ja ens hem referit al doble naufragi material i moral que separa Tirant de Carmesina i que l'arrossega a noves experiències èpiques en terres estranyes, d'acord amb un vell esquema clàssic de *pathos-peripateia-anagnorisis*, que es remunta a l'*Odissea* i a altres models de la novel·la grega (Reardon, 1991: 15-16; 77). Tant l'acció, com els personatges, les situacions, actituds i l'escriptura, mostren possibles punts de contacte amb vells models de l'antiguitat clàssica.

Però sembla revelador que aquest importantíssim canvi que divideix en dues parts molt distintes la línia argumental de la novel·la i que marca un abans i un després de capital importància estructural, vingui motivat per la falsa causalitat d'uns espills deformadors de la realitat, és a dir, per una realitat fictícia provocada per la maldat humana, teatralment orquestrada, amb un vestuari i un *atrezzo* especialment preparats per a l'ocasió (c. 283).

Aquesta ficció, que assimila una importantíssima intertextualitat: l'anomenada *Tragèdia de Caldesa* de J. Roís de Corella (Garriga, 1991), és un bon exemple aplicat

de l'«engany» d'un «món miserable» que pertorba de continu la nostra natural percepció de la realitat. En aquest cas l'agent del frau i de la calúmnia (recordeu la referència d'Artur, i l'al·lusió a les «mentides e engans e diffamacions e falsos testimonis» del text de Boeci, equiparables a «la fraude, el engaño ni la malicia» cervantins!), és una dona frustrada: la Viuda Reposada, prototipus de l'astúcia i de la maldat femenines.

Per a Tirant aquesta falsa percepció de l'aparent infàmia que la seva amada comet aparentment amb un esclau negre, resulta ben real i produeix uns efectes tràgics que de fet resulten més aviat còmics al lector coneixedor de la trama. Allò que convé destacar és fins a quin punt, des d'una perspectiva providencialista, tan insidiosa i malèvola representació resulta paradoxalment fonamental i del tot positiva, i opera com a motor de la fugida endavant de Tirant, i causa indirecta de la utòpica conquesta i conseqüent conversió al cristianisme del nord d'Àfrica.

Una altra curiosa història intercalada en els capítols sobre l'alliberament de Rodes ens confirma aquesta absoluta relativització de la moral, vista des de l'omnisciència i omnipotència d'un Déu que —com l'autor de la novel·la— pot transformar al seu albir el mal en bé.

Es tracta d'un *novellino* molt ben estructurat (TB, c. 98-99; Hauf, 1994), escrit en clar registre de cínica paròdia dels tòpics de l'amor cortès, en el que una dama «de gran virtut» desvela informació confidencial sobre un complot genovès per a apoderar-se de l'illa de Rodes al seu amiguet: un cavaller sanjoanita que acudeix a visitar-la de nit abandonant la pregària comunitària el dia de Divendres Sant. De la divertida narrativa es desprèn que la revelació obtinguda practicant l'amor venal o «per profit» amb un enemic, es demostra d'una rellevància tan extraordinària, que el pecat de la patriòtica prostituta i la sacrílega fornicació del frare que romp els seus vots en data tan assenyalada, esdevenen ni més ni menys que l'instrument quasi miraculós del qual es val la divina providència per a salvar la ciutat (i, de pas, la causa eficient de la fulgurant promoció de l'enamorat i predestinat cavaller infractor de la regla!).

D'altra banda, convé no oblidar que el mateix Tirant (c. 100; 102; 109-110) en la cort de Sicília, es converteix per motius de conveniència i profit en agent de «decepció e frau», en valdre's de nombrosos estratagemes per a enganyar la princesa Ricomana, convençuda de la mesquinesa de Felip de França. Una simple casualitat capgira per complet el resultat de la prova a la qual la princesa sotmet l'infant francès, el qual, a la fi, del tot ignorant de la situació, satisfà, per motius del tot aliens a la maquinació de la princesa, les expectatives de la dama. De res serveix que aquesta, obsessionada per conèixer la veritat, mobilitzi l'experiència d'un famós filòsof de Calàbria que li confirma les seves pitjors sospites sobre les tares de Felip. La seva mal fundada confiança en Tirant (c. 111), i sobretot l'atracció física que sent per Felip, porten finalment Ricomana a acceptar la mentida i l'engany de l'aparença dels sentits, rebutjant l'evidència que emana de la boca d'un savi tan savi que és capaç de discernir que el monarca sicilià era fill adulteri, concebut d'una aventura de la reina amb un forner (c. 110)!

Quan Martorell proclama que: «Qui en totes les coses del món vol molt subtilment mirar, moltes vegades li succeeix que tria el pitjor» (c. 100), i que: «Sempre oý que del mal que home tem d'aquell mor» (c. 110), destaca amb evident intensitat aques-

ta tendència humana a equivocar-se, basada en algun greu error d'apreciació, l'atzar d'una mera contingència, l'autodecepció, i, sobretot les mentides i els falsos consells dels aduldors oportunistes (que en aquest cas inclouen el mateix Tirant, que actua com a mànager i alcavot de Felip!).

Sembla que quelcom falla, en un món on la realitat resulta tan manipulable, tot és tan relatiu i un s'enganya amb tan perturbadora facilitat. La moral, prou cínica, que al meu mode de veure es desprèn d'aquests i de semblants textos, és –si no vaig errat– que el fi justifica els mitjans (Tirant compleix de manera satisfactòria l'objectiu que ell, i la diplomàcia francesa, s'havien proposat: casar el banastra de Felip amb la princesa), i que en el fons no hi ha mal que no tingui algun aspecte positiu (Ricomana obté una molt completa gratificació sexual, perquè resulta que el príncep francès tot el que no té de savi i de generós ho té de bergant molt ben trempat).

## 5. ELS ENGANYS DE LES DONES: «NO HI NEGÚ QUE VIRTUOSAMENT AME»

Ja hem vist que per a Artur (i també per a D. Quijote) la línia divisòria entre el passat arcàdic i la realitat present d'aquest món miserable ve en gran part determinada per un canvi radical en el comportament amorós de les dones, que abans practicaven el «bon amor» i ara «amen per interès o profit». La «amorosa pestilència» o foll amor, seria per a Cervantes la causa d'aquesta vertadera revolució dels costums, i de la lectura del TB podem deduir que Martorell participava d'aquella opinió. Així sembla mostrar-ho el fet que, deliberadament o no, deixi plasmat aquest missatge en el comportament amorós de les més interessants protagonistes de la seva ficció.

El tema dona molt de si i només puc incidir-hi ara i ací amb unes massa ràpides pinzellades.

Acabem d'al·ludir a la «virtuosa» dama de Rodes, «seduïda» per les joies i promeses del traïdor genovès. També hem evocat la història de Ricomana i del filòsof de Calàbria, que, entre altres coses, descobreix al rei de Sicília que en realitat no era qui creia i aparentava ser, sinó el fruit d'un engany de sa mare. Dos tipus d'amor que en el divertit esquema que, rient rient, enuncia Estefania (c. 127), corresponen als gèneres d'amor «profitós i viciós». No sembla, d'altra banda coincidència, sinó explícita intencionalitat que en la novel·la predomini l'amor «viciós» (representat per Plaerdemavida, en qualitat de teòrica instigadora; l'Emperadriu, la Viuda Reposada, i Estefania). Carmesina, qualificada de *démi-vierge* per un Menéndez Pelayo potser massa poc atent a les regles de l'anomenat amor cortès, que segons Andreu el Capellà, ho permetia tot menys tot (*extremo praetermiso solatio*), sembla ser la representació més consistent de l'amor virtuós (Renedo, 1992). Però fins i tot en aquest cas excepcional i aparentment paradigmàtic, a penes experimentat l'acte sexual (TB, c. 433), es mostrarà del tot penedida de la passada virtut, que confessa ser fruit de la seva anterior ignorància!

També se'ns deixa entreveure que la virginitat de la princesa és alhora el premi i estímul de l'esperada victòria de Tirant sobre el soldà (a qui la diplomàcia postulava



perillosament com a futur espòs de Carmesina). De manera que la relació d'aquesta amb l'heroi, capaç d'allibera-la d'aquell fat humiliant, es fonamenta en un *do ut des* interessat i «profitós». El flirteig i jocs amorosos de la parella, es despleguen en plena cort, en un continuat, sovint còmic i sempre perillós estira i arronsa, tan estimulants pels actants (i pels lectors) com denigrant pels pares de Carmesina, contínuament decebuts, de paraula i d'obra, pels dos enamorats. Amb l'agreujant que Tirant es mostra deslleial i comet, *sensu stricto*, un crim de *lesa majestat*, pel mer fet de pretendre i tractar de seduir, de la manera que ho fa, la filla de l'emperador, el senyor del qual s'ha constituït feudalment vassall. I no parlem ja d'Hipòlit que accedeix al títol imperial després d'haver accedit al tàlem imperial d'una manera tant cínicament calculada com hàbilment orquestrada. És possible que Cervantes, en boca del canonge, pensara en aquesta extraordinària conjunció en dir: «Pues ¿qué diremos de la facilidad con que una reina o emperatriz heredera se conduce en los brazos de un andante y no conocido caballero?» (Q, I, c. 47; Cervantes, 1988, I: 548).

Un altre interessant exemple que il·lustra la proclama pessimista i rupturista d'Artur, ens el brinda el mordaç rebuig del mateix Hipòlit quan Carmesina pretén innocentment i simbòlica donar-li tres cabells per a entregar-los a Tirant com a penyora del seu amor (TB, c. 251). Hipòlit es carrega de soca-rel la vella tradició cortesa del *gazardo* i en poques paraules en fa una burla devastadora. Referint-se en to paròdic al conegut tòpic religiós de les tres edats del món (de natura, escriptura i gràcia), arriba, a postular una nova edat de l'amor lliure! L'ús irònic del registre religiós, en el que la llei de gràcia coincideix amb la vinguda de Crist, pot arribar a ser ben agosarat si relacionem la broma amb la tesi joaquimita d'una nova edat de l'Esperit Sant, que alguns heretges consideraven el començament d'una etapa de plena llibertat espiritual i que va portar de fet a un abús desbocat de la sexualitat en certs conventicles.

El descobriment i estudi d'algunes fonts i/o llocs paral·lels o semblants ens fa apreciar ara millor la possible intencionalitat paròdica d'algun dels passatges més cridaners del TB, com el de la transformació ritual de la sabata i mitja de l'heroi en preciosis reliquiari, per a commemorar un contacte casual amb el sexe de Carmesina (c. 189).

Detectem la mateixa intencionalitat en el conjunt d'escenes (c. 231) que més han contribuït a considerar el *Tirant* com un «vodevil artúric», (en paraules de Vicente Aranda, director d'una coneguda pel·lícula sobre TB). Algunes d'elles quasi anticipen el realisme obscé de l'Aretí. Com que ja han cridat l'atenció de la crítica, em concentraré només en aquells aspectes on l'acarament amb les noves possibles fonts detectades permet un enfocament comparativista en la manera d'adaptar temes i motius contemporanis o precedents.

En el capítol 233 Martorell descriu una escabrosa i grotesca escena d'alcova, on, es miri com es miri, el comportament del suposat heroi mític culmina en una situació d'objecta ridícula: amb la cama trencada a causa d'una precipitada caiguda i gemegant com una ànima en pena, imitant, per a dissimular, la veu d'una donzella. El moviment de l'escena i el seu deliberat èmfasi en elements còmics es presta, en efecte, a una descripció cinematogràfica: crits histèrics en la foscor, trasbals de dames nues o en camisa, colps a les portes, mobilització de la guàrdia palatina, espant i agitació que

transcendeixen a tot el palau. I sobre aquest rerefons de caos general, evocador d'una sempre temuda invasió turca, emergeix la figura bufada del cornut emperador, qui, espasa en mà, va furgant tots els racons a la recerca de la suposada rata (que ell mateix ja intueix que «era més que rata») que ha gosat torbar el son de la princesa. L'autor, que es complau més que mai a utilitzar un espill deformatiu de la realitat, ens fa l'ullet de forma ben explícita en anotar irònicament: «i sabuda la “veritat” de la rata», per a així fer més patent la «falsedat» de l'engany a què sotmet el vell emperador!

La idea d'una princeseta que crida en sentir-se assetjada per un príncep intrús que actua amb nocturna premeditació, i la mateixa pregunta de la Viuda Reposada: «Y què és lo que teniu, filla» (Martorell, 2004:905), té precedents folklòrics en una novel·leta d'*Il Pecorone* (Giornata, IX; Novella, 2), mentres que l'excusa que s'inventa Carmesina per a justificar l'arrip que li ha causat Plaerdemavida tractant d'emmudir els seus crits, recorda la que trobem en la història de *Floire et Blanceflor* (vv. 2031-2033). Floris penetra en el castell on es troba retinguda Blancaflor camuflada en una enorme cistella de flors. Quan surt del seu amagatall creient estar en presència de la seva amada, els crits de la criada d'aquesta, Claris, provoquen un terrible enrenou que el jove aprofita per a tornar al seu amagatall. Claris, assegurada de la identitat de l'intrús, justifica ràpidament la seva reacció explicant que una papallona (*un peveillon*) que hi havia entre les flors s'havia posat en la seva galta espantant-la. (La versió anglesa és més atrevida i diu que en el pit: *breast*. Fellows 1993:63). Els cortesans es burlen d'ella i la deixen sola.

La dràstica substitució de la poètica papallona per una rata, encara que respongui a la *verosimilitudo* o versemblança circumstancial, perquè aquestes no mancaven en els palaus, augmenta l'efecte burlesc d'un episodi que en realitat va *in crescendo*, i sembla aconseguir la màxima cota còmica quan l'emperador, després de rebre la falsa notícia que Tirant s'ha trencat la cama en una caiguda de cavall, tracta de consolar-lo amb una disquisició filosòfica (c. 237). La idea central d'aquest discurs és, ni més ni menys, que els casos de la fortuna depenen de la divina providència! Però com que el lector sap perfectament que la vertadera causa de l'accident de Tirant va ser una celestinesca aventura amorosa basada en una combinació d'ambició (poder) i d'instint sexual (plaer), cal concloure, en bona lògica, que Déu, en la seva infinita saviesa, determina que la salvació de l'imperi grec resulti subsidiària de l'ardor sexual del cavaller, i més concretament de la mal calculada longitud de la corda amb què Plaerdemavida li havia facilitat la fugida per una finestra de la cambra de Carmesina!

És un exemple que, com el de la dama de Rodes, o el de la bleada de Ricomana sembla evidenciar una idea recurrent en el llibre, on l'autor ens demostra de quina manera som constantment decebuts per falsos espills que ens presenten una realitat decebedora basada en mentides o en falses percepcions, amb el consegüent efecte d'insinuar el relativisme moral dels actes humans, vista la dificultat de superar els efectes constants del dissimulat engany i de la mentida.

Deixant de costat altres mostres del minuciós realisme eròtic del TB, sobre les quals ja han cridat l'atenció molts comentaristes, crec pertinent tancar amb el fragment que descriu els amors d'Hipòlit i l'emperadriu c. 256), on l'autor ens brinda una pintoresca versió del mite de Fedra i torna a fer gala d'un ús irònic molt cridaner de referents

religiosos (c. 260). El cruel Herodes és ací una òbvia al·lusió al cornut emperador, molt perillós en el seu paper de *gilos*, mentre que l'estela dels reis mags, possible referent a un escut nobiliari napolità encara ben visible en el monestir de Sant Miquel dels Reis, i símbol tradicional de l'Epifania o vocació a la gràcia del poble gentil, és associada amb l'impuls sexual d'ambdós amants fins al punt que la paraula *devoció* es converteix en un evident eufemisme d'una còpula vulgarment consumada sobre un terrat.

Mentre Hipòlit mostra la seva immaduresa davant del perill, l'emperadriu, que ha defensat enfront de la seva filla la tesi de la importància del valor, ho arrisca tot per a gratificar el seu amor senil. A imitació de les velles heroïnes mitològiques, sap que la passió comporta una tàcita acceptació del risc o «esdevenidors perills», i accepta la filosofia del *carpe diem*, defensada per Plaerdemavida: «Nengú bé present se deu per sdevenidor leixar» (c. 189), i que resumeix una de les idees bàsiques del llibre. Excel·lent *leitmotiv* de vitalisme realista, per a una història suposadament míticoutòpica!

El final de la novel·la és ben conegut (c. 467; 479). Tirant mor sobtadament d'una pleuresia i Carmesina i l'emperador no sobreviuen aquesta desgràcia. L'emperadriu en canvi sí, gràcies al seu estimat Hipòlit, el nou emperador, amb qui es casa, per a fer, com anota jocosament el text, «condigna penitència dels seus pecats de joventut». El mort al clotet i el viu al panellet, diria en síntesi Sancho Panza.

En resum: encara que una mínima coherència estructural impulsa a una lectura mítica del TB, que vindria determinada per la preeminència d'elements inicials com ara la conjunció inicial Llull / Lancelot / Varoic, que semblen comportar l'assimilació d'un ideari utòpic de renúncia ascètica, i de l'esperit cristià de croada, el vast desplegament de l'obra, cada vegada més centrada en la recreació mimètica d'una realitat polivalent, intensament observada, produeix una inevitable sensació de complexa ambigüïtat, ja detectada fa temps per crítics com Warren (1895: 15), per a qui Tirant és un heroi que en teoria defensa unes tesis, però que en la pràctica revela la seva natural adhesió temperamental i vital a les tesis contràries. D'ací que ja advoqués que «l'esperit de tota la narració és satíric» i que «TB és una paròdia de les novel·les de cavalleria». Vaeth (1966: 161-2) arribaria a afirmar que «un heroi immoral és una paradoxa, una impossibilitat».

I és que el món de la novel·la pareix regir-se sovint per la fatalitat de contingències tant imprevisibles com incomprensibles, d'enganys premeditats, de transgressions al codi moral que solen demostrar-se providencials en les seues inesperades conseqüències, de manera que la voluntat més heroica sembla necessàriament destinada a xocar amb aquesta tossuda realitat, que obliga a qüestionar els valors socials i morals en el fons contradictori i irreconciliables dels codis tradicionals (l'amor cortès, la fama cavalleresca i la mateixa moral cristiana), més aviat convertits en ritualisme i mer joc teatral d'aparences.

En tot cas l'humorisme caricaturesc del TB, encara que sí que divertit o recreatiu, no crec que sigui ni tan ni ingenu ni tan irresponsable com postulava Fuster, sinó més aviat fruit d'una visió del món desenganyada, possiblement basada en la pròpia experiència crítica de la societat del seu temps i en una profunda desil·lusió vital. Hi ha, a mon entendre, una evident relació entre aquesta visió desenganyada i vitalista i la lúcida bogeria de D. Quijote que amaga la certesa cervantina sobre la imperfecció d'un

món al qual cap ideal cavalleresc podrà retornar a la utopia d'uns valors míticoarcàdics, vistos ja com a perillosa literatura d'evasió.

Tal visió desencantada, que probablement representa la del mateix Martorell, no deixa paradoxalment de ser míticoutòpica *per negationem*. Incideix, com he tractat de mostrar, en la frustrada queixa del gran representant de la cavalleria mítica, del qual Tirant era remot descendent: Artur de Bretanya, feia temps vençut i condemnat a l'exili per la vella ficció literària de la *Mort d'Artus*, que la reinvençió ritualística de la cavalleria cortesana tractava de reinstaurar en l'imaginari de finals del Quattrocento.

Mentre la novel·la de Cervantes ens adverteix del perill de confondre els falsos encantaments de la ficció literària amb la realitat, la gran creació de Martorell pareix més aviat posar-nos sobre avís sobre els esculls que dificulten o fan impossible la nostra normal percepció d'aquesta mateixa realitat; en especial els enganys d'un món de falses aparences. Martorell sembla voler confirmar el missatge realista, i per tant pessimista d'un Boeci, queixós de l'incert girar de la roda fortunal. Missatge que posa significativament en boca d'un mític Artur d'opereta, protagonista d'una irreal ficció cortesana:

els mals hòmens que amen els enganys són prosperats, i veig abaxar virtut i lleialtat.

## BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE, José María (1972): «Reflexiones hacia la construcción de un modelo de la poesía occidental», *Revista de Occidente*, 113-114: 191-214.
- (1981): «Antonio de Guevara's Corte-Aldea: A Model for all Seasons», *Neophilologus. An International journal of modern and mediaeval language and literature*, 66, pp. 536-47.
- ALONSO, Dámaso (1951): «Tirant lo Blanc, novela moderna», *Revista Valenciana de Filología*, 1, pp. 179-215.
- BOETHIVS, Anicius Manlius Severinus (2000): *De Consolatione Philosophiae*, ed. Claudio Moreschini, Monachus et Lipsia: K.G: Saur MM, Bibliotheca Teubneriana.
- (1978): *The Consolation of Philosophy*, traducció de l'anglès de S. J. Tester, Cambridge, Massachussets-Londres, Havard University Press-William Heinemann Ltd.
- BOECI (1873) [1904]: *Lliure de Consolacio de Philosophia el qual feu en vaig bategar el glorios doctor Boeci...*, Barcelona, Biblioteca Catalana.
- BOULTON, D. J. J. (1987): *The Knights of the Crown. The Monarchical Orders of Knighthood 'in' Later Medieval Europe 1325-1520*, Woodbrigde, The Boydell Press.
- CÁTEDRA, Pedro (1990): «Sobre l'obra catalana d'Enrique de Villena», dins *Homenatge a Eugenio Asensio*, Madrid, pp. 127-140, en especial pp. 137-138.

- CHINER, Jaume (1993): *El viure novel·lesc: Biografia de Joanot Martorell amb un fragment d'un manuscrit del Tirant lo Blanch*, Alcoi, Marfil.
- CERVANTES, Miguel de (1988): *Don Quijote de la Mancha*, ed. dirigida per Francisco Rico amb la col·laboració de Joaquín Forradellas, *et alii*, estudio preliminar de Fernando Lázaro Carreter, Barcelona, Instituto Cervantes, 2 vols.
- CURTIUS, Ernst Robert (1956): *La Littérature Européenne et le Moyen Age latin*, Paris: Pres-se Universitaires de France.
- DURAN, Eulàlia & REQUESENS, Joan (1997): *Poesia i poder al Renaixement*, València, 3 i 4 edicions.
- EIXIMENIS, Francesc, O.F.M. (1986-1987): *Dotzè llibre del Crestià, II, 1 i II, 2. Obres de Francesc Eiximenis*, 3 i 4, ed. C. WITTLIN, *et al.*, Girona, Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona.
- Floire et Blanceflor. Poèmes du XIIIè Siècle* (1856 i 1970 facsimil), ed. M.E. Du Ménil, Paris-Nendeln-Liechtenstein, Klaus Reprints.
- Florys and Blanche flour* (1993): ed. J. FELLOWS, en *Of Love and Chivalry. An Anthology of Middle English Romance*, Londres-Rutland: Dents & Sons, Everyman's Library.
- FUSTER, Joan (1995): «Reflexions sobre el Tirant», *Misògins i enamorats*, Introducció i notes d'Albert Hauf, Alzira, Edicions Bromera, pp. 239-47.
- GARRIGA, Carles (1991): «Caldesa i Carmesina, Roís de Corella plagiat en el *Tirant lo Blanch*», dins *Estudis de llengua i literatura catalanes, Miscel·lània Jordi Carbonell*, 23: 17-27.
- HAUF, Albert (1990): «Una falla per a Tirant o l'exorcisme dels mitologies», València, Ajuntament de València i Diputació. També en *Lletra de Canvi*, 34 (1991): 10-13.
- (1990): «Artur a Constantinoble. Entorn a un curiós episodi del Tirant lo Blanc», *l'Aiguadolç*, 12-13: 13-31.
- (1993b): «TB, algunes qüestions que planteja la connexió corelliana» en Rafael ALEMANY, Antoni FERRANDO i Lluís B. MESEGUER, *Actes del Nové Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, Alacant-Elx, 9-14 de setembre de 1991*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, II, pp. 69-116.
- (1994): «La Dama de Rodes: tècnica i 'energia boccacciana' en un novellino del *Tirant lo Blanc*», Antoni FERRANDO, Albert Hauf ed., *Miscel·lània Joan Fuster*, VIII, Barcelona, PAM, pp. 79-118.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco (1993): «El castellano de 1511 y los libros de viajes», *Symposion*, pp. 441-470.
- MARGUERITE DE NAVARRE (1943): *L'Heptameron*, ed. de Michel François, Paris, Garnier Frères, pp. 353-356.
- MARTORELL, Joanot & DE GALBA, Martí Joan (2004): I: *Tirant lo Blanc*, ed. Albert HAUF. II: *Tirante el Blanco*, traducció castellana, Valladolid, 1511, ed. Vicent Escartí, València, Tirant lo Blanch, 2 vols.

- METGE, Bernat (1927): *Llibre de Fortuna*, ed. Marçal Oliverar, Barcelona, Rogenc, «ENC», 10.
- PUJOL, Josep (2002): *La memòria literària de Joanot Martorell. Models i escriptura en el TB*, Barcelona, Curial Edicions Catalans, PAM.
- REARDON, B.P. (1991): *The Form of Greek Romance*, Princeton-new Jersey, University Press.
- RENEDO, Xavier (1992): «Quin mal és lo besar? (literatura i moral al voltant de la quarta línia de l'amor)», *Caplletra*, 13, pp. 99-115.
- RIQUER, Martí de (1990): *Aproximació al Tirant lo Blanc*, Barcelona, Quaderns Crema, «Assaig».
- Symposion* = 1993. *Actes del Symposion Tirant lo Blanc* (Barcelona: Quaderns Crema, Assaig).
- TORROELLA, Guillem de (1984): *La Faula*, ed. de Pere Bohigas & Jaume Vidal Alcover, Tarragona, Edicions Tàrraco.
- VAETH, Joseph A. (1918-1966): *Tirant lo Blanch. A Study of its Authorship principal Sources and Historical Setting*, New York, Columbia University Press i Ams Press.
- VARGAS LLOSA, Mario (1991): *Lletra de batalla per Tirant lo Blanc*, Barcelona, Edicions 62.
- WARREN, F. M. (1895): *A History of the Novell previous to the Seventeenth Century* New York.





## TIRANT LO BLANC: ALGUNES QÜESTIONS QUE PLANTEJA LA CONNEXIÓ CORELLIANA

### 1. INTRODUCCIÓ: TRES QÜESTIONS O UNA QÜESTIÓ?

Al Symposium celebrat el 1990 a l'Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona vaig expressar el convenciment que en l'estadi actual de la recerca sobre el TB, convindria no tractar d'aixecar la casa per la teulada bastint teories de conjunt, ara per ara massa ambicioses hagut compte de la mancança de monografies temàtiques. Suggeria l'estratègia del cavaller «Cap Negre» o general Schwarzkopf, si voleu massa prussiana, però que es va demostrar no fa gaire força eficient, de quadricular el mapa del nostre camp d'acció seguint de manera sistemàtica objectius molt concrets que, una vegada assolits, ens permetin d'arribar, a poc a poc, a solucions de conjunt ben fonamentades.

En aquella avinentesa l'anàlisi minuciosa de tres cartes amoroses (Hauf, 1993) ens permetia documentar, no solament que Martorell feia servir i coneixia molt bé la versió catalana de les *Heroides* d'Ovidi i que havia, doncs, cercat i trobat un model conceptual i un registre lingüístic molt adients, sinó que a l'hora d'assimilar aquest model que s'havia proposat deliberadament de seguir, ho feia amb una interessantíssima tècnica que s'avança a i parteix dels mateixos principis dels anomenats *transformation drills*, o exercicis de substitució sintàctica que posaren de moda els estructuralistes en els famosos laboratoris de llengua. Martorell manllevava i adaptava frases i formulacions del text model, text que li servia així de pedrera d'on extreia materials que anava engalant en el nou discurs que bastia, pel que sembla, força penosament. La impressió que hom guanya en el cas concret de les cartes amoroses és la d'un Martorell prou conscient de com funciona a nivell sintàctic l'estructura de la llengua i que, amb la ploma en la mà, anava subratllant els llibres preferits de la seva rica biblioteca, buidant i anotant potser en un quadern que tenia avinent tot allò que li semblava útil per al seu ambiciós projecte. El cas concret de les esmentades cartes ens demostra que el text de Martorell és, a nivell sintàctic, el resultat d'una creació laboriosa, la qual cosa contrasta amb la idea que sovint ens hem fet del TB com una novel·la-riu que va brollant impetuósament, gairebé sense esforç. Als qui, amb posat de conill savi, contemplen amb escepticisme aquesta proposta d'un cavaller armat amb un quadernet de notes i empeltat d'estructuralista *avant la lettre*, els recordaré que el mètode al qual faig al·lusió coincideix força amb el que va fer servir Joan Esteve en el famós *Liber elegantiarum* (Esteve, 1988), mètode il·lustrat i explanat de manera magistral pel malaguanyat Francesc de B. Moll (1960). La diferència essencial entre Esteve i Martorell rau, com és evident, en la intencionalitat, ja que Esteve anotava i copiava aquells fragments i frases de les seves lectures que, pel seu interès lèxic i sintàctic considerava més útils per a il·lustrar el funcionament de la llengua i per ajudar els estudiosos a bastir un discurs elegant i coherent

en llatí i en català, mentre que Martorell només seleccionava aquests fragments amb el propòsit menys altruista de servir-se'n ell mateix.

Ara bé. Resulta obvi que els fragments que Esteve va convertir en meres entrades d'un diccionari i que, almenys a primera vista, semblen del tot desconnectats del context original, tanmateix continuen essent encara ara nuclis vius, plens d'una càrrega semàntica i referencial que apunta constantment vers el text i el context d'on van ser arrebassats d'una manera tan arbitrària com funcional. Per aquesta raó un lector amb prou bagatge cultural, com ara Moll, pot, a partir de tan escassos indicis, arribar a reconstruir tota una història o fabulació, que en principi resta del tot velada als ulls dels menys documentats, mancats dels punts de referència imprescindibles, i per això incapaços d'omplir a base de lectures prèvies, o sigui, de cultura literària, l'enorme llacuna o vast interrogant que plantegen uns sintagmes citats aïlladament i fora del seu àmbit natural.

En el cas del *Tirant*, cercar i trobar aquests punts de referència de les oracions o frases que Martorell manleva d'altres textos resulta encara molt més difícil i complicat, precisament perquè els préstecs no es troben allistats i aïllats en un diccionari, sinó que resulten indetectables si no comptem amb eines adients, com ara unes bones concordançes, ja que es troben integrats del tot en una nova creació. La qüestió que voldria plantejar és fins a quin punt aquesta creació és de fet «nova» quan es manté viva, més o menys latent, l'empremta semàntica i referencial del context o substrat primigeni. Dit d'altra manera: ¿és possible copiar, tal com ho fa Martorell, uns models precedents sense assimilar també en bona part l'esperit i el missatge d'aquells models? Com que, conscientment o inconscient (i jo diria que ben conscientment), la tria d'aquestes frases ja ve determinada *a priori* per una natural tendència a calcar la veu i l'estil d'uns personatges que tracten d'un tema semblant i empren registres més o menys adequats a les situacions en què es troben les *personae* de la ficció martorelliana, l'esmentada tècnica del calc sintàctic que, com he dit, fa servir Martorell, sembla que no solament té implicacions a nivell formal o d'estil, sinó que també pugui tenir-les a nivell temàtic o de contingut.

Però, com és prou sabut, Martorell no es limita, ni de molt, als manlleus sintàctics. S'agrada també de copiar sense manies fragments, i fins i tot capítols sencers, dels seus autors preferits. I això també ens obliga —crec— a plantejar-nos la qüestió, fins ara força negligida a nivell específic, de la intencionalitat d'aquests trasplants, a contrastar el sentit que tenien en el seu context original i com s'articulen ara, i amb quina funció, dins del nou cos que els ha assimilat. ¿Feia servir Martorell aquests trossos de prosa tan variada i de procedència tan heterogènia per a suplir la seva manca d'inventiva i anar farcint a cor què vols la seva vasta narració, o respon la tria a una selecció conscientment o inconscientment molt sàvia, que va omplint el nou llibre de vells indicis, de referències i de connotacions, a manera de signes complementaris col·locats arreu de l'obra per a fer-la més rica, variada i interessant?

La dualitat apuntada o constatació de l'existència en el *Tirant* de manlleus purament sintàctics i circumstancials i de plagis més substanciosos permet plantejar una tercera qüestió, a fi d'arribar a una divisió tradicional del tema, com més trinitària millor: ¿és possible afirmar sense més ni més, que com que «Martorell imita, no pla-

gia [...] imita, oportunament, amb mà lleugera i hàbil», la primera tècnica seria més aviat característica d'aquest autor, mentre que la segona caldria atribuir-la a Galba, «l'arreglador indiscret» i pedant de qui gens no podem estranyar que «recorri a plagis més o menys descarats»? Reformulo ací en forma de pregunta una proposta feta ja fa temps per una de les veus més autoritzades de la filologia catalana en un treball ple de suggeriments i d'apreciacions que reclamen la cortesia d'una posterior i més detinguda anàlisi (Coromines, 1983, p. 371). Aquesta pregunta es pot encara formular, i ja ho ha fet Wittlin (1990, en premsa), en el sentit de si una o altra de les tècniques assenyalades, o potser ambdues, no documenten el procés d'adaptació o de correcció del text original del *Tirant* en mans d'un possible editor posterior.

Em limitaré, dins del marge de temps i de l'espai disponibles, a discutir temptativament aquestes tres qüestions, aprofitant materials de les notes del volum tercer de la meua edició del *Tirant*, en curs de preparació. He triat aquest tema, entre molts d'altres possibles, perquè òbviament el considero interessant, i també amb la intenció de contribuir des d'una perspectiva més literària i conceptual a la discussió de resultats i d'opinions contrastades, ja que tinc la impressió que hom tocarà també la matèria des d'un enfocament lingüístic. Voldria també animar el personal a no considerar del tot inútil allò que alguns, sovint per excusar la pròpia ignorància, denominen la crítica hidràulica o de fontaneria aplicada, que, no cal dir-ho, considero molt important per a la millor comprensió de textos medievals com el *Tirant*, en bona part construïts a partir de textos anteriors.

## 2. MARTORELL I ROÍS DE CORELLA

Posats a parlar de calcs i de plagis, sembla adient començar discutint un tema ençetat ja fa temps, però que en el procés d'annotar l'obra de Martorell he comprovat que encara és possible d'aprofundir: el de la possible influència en la redacció del *Tirant* de l'obra d'un escriptor valencià més o menys contemporani de Martorell, Joan Roís de Corella. Fou Riquer (1949) qui va detectar que hi ha una coincidència no gens fortuïta entre la lamentació que Corella posa en boca d'Hero a *La història de Leànder i Hero* i el patètic plany de Carmesina damunt el cos mort de Tirant. Coromines (1983, 373-374, n. 122) acceptà que, en efecte, hi ha un plagi, però es demanava «qui dels dos és el plagiari?», Corella o Martorell, adduint en primer lloc una dificultat cronològica, que tanmateix no considerava cap obstacle insuperable. També argumentava «que és molt més fàcil que Corella imités una obra impresa deu anys abans de la seva mort, que no Martorell una obreta que restà inèdita». Coromines es decantava, doncs, per la solució d'atribuir el plagi a Galba («El dubte seria molt possible si es tractés d'un passatge del *Tirant* escrit per Galba»), ja que en el moment d'escriure el seu suggestiu treball considerava com «una adquisició definitiva» la tesi aleshores defensada per Riquer segons la qual Galba hauria intervingut de manera progressiva en la redacció del llibre a partir del capítol 349 (*ibid.*, 363). Tant si donem per vàlida l'actual tesi de Riquer (1990, 291) a favor d'un autor únic, Martorell, com si no, sembla que no té retop, tal

com ha demostrat el mateix Riquer, que Martorell depèn de Corella i no viceversa, ja que «en aquests textos hi ha conceptes perfectament lògics en boca d'Ero absurds en la de Carmesina» (Riquer, 298-301). Els qui fins ara han detectat algun plagi més, com ara C. Miralles (1986) o jo mateix (Hauf, 1993), semblen coincidir en aquesta conclusió i en l'opinió que «ens manca un estudi definitiu sobre la cronologia de les obres de Roís de Corella» i que «cal recular la data de tots els escrits de Corella, presents a la nostra novel·la» (Badia, n. 60). Això, naturalment, si no hi ha una altra explicació, com ara la possible existència d'una font comuna a la qual tots dos autors tenien accés i de la qual pouen, amb criteris i tècniques molt diverses. En tot cas aquests manlleus són molt més consistents d'allò que sembla a primera vista i, el que és més digne de remarcar, els trobem al pòrtic mateix del llibre. Si de veritat fossin afegitons posteriors de Galba hauríem de concloure que, tal com han suggerit C. Wittlin (1993) i, d'una forma més indirecta, Ferrando (1989), Galba seria quelcom més que un editor, ja que en comptes de redactar només els darrers capítols, o quarta part de l'obra, hauria ampliat de manera considerable el text original de cap a peus, a base d'afegitons, correccions i retocs estilístics. Aquesta és una qüestió que només podrem començar a dilucidar després de tenir un repertori complet o suficient de les fonts del *Tirant* i saber bé com s'articulen aquests materials dins de la narració. L'estudi de la llengua i de l'estil de Martorell tampoc podrà fer-se sense entrebancs si no tenim abans una idea clara d'allò que en realitat és degut a la seva ploma i allò que pren d'altres autors.

Indico ací les coincidències que he pogut anotar, ara per ara, sense el recurs a unes concordances de l'obra de Corella, i que no he vist indicades a altres llocs. Discutiré un a un aquests possibles préstecs, dins de l'ordre natural temàtic de la narració de Martorell, destacant amb majúscules els conceptes que m'interessa remarcar i aquells aspectes de l'edició d'ambdós llibres la lectura, edició o anotació dels quals caldrà canviar o reconsiderar com a resultat del present confrontament, així com les diferències exigides pel diferent context.

### 2.1. *La vida de la fama*

Un constant *leit-motif* del *Tirant* és el tema de la vida de la FAMA, tema prou estudiat per Maria Rosa Lida de Malkiel (1983) i d'altres (Frakes, 1988). Aquest concepte, d'arrels clàssiques, es basa en l'opinió aliena, d'ací que l'etimologia isidoriana l'identifiqui amb el nostre «què diran» (*a fando*, Ethim, V, XXVII, 26). «La fama és senyal de la bondat de la persona» (c. 235, II, 522, 3) i juntament amb l'honor i la glòria forma una trilogia de noms gairebé inseparables, que constitueix la clau i el motor de l'*ethos* cavalleresc.

Glòria i fama són conceptes gairebé identificables («Glòria és una claredat, e tal mateix és fama», c. 195, I, 455, 7), fonamentats en l'honor, el qual, en la definició aristotèlica que arribà a Martorell, «és do de reverència en testimoni de virtut» (*ibid.*, 2-3; *Honor maxime videtur esse id quod est virtutis praemium*, *Eth.*, IV, c. 3, 10). Aconseguir aquest premi de l'homenatge extern, gràcies al prestigi i reconeixement públic

de ser considerat EL MILLOR, és un dels objectius dels cavallers i esdevindrà una de les obsessions de Tirant.

«E bé voleu ésser fart d'honor, Tirant lo Blanc» li diu, recriminant-lo, el Príncep de Gal·les (c. 78, I, 133, 7). Confrontat amb el cavaller Ricard, Tirant, en una escena que ara pot semblar paròdica, es comporta com un pistoler del Far West, que es considera l'objectiu dels pistolers de menor categoria: «e si ell venç a mi, haurà vençudes totes les cavalleries que ab mon treball jo m'he sabudes percassar en GLÒRIA E LAHORMIA» (c. 114, 218, 15). Diafebus, que coneix prou bé quin peu calça el seu senyor, el criticarà dient: «Ell vol tostemps per a si totes les honors, e no vol fer part a negú» (c. 157, I, 369, 20). Només a mitjan llibre el «recitat» o lectura pública durant el dinar de «les grans HONORS que Tirant fins en aquella jornada PERCASSAT SE HAVIA» (noteu la tria del verb!, c. 282, II, 599, 1-2), trigarà tres hores. I, és clar, llegir la novel·la sencera en suposa moltes més! Aquesta fixació va, però, acompanyada d'una renúncia, almenys aparent, al guany material. Quan Tirant refusa de manera oficial les despulles de la victòria dient: «La honor sia mia e lo profit de vosaltres» (c. 140, I, 299, 30), es fa ressò de les paraules i de l'exemple del seu model Guillem de Varoic, el qual, al c. 27 (I, I, 47, 25), torna al rei trenta carros dels millors joiells amb el següent missatge: «...digau-li que yo no vull sinó la honor, que lo profit sia d'ell e de tots los altres». Notem que el de Varoic, malgrat aquest refús dels béns materials i la seva conversió a la primera intenció lul·liana, no renuncia a la fama i justifica la seva manera d'actuar, i la pròpia existència, amb aquestes paraules:

- 1) —Io he oferta la mia persona en perillosa. CONQUESTA, e açò perquè ETERNAMENT MA FAMA REVISCHA, car stime morts lo jorn primer de lur naxença, aquells qui en tenebres d'escura vida axí callat ociós viure passen, que ans de aquest món LOS INPACABLES FATS los transporten que a conexença de algú lo seu viure PREvingua, essent MENYS que pedres o arbres, LOS QUALS, PER ÚTILS PROPRIETATS E SUAVIDAT DE FRUYTS DELITOSOS, LOS VIVINTS EN GRAN STIMA COLEN. E aquells stime gloriosament viure, los quals, ab STREMITAT DE ÀNIMO, MORINT SENS JAMÉS PODER MORIR, en segura vida, ab serenitat de gloriosa fama eternalment reviuem (Hauf-Escartí, I, 33, 6-15).

Vet ací un text tan bell com programàtic, ja que tot el llibre es justifica en el pròleg en funció de la necessitat de salvar de l'oblit i de perpetuar la bona memòria d'un heroi de ficció. Els «hòmens virtuosos» són «mereixedors d'honor, glòria e fama», i el seu nom no «DEU PRETERIR PER LONGITUD DE MOLTS DIES» (I, p. 3, 15-16, 33-36; p. 4, 15-17). Si, en definició del mateix Tirant, «cavalleria no és pus sinó donar fe de virtuosament obrar» (c. 113; I, 216, 17-18), aquesta trilogia de l'honor, la glòria i la fama del cavaller depèn dels seus ACTES virtuosos:

Merededors són de honor, glòria e de fama e contínua bona memòria los hòmens virtuosos, e singularment, aquells qui per la república no han recusat sotsmetre lurs persones a mort perquè la vida de aquells fos perpetual per glòria. E legim que HONOR SENS EXERCICI DE MOLTS ACTES VIRTUOSOS NO POT ESSER ADQUIRIDA (*Pròlech*, I, 3, 33-37).

E per ço se diu que aquell és dit cavaller qui FA cavalleries, aquell és dit gentil-hom qui FA gentilees, aquell és noble qui FA nobleses (c. 107, I, 194, 31)<sup>1</sup>.

En un sistema on la mort honorable equival a la vida de la immortalitat, garantida per la llegenda, la història o la mateixa literatura, i se cerca l'honor en la superació de la por i del perill, la vertadera mort i allò realment temible és el deshonor («no esper sinó bona FAMA e no tema sinó DESHONOR», c. 143, I, 314, 18; «Car MORINT ÉS REVIURE EN GLORIOSA FAMA», c. 344, II, 717, 19; i el citat c. 13: «Matem les mortes ànimes y viuran les nostres en la eterna glòria! Viurà la nostra fama, honor e glòria, que a immortal se acosta» Core, 417, 35-37). Inversament, i en bona lògica, a un antiheroi com el duc de Macedònia se'l considerarà mort en vida: «ara VIVINT sou més que MORT» i hom al·ludirà sarcàsticament als seus «gloriosos actes» del tot contraris al títol de cavaller (c. 154; 354, 16; 350, 20; 355, 5).

Llegiu, per exemple, el que el prior de sant Joan de Rodes diu a Tirant, reblant aquest tema fonamental del pròleg:

Seguint lo costum de aquells qui són posats en art de cavalleria, no só sens gran admiració vent la FAMA GLORIOSA que s'estén per tot lo món dels singulars ACTES que vós, senyor Tirant, féu de cavaller VIRTUÓS [...] com per speriença se mostre que EN LO ORDE DE CAVALLERIA, LLA HON ÉS LO MAJOR PERILL ÉS LA MAJOR HONOR. E vostra mercé totstamps pren lo major perill per obtenir la major honor, VOLENT EMITAR LOS ANTICHS GLORIOSOS CAVALLERS, LA FAMA DELS QUALS JAMÉS PORÀ PRETERIR, PERQUÈ LOS ACTES VOSTRES RESPLANDEIXEN EN FAMA GLORIOSA, DIGNA DE IMMORTAL RECORDACIÓ (c. 140, II, 298, 11-21).

1. L'encapçalament del capítol primer deixa prou clara aquesta subordinació del mèrit als actes o conducta. De manera que el «si» condicional, que sovint passa desapercbut, pot tenir i té una força crítica assoladora: «En tan alt grau excel·leix lo militar stament, que deuria ésser molt reverit, SI LOS CAVALLERS OBSERVAVEN AQUELL SEGONS LA FI PER QUÈ FONCH INSTITUYT E ORDENAT» (I, I, 5, 19-21). No hem d'oblidar que si sant Bernat es va inventar el concepte de cavalleria «cristiana» fou perquè tenia també un concepte molt crític de la cavalleria terrenal, fins al punt de crear un eloqüent joc de paraules: milícia = malícia: *Quis igitur finis fructusve saecularis hujus, NON DICO, MILITIAE, SED MALITIAE; si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit?* (col. 923). Segons ell, tant els vencedors de les justes, com els vençuts, es guanyaven l'infern i la mort espiritual. No oblidem que hi havia pena d'excomunió pels qui participaven en els torneigs. Vegeu la bibliografia canònica que citen Barber i Barker (1989), pp. 17; 216. No deixa, doncs, de ser paradoxal que el futur «cavaller de Déu», Tirant, fonamenti al principi de la seva carrera la seva fama en actes considerats moralment detestables. Recordem també l'opinió que tenia Eiximenis de l'honor i valor de la noblesa del seu temps: «Mas ara és lo món axí reversegat que NEGUN GENERÓS NO-S TÉ A DESONOR MAL QUE FAGA, MAS TÉ A DESONOR MAL QUE FET LI SIA» [...] «TOTA GENEROSITAT E NOBLEA S'ÉS AXÍ VICIADA E CORROMPUDA E DADA A GRANS MALS QUE JA NO TROBARÀ UN HOM GENERÓS AL MÓN QUE RES VALLA» (c. 822 i c. 828. *Vid.* Eiximenis, 1987, 11, 2, pp. 341; 17; 352; 44-46). La situació no havia millorat massa quan Martorell escriu el seu llibre, durant la terrible crisi de la guerra civil catalana, ben al contrari!

Doncs bé, el rei ermità, model de Tirant, fa servir de manera gairebé textual les mateixes paraules que Corella posa en boca de Jason en el text exemplar destinat a les dones, suposadament escrit per Medea:

- 1') *La viril, inquieta joventut, de nobles esperances guarnida ab honorosa victòria, virtuosíssim rey, als teus regnes me porta; no com a explorador ni espia fent aguayts al pròsper estat de ton viure, mas per oferir ma persona, si a tu és plaent, en la perillosa conquesta DEL DAURAT ANYELL, perquè eternament ma fama revixcha. Car estime morts lo jorn primer de lur naxença aquells qui en tenebres d'escura vida axí callat ociós viure passen, que ans de aquest món los INPLACABLES fats los transporten que a conexença de algú lo seu viure PERVINGUA. Essent MÉS (!) que pedres ho arbres, los quals (C «aquells» [...]?) estime gloriósament viure, los quals ab estrenuïtat de ànimo, morint sens jamés poder morir, en segura vida, ab serenitat de gloriosa fama ETERNAMENT (C «esternament») reviuem (HJM, f. 64v; C[arbonell], 1973, 184).*

Des del punt de vista filològic el confrontament d'aquests dos fragments confirma que hi ha una possible llacuna i algun error en el text de Corella, com l'esment a les propietats dels arbres. Sembla evident que cal llegir «menys» i «eternament» i no «més» i «estremament» i que en el text del *Tirant* «previnga» és òbviament «pervingua». Un fragment ajuda, doncs a la comprensió de l'altre, a més d'il·luminar la nostra lectura del *Tirant*.

Notem, ara per ara, que aquest manlleu conceptual va seguit, línies més avall del mateix capítol, d'un altre calc purament formulaic, només justificat pel fet que tant el comte de Varoic com Jason s'adrecen a un monarca:

- 2) —A vós, rey prudentíssim, antich en benaventurada vida, A LA VOSTRA SANC-TEDAT mèritament s'esguarda HAVER PIETAT E COMPASSIÓ DE LES PERSONES AFLIGIDES (c. 20, I, pp. 33; 30-31).
- 2') A tu, rey prudentíssim, antich en benaventurada vida, mèritament s'esguarda en la execució de les obres virtuoses subtilment mirar (HJM, f. 65; C, 184).

Això no solament prova que 1) Martorell havia espigolat del text sencer de la HJM de Corella i que 2) assimilava indistintament fragments llargs d'important sentit referencial i també breus línies de simple interès sintàctic, sinó també que 3) aquestes fórmules breus poden ser materials extrets de fragments llargs ja incorporats a altres llocs i repetits amb les necessàries variants. Així l'exemple 2') suara esmentat resulta estructuralment idèntic al començament del capítol 10 del *Tirant* on Guillem de Varoic s'adreça al rei d'Anglaterra amb aquestes paraules:

- 3) A tu, rey prudentíssim, JOVE QUI HAS VISCUT en benaventurada vida mèritament s'esguarda en la execució de les obres virtuoses subtilment MIRES; e a mi VELL, seguint les retgles de cavalleria, ab grandíssim perill gloriosa fama ATENGA. Als vells animosos basta que sens fer legea de covarts actes sostinguen la primera, que en la joventut, ab EXCÉS de perillosos treballs, guanyaren. E posat cas veritat les tues piadoses paraules advoque (,?) rahanablement (!?)



han tengut en mi força les tues doloroses làgrimes, ans que mon deliber, NO ESSENT A TU publicat, justament me AGUÉS obliguat a la executió de tal empresa (c. 9, 10, I, 17, 30-38).

Es tracta, com podem comprovar, del mateix discurs que el Jason corellià dirigeix al vell pare de Medea:

3') A tu, rey prudentíssim, ANTICH en benaventurada vida, mèritament s'esguarda en la execució de les obres virtuoses sobtilment MIRAR; e a mi, JOVE, SEGUINT LES REGLES DE CAVALLERIA, AB GRANDÍSSIMS PERILLS GLORIOSA FAMA OBTINGUA. Als vells animosos basta que, sens fer legea de covarts actes, sostinguen la primera GLÒRIA que-n la joventut, AB ACTES DE PERILLOSOS TREBALLS GUANYAREN; (QUE ALTRAMENT AVANÇAR RIQUESES LO POBRE JOVE MERCADER TREBALLA, QUE NO AQUELL QUE, JA RIQUÍSSIM, SOLS LI BASTA LA CONSERVACIÓ DEL QUE POSSEHEIX). E posat cas DE veritat les tues prudents paraules ADVOCHE (?) RAHÓ (!?), rahanablament TINGUEREN en mi força, ans que mon delliber HA VENT publicat, justament me FOS obligat a la execució de tal empresa (HJM, ff. 65-65v; C, 185).

¿Qui hauria dit que les veus de Jason i la d'un personatge gairebé hagiogràfic com Guillem de Varoic podien resultar intercanviables? Basta modificar uns adjectius d'acord amb les noves circumstàncies, ja que ara és un vell qui dialoga amb un jove, i no viceversa, i poca cosa més. És, potser, significatiu que a Martorell no li abelleixi de relacionar l'activitat dels mercaders amb la dels cavallers, i elimini per aquesta raó una comparança que he editat dins parèntesi. No debades Tirant palesa sense manies aquest antagonisme de classe quan diu: «més stime la glòria que la pecúnia. Mas, essent yo Tirant lo Blanch, del linatge de Roqua Salada, NO MERCADER MAS CAVALLER» (c. 354, II, 735, 37). Sembla correcta la lectura «advoque», concordant amb el subjecte «veritat» (i no «advoquen» com llegia Riquer), però seria potser convenient corregir «advoque(n)», o eliminar «rahó» i «de» en el text de Corella.

De fet els personatges del *Tirant* assimilen sovint, juntament amb les paraules l'esperit dels personatges dels textos corellians, inspirats en la tradició clàssica. Així, per exemple, del *Rahonament de Thelamó e de Ulixes* en podem extraure no solament conceptes com: «puix vivint mors cada dia, multiplicant en legea de covarts actes» (ff. 2-2v; C p. 103), comparables als de l'esmentada invectiva contra el duc de Macedònia, sinó, una referència concreta a la vida de la fama aprofitada textualment per Martorell, entre altres manlleus literals ja assenyalats per mi a un altre lloc (Hauf, 1993), en la *Resposta feta per lo Conestable a la lletra d'Estefania*:

4) SI FOS MORT, VIXQUERA AB ÍNCLITA FAMA, quití de CRIMINOSA INFÀMIA, LA QUAL més maliciosa que vera, li has POSAT NOM (c. 188, I, 436, 14).

4') si ja fos mort, vixquera la sua ínclita fama quití de criminosa infàmia, la qual TU maliciosaMENT E no vera, li has IMPOSAT (f. lv; C, 101).

Ja tindrem oportunitat d'apuntar més avall algun canvi important que ha sofert en aquest procés de calc sistemàtic la ja esmentada definició de l'honor.

Hi ha tanmateix alguna veu dissonant. Com en el conegut cas de la mare de Perceval, la cara negativa d'aquesta teoria cavalleresca de la fama la formularà una dona, la comtessa de Varoic, personatge que també sembla extret d'una obra lul·liana i parenta pròxima de dones assenyades i discretes com Aloma i Natana. Quan el rei ermità decideix emportar-se el seu fill únic a «batalles dignes de gloriosa FAMA [...] per ço que ell pugua emitar als VIRTUOSOS ACTES de son pare», ella s'oposa coratjosament al dogma masculista del codi de l'honor i declara que la cavalleria és «desaventurada, dolorosa, trista e de mal servir». El seu plany dramàtic on invoca la mort és un interessant contrapunt literari utilitzat, sembla, per a crear un oportú patetisme que ajudi a subratllar l'heroïcitat del pare i la inevitable reacció d'un fill digne, com era de preveure, del seu gloriós llinatge («per natura çaça ca»).

És prou remarcable el to desmesurat d'aquest plany, que alguns fins i tot consideren intencionadament paròdic (Espadaler, 1994, 267-268):

- 5) O cosa DESrahonable, (si dir-se pot), QUE la gravitat de LES MIES dolors a totes les altres AVANCEN! o doloroses LÀGRIMES QUI LA destructió, MISÈRIA MIA, representEN: transporTAU los hoynts entristits en la presència de la MIA gran pèrdua, no consentissen sinó ab gemechs, tristors e sospirs e sanglots ésser hoÿdes! O mare, semblant a ovella fecunda, qui has parit lo fill per a ésser mort e trocejat EN LA CRUEL BATALLA (c. 22, l, 35, 26-34).

Ara bé, aquesta lamentació sembla bastida amb elements presos del *Plant dolorós de la reyna Ècuba, rahonant la mort de Príam, de Policena e de Astianacres* de J. Roís de Corella:

- 5<sup>o</sup>) O cosa RAHONABLE, SI la gravitat de AQUELLS dolors QUE LES altres totes PASSA, AB ESPARC E APARTAT LENGUATGE ALS HÒMENS (HOYNS, Badia 1991, p. 215) SE PARLAVA, E VEUS lagreMANTS, doloroses NOSTRA misera destructió representASSEN, transportANT los hoynts entrestits, en la presència de NOSTRA gran pèrdua no consentissen sinó ab gemechs, tristors, sospirs e sanglots ésser hoÿdes! (f. 5v.; C, 109).

Vixcha, donchs, Ècuba, puix la mort sola de misèria la pot retraure. O MARE, SEMBLANT A OVELLA QUE FECUNDA HAS PARIT LOS FILLS PER SER TROCEJATS, partits en diverses parts, roceguats a l'entorn de la tua ciutat, com aradres fent solchs de gran profunditat en la sangonosa terra! (PDRH, f. 5v; C, 109).

En conjunt, el recurs d'introduir el tema de la FAMA en els primers capítols del *Tirant* a força d'aprofitar retalls de la HJM corelliana farcits d'una determinada càrrega semàntica no gaire distinta, per cert, a la detectada en altres grans autors com Boccaccio, em sembla discretament rellevant en molts sentits. El procés d'adaptació és evident. Varoic imita els «antics gloriosos cavallers» de la tradició clàssica, no solament en el valor i en el seu concepte de la fama cavalleresca sinó també *ipsissimis verbis*.

Perquè si Jason, com a cavaller, cerca la fama en la perillosa empresa del velló d'or, Guillem reviva i reafirma la seva fama amb la defensa del reialme d'Anglaterra. I és que a partir del mateix pròleg del *Tirant*, on els vells treballs d'Hèrcules donen pas a les gestes d'un heroi més modern, hom tracta de posar al dia els models antics identificant-los amb els presents a partir d'un mateix concepte de la cavalleria basat en el tema de la vida de la fama. A més, els préstecs de la HMJ indicats fins ara connecten a la perfecció amb el substrat de referents clàssics que trobarem capítols més avall. Sembla obvi que el Jason de les *Històries troianes* que arriba a Grècia amb un grup de joves companys cercant aventures prefigura també l'aventura de Tirant i dels seus familiars que donen a la «perillosa conquesta» del velló d'or un sentit èpic molt més adequat a una narració del segle xv: la salvació de Constantinoble i la reconquesta del vell imperi de Justinià.

Hi ha, doncs, des del principi del llibre, i gràcies almenys en part a la HJM corelliana, una relació semàntica important entre la primera part del *Tirant* i els manlleus de les *Històries troianes*, en especial els detectats a partir del c. 119. Manlleus estudiats i discutits per Wittlin (1989) —potser més com a models de llengua que no com a elements narratius essencials—, on Tirant (= Jason / Paris) s'enamora de Carmesina (Medea / Helena). L'hereva de l'imperi grec als capítols 119 (I, 293, 1-3) i 125 (I, 247, 1-33) reacciona i discurseja com Medea (Cfr. amb HT, 376, II, 26), i escolta de boca de Diafebus la mateixa piadosa mentida (que «aquell famós cavaller de Tirant lo Blanch sia vengut per sola FAMA» de la seva bellesa i excel·lència, c. 119, I, 323, llss.), que Medea va escoltar dels llavis de Jason.

## 2.2. Fama, llinatge i honor versus amor

Tirant i Jason simulen, en efecte, que la seva arribada es deu a un incontenible *amor de lonh*, basat en la fama de les respectives dames. Diafebus, cortesà de llengua àgil i confident i *public relations* de Tirant, serà el primer a establir la relació entre aquest amor i les campanyes victorioses del seu senyor («E si guerres ni batalles se fan tot serà per amor e contemplació vostra», *ibid.*, 21-24), tema que recollirà l'emperador («Per cert jamés se fèu en lo món negun bon fet d'armes si per amor no s fes», c. 132, I, 272, 5) i que serà una altra clau molt important del llibre a partir del capítol 118, quan Tirant cau irremissiblement «en lo laç en lo qual humana força no basta a resistir». Aleshores el mateix Diafebus ja estarà en condicions d'assegurar que «Tota aquesta guerra stà en l'esforç de Tirant» (c. 145, I, 324, 21), sense exagerar ni mentir, perquè el nucli temàtic s'ha centrat, efectivament, d'una banda en les batalles on Tirant subordina la seva fama i la seva espasa al seu amor i, d'altra, en la descripció del procés amorós. L'amor ha esdevingut, doncs, ara, tema cabdal de la narració.

Es tracta d'un amor aparentment impossible i desigual entre un «miserable cavaller» (en paraules una mica exagerades de Plaerdemavida (c. 357, II, 742, 10-11), i una princesa. El nus dramàtic el planteja, en el capítol 120, un Tirant que tenallat pel dilema d'una mort infame si es descobreix que ha mancat al deute de lleialtat al seu senyor

tractant de seduir l'hereva de l'imperi, o una retòrica mort per amor, considera que més li val morir honorablement, extrem aquest que li confirma Carmesina (c. 125, I, 250, 31-251, 1-2), la qual reacciona més tard amenaçant, tal com fa Medea, amb contar-ho tot al seu pare. Hi ha, doncs, un conflicte entre, d'un costat, el concepte tradicional de la FAMA, en bona part basada en el «què diran», la vergonya, «el temor de confusió» (c. 119, I, 233, 3 i c. 279, II, 592-593) i en la por al càstig, o sigui a les conseqüències d'aquest amor desigual, i el concepte de la passió amorosa, de l'altre. Tant Diafebus («Vos ne seguirà gran càrrech E PERPETUAL INFÀMIA [...] E si açò venia en orelles de l'emperador [...] com restareu vós e tots nosaltres, que [...] vos siau enamorat de sa filla per DIFAMAR-LI TOT SON ESTAT?» (c. 121, I, 238, 35ss.), com la Viuda Reposada assenyalen els perills intrínsecs de la delicada situació («e més vos valria morir o no ésser eixida del ventre de vostra mare que tal INFÀMIA vingués en notícia de les gents d'honor [...] què diran de vós?» (c. 127, I, 256, 6-7), en realitat insuperable si Carmesina, molt preocupada pel «Què diran de mi?» (c. 279, II, 592-593), hagués mantingut al llarg de tota la novel·la el seu propòsit inicial: «LA FAMA e la HONOR vull guardar tant com la vida m'acompanyarà» (c. 228, II, 502, 25).

Al capítol 210, Tirant fa servir de bell nou l'arma de la seva futura mort d'amor («perquè só cert la mort sens dubte ab mi molt prest vol fer companyia » (I, 468, 10), lamentant-se dels CRUELS FATS (*ibid.*, 466, 29) i invocant la FORTUNA («Assajar vull la fortuna, la qual sovint als qui la sperimenten prospera», 467, 33) expressa així el dilema en què es troba:

- 6) Entre mos mals, lo que més me atribula, [és] perquè no tinch poder de COMPLIDAMENT mostrar A LA CELSITUT VOSTRA la infinida amor a la qual justament lo merèixer VOSTRE m'obliga. E per ço SPERARÉ temps en lo qual, sens temor, YO puga mostrar A LA CELSITUT VOSTRA COM tinch en poch ma vida. *E vull lamentar-me sovint, ab moltes làgremes, la mia desventura.* MAS, la strema amor que dins mi reposa me fa dubtar los sdevenidors perills, e los pochos inconvenients me paren grans si en dan de la VOSTRA EXCEL·LENT persona sguarden.

Jo tem los mals que a VÓS porien seguir, NOBLE DONZELLA, perquè só cert la mort sens dubte AB MI MOLT PREST VOL FER COMPANYYIA, procurant A VÓS MOLTA DOLOR, la qual serà a mi molt enujosa sol per ésser lunnyat de la VOSTRA RESPLANDENT vista (I, c. 210, 468, 1-12).

Hi ha ací una contradicció entre la determinació d'actuar, insinuada pel refrany AUDACES FORTUNA IU VAT, i l'aparent propòsit de diferir aquesta actuació a fi de no causar perills a Carmesina. Aquesta contradicció s'explica un cop localitzat el text que Martorell tenia davant, que no és altre que la *Lamentació de Tisbe* de Joan Roís de Corella, on dos enamorats separats per l'oposició paterna decideixen superar els obstacles físics que impedeixen la seva unió. La iniciativa ve de la coratjosa Tisbe: «assagem la fortuna, la qual, sovent, als qui l'experimenten VE PRÒSPERA» mentre que Píramus es mostra preocupat pels riscos que ella pugui assumir:

- 6') Entre TOTS mos mals, lo que més me atribula és perquè no tinch poder de ACABADAMENT mostrar-TE la infinida amor, a la qual justament lo merèixer TEU me obligua; e per ço, GUARDE ALGUN temps en lo qual, sens temor, pugua mostrar aLS DÉUS E A LES GENTS QUE tinch en poch ma vida, SI PER TU L'HAVIA DE DESPENDRE. E PER CON NE·T MARAVELLES, SI VINCH FORÇAT EN FER LO QUE TU DIUS, CAR l'estrema amor que dins mi reposa, me fa duptar los esdevenidors perills, e los pochos inconvenients me paren grans, si en dan de la tua persona s'esguarden.  
YO tem los mals que a TU porien seguir, perquè só cert la mort SENS DUPTE ME procuraRIEN; la qual me seria fort enutjosa, sols per lunyAR-ME de la TUA BELLA vista (ff. 59-59v; C, 128).

Martorell aprofita de manera més laxa la mateixa narració corelliana en el c. 260, on l'emperadriu, assumint la seva possible infàmia, dissipa els fundats temors d'Hipòlit: «E si vols acabat DELIT atényer, no penses los perills sdevenidors». La solució és: cercar remei a la passió en la callada nit «qui dóna eleujament als treballs e repòs a totes les criatures». L'emperadriu esperona també el seu galant dient-li «que de gran flaquea d'ànimo venia pensar tots los perills, si tanta de amor tenia com les sues paraules feyen demostració» (c. 260, II, 556, 36-557; 4-5; 9-10).

És, si més no, el que s'esdevé en la faula de Corella. Tisbe suggereix d'amagar el seu amor sota el secret mantell de la nit «en aquell temps que lo plaent dormir, alleujant los treballs, dóna repòs a totes les creatures» (f. 59; C, 128). Un cop indicat el lloc de la cita respon anul·lant les objeccions de Píramus (vegeu 6):

- 6") No penses tu que yo ignore los perills que esdevenir-nos poden si seguim lo que yo desitge. Mas deuries pensar que los qui tots los enconvenients temen, a tart atenyen gran benaventura; e de flaquea de ànimo ve pensar tots los perills. Si tens tanta amor com tes paraules fan mostra, cobra ànimo, e sies no poch alegre en seguir lo que io vull (f. 59v; C, 128-129).

Un mateix cas amorós té, doncs, dues possibles solucions: la de la tragèdia clàssica, que acaba amb la mort dels enamorats, i la triomfant i gairebé apoteòsica dels amors adúlter de l'emperadriu. Martorell degué plantejar-se en aquest estadi de la seva obra quina seria l'opció dels seus protagonistes Carmesina i Tirant, i trià una tercera opció intermèdia, més acostada a la versió clàssica que no a la més agosarada i boccacciana. Però la seva és, com he tractat de mostrar, una tria conscient, ja que la lectura de Corella li permetia operar amb coneixement dels precedents clàssics.

En tot cas sabem ara que la proposta de Tirant és una versió reprimida, i frustrada, camuflada per la por, de la proposta coratjosa i decidida de Tisbe.

La resposta de Carmesina no es fa esperar:

O fallit d'enteniment! Ab los béns de natura, los quals sens LIBERTAT posseheYS, vols atényer nom de virtuos, que NO S'ATENY sinó ab multitud de treballosos ACTES? FIES en la tua MÀ e corporal força, que tens atreviment de demanar dins la mia cambra, en presència de tantes dones i donzelles, lo PREMI QUE TU CREUS MERÈIXER? (c. 211, I, 469, 6-10).

Aquest llarg paràgraf és un refús i una repremsió per l'abús de confiança. Sembla que Carmesina juga ací amb la ja esmentada definició d'honor. Però com que el premi que Tirant demana i creu merèixer és l'amor, s'opera ací una substitució d'HONOR per AMOR. «Mà» i «força» física, són ambdós dons naturals i per tant no meritòris. La princesa tracta ací Tirant com si fos una mena de goril·la impetuós i presumit, amb molt de braó però mancat de qualsevol virtut adquirida, cosa que sembla injusta als lectors que han seguit el brillant *curriculum* tirantià. Però el fet és que Martorell s'ha deixat portar pel ritme de la frase del model que tenia davant, que no és altre que el *Rahonament de Thelamó* corellia:

7') O fallit d'enteniment! E ab los béns de natura, los quals cascú sens DELLIBER posseheix, vols atènyer nom E PREMI DE VIRTUÓS, que sinó amb moltitud de treballosos actes, no·s DEIXA ATÈNYER? E FIANTE en la tua NUA e corporal força, tens atreviment de demanar *tals armes, oblidan-te que·ls toros e grans orifanyes, ab major força que tu, sovint nostre camp han soccorregut, sens que no demanen les armes?* [...]. *Tu sols batalles ab força, yo ab animoses astúcies* (RTU, f. 3v; C, 104).

Allò que Martorell copsa del context original és la situació de pugna dialèctica entre Telamó i Ulises, l'astúcia i la força, que fan de la possessió de les armes d'Aquil·les una qüestió d'honor personal. Aquesta dialèctica la veiem ací traslladada a l'àmbit de la pugna amorosa entre la força del cavaller i l'enginy de la donzella. Assenyalaria ací la possibilitat que «NUA» sigui una *lectio difficilior* i per tant preferible a «mà», probable error d'un copista o impressor que s'ha deixat portar per la suggestió d'altres escenes o per bromes de gust goliardesc com el *manus autem* del c. 233 (II, 513, 29).

Aquesta tensió marcarà el lent progrés del joc amorós i el seu desenllaç, frenat pel concepte d'honor de Carmesina la qual, quan la relació ja ha arribat a un estadi decisiu, a diferència de la seva mare que ho arrisca tot, segueix preocupadíssima pels possibles resultats del seu amor: quedar-se prenyada, l'empresonament en una torre, etc., «ço és INFAMIA», i expressa aquesta por i tensió interior, i també la incompatibilitat entre principis antagònics i convencions socials i morals en el fons irreconciliables, mitjançant un recurs al·legòric:

Vet ací aquestes balançes de perfecció. En aquesta part dreita stà AMOR, HONOR E CASTEDAT, en l'altra stà VERGONYA, INFÀMIA E DOLOR.

Tirant tria AMOR i HONOR i proposa resistir el seu desig «per ço com DELIT no deu bastar en fer-me caure en hun tan gran defalt» (c. 178, II, 592, 19).

Però en realitat la divisió correlativa trimembre que proposa la princesa respon a un enfocament idealitzat de l'amor («ben amar honestament sens decepció alguna», c. 279, II, 593, 1) que permetria col·locar AMOR i HONOR en el mateix plat de la

balança, quan de fet, tots els temors que expressa tot seguit deixen prou clar que aquests conceptes li resulten incompatibles des d'un enfocament tradicional<sup>2</sup>.

Martorell necessita, doncs, una sortida d'aquest *impass* en què es troben les relacions de Tirant i Carmesina. Raó per la qual, al mateix temps que planteja el problema, suggereix possibles solucions. Una serà la de mantenir la tesi que la senyoria sense poder no val res, i que un bon cavaller és més idoni per a defensar un reialme, encara que no tingui ni una gota de sang reial, que no un reial hereditari inepte:

Què-m valria a mi que fos ajustada AL LINATGE DE DAVID e per falta de bon cavaller perdre lo que tinch? (c. 229, II, 505, 34)

demana significativament Plaerdemavida a l'emperador.

A mesura que el narrador ens assabenta fil per randa de les innombrables gestes de Tirant, ens va presentant també, com a contrast, una galeria deplorable de testes coronades, i crea alhora una espècie de *lobby* o grup selecte de personatges que opera una autèntica *disseminatio* de lloances i prediccions, preparant i justificant el desenllaç final esperat d'una felicitat i fecunda unió matrimonial de l'heroi amb la princesa i l'enaltiment previ de Tirant a la categoria de monarca, per «mèrits precedents» i no per simple herència.

Vet ací alguns d'aquests indicis:

- a) Ja Varoic, model de Tirant, és: «MEREIXEDOR DE REAL CORONA PER LES SUES VIRTUTS INSIGNES» (c. 19, I, 30, 12).
- b) «*Si desventura de mala sort no és contrària a la persona vostra, Digne E MEREIXEDOR SOU DE PORTAR CORONA REAL*» (rei d'armes Jerusalem, c. 65, I, 98, 11).
- c) «*E si ell viu, poran dir serà LO SEGON MONARCA*» (Guillem de Varoic, c. 84, I, 144, 10).
- d) «Sobre los nobles CORONA E CEPTRE REAL PORTAR DEURIES E SENYOREJAR LO IMPERI ROMÀ, CAR PER LES TUES VIRTUOSES OBRES E SINGULARS ACTES DE CAVALLERIA A TU PERTANY E HA ALTRI NO» (Mestre de Rodes, c. 107 b, I, 193, 31-35).

2. No deixa de ser interessant que Boccaccio emprí també els mateixos exemples ovidians per a expressar la força de l'amor. Precisament al seu *Filoloco* hi trobarem discutides una sèrie de qüestions que sintetitzen tota una tradició de casuística cortesana amorosa. Així, jo relacionaria el que Estefania exposa en registre còmic sobre les tres classes d'amor en el c. 127, i la posterior disputa entre Carmesina i l'emperadriu sobre força i saviesa (c. 181-184) amb la «questione VII» del llibre IV boccaccià. La força de la passió fa oblidar tota saviesa: «E chi dubita che Biblis conosceva essere male ad amare il fratello? Chi disdirà che a Leandro non fosse manifesto il potere annegare in Ellesponto [...]? E pure costori, vinti d' amoroso piacere, ogni conscimento abbandonato, seguirono quello». La reina, que controla l'argumentació, prefereix la saviesa precisament perquè tot i que els savis poden conèixer el bé i obrar el mal, sabran AMAGAR i dissimular millor la seva passió salvant l'honor de la dama. Saviesa, doncs, pressuposa la necessària discreció, i «SO-LAMENTE CON DISCREZIONE È DA SERVARE LUNGAMENTE L'AMORE E L'ONORE».



- e) «yo crech, *si Tirant viu molt temps*, ELL BASTA A SENYOREJAR TOT LO MÓN [...]. Dich-vos per cert, que, si nostre Seynor me hagués dotat de algun imperi o regne e tingués filla, yo la daria més prest e de millor voluntat a Tirant que a negun príncep de la crestiandat.
- f) Lo rey (de Sicília) advertí molt bé en les prudents paraules del mestre e TOS-TEMPS APRÉS TINGUÉ DELIBER [...] de dar la filla a Tirant» (c. 108, I, 198, 29-35).
- f) «Qui és aquell QUI MEREIX ÉSSER DIGNE DE PORTAR CORONA D'EMPERADOR sinó Tirant? Qui ÉS AQUELL QUI ÉS MEREIXEDOR DE ÉSSER VOSTRE MARIT sinó Tirant?» (Plaerdemavida, c. 138, I, 295, 18-21).
- g) «Subjugant ab la tua gran virtut la nostra partida de lengua morisca, d'on SERÀS MEREIXEDOR DE PORTAR CORONA D'ESTEL·LES» (Abdal·là, c. 143, I, 312, 9-10).
- h) «E yo ans daria a ma fill marit que fos conegut e animós, PER POBRE CAVALLER QUE FOS, que dar-la a major senyor del món qui fos covart e mesquí» (emperadriu, c. 180, I, 426, 29-30).
- i) «E de ardiment se veu cascun dia que de poch hom fa gran senyor, segons se lig de Alexandre, qui era poch home e per ardiment lo món tot senyorejà. E Juli Cèsar, qui per ardiment fon monarca del món [...]. E per mostrar millor speriència, mira lo valerós Tirant» (c. 182, I, 429, 21-23; 430, 5).
- j) «Si Déu me dóna vida yo-l pujaré a rey coronat» (emperador, c. 224, II, 494, 8).
- k) «AQUEST HA GUANYAT PREMI AB MÈRIT DE PRÒPIA VIRTUT. E si yo tingués ceptre real o de l'Imperi Grec yo fos senyora [...], bé sé yo a qui la donara per muller [...] al virtuós Tirant lo Blanc» (Plaerdemavida, c. 229, II, 505, 29 ss). Tu volries al nostre capità per marit?» (demana l'emperador a Carmesina, c. 230, II, 507, 24).
- l) «Tu est MEREIXEDOR DE ÉSSER SENYOR DEL MÓN» (reina de Tremicén, c. 33, II, 696, 32).
- m) MEREIXEDOR, NO DE HUN REGNE O IMPERI, MAS DE SENYOREJAR LO MÓN (Plaerdemavida, c. 381, II, 768, 34).

La relació entre (c) i (i) fa pensar que Tirant està predestinat, per les seves obres, a esdevenir un altre Cèsar i a exercir un domini universal. I aquesta és la seva secreta ambició: «Jamés pendré títol negú, tant com la vida me acompanyarà, SINÓ EMPERADOR O NO RES» (c. 161, I, 388, 6-7). Serà també el lema i l'objectiu vital: *Aut Caesar, aut nihil!*, del famós *condottiero* valencià i possible lector de Martorell, Cèsar Borja. La satisfacció de Tirant quan després de les esposalles (c. 272) es veu en camí segur de posseir la corona de l'Imperi, és massa evident! I totes les prediccions es confirmen al c. 452, quan Tirant obté a la fi el premi dels seus actes i és coronat emperador.

L'altra solució que, combinada amb la primera, ajuda a tallar el nus gordià de la diferència de classes, és la força de l'amor, que «eguala les voluntats» i equilibra

la balança (c. 120). Diafebus enuncia el principi que: «Natural condició és a la natura humana amar, car diu Aristòtil que cascuna cosa apeteix son semblant. E [...] no és en potència de negú poder-hi resistir» (c. 119, I, 229, 30-33). Mogut pel fulminant impacte de la bellesa de Carmesina, Tirant s'esforça per posseir-la i li fa aquesta agosarada declaració per escrit:

- 8) Car bé v[e]ig que la bellea de vostra majestat no mereix sinó per mi ésser posseïda (c. 247, II, 540).

Declaració que resulta copiada de la *Lamentació de Biblis* corelliana, que lluita amb la seva desesperada passió pel seu germà:

- 8') Yo bé veig que la bellea de CAUNO no mereix sinó per mi ésser possehida (LB, f. 61v; C 133).

Tirant assumeix, doncs, el paper de Biblis, la part més afectada per la passió, que lluita amb la vergonya, i persegueix el «deslimitat desig» de seduir el seu germà. Aquesta dona, convertida en una font i símbol del dolor d'un amor desmesurat i impossible, és, segons Corella, «exemple [...] DE NO AMAR SINÓ SOLAMENT CO QUE JUSTAMENT PUGUEN ATÈNYER» i, potser, un indici més de la dificultat intrínseca de la relació Carmesina-Tirant.

Carmesina recrimina Tirant d'haver abusat de la confiança del seu pare i de ser mereixedor de perdre el seu càrrec juntament amb «la honor, la FAMA e la mundanal glòria» (c. 128, II, 159, 31-32). La defensa del cavaller serà recitar-li un elaborat discurs sobre el poder còsmic, irresistible, de la passió amorosa:

- 9) O, més virtuosa que totes les mortals! No deuria ignorar la celsitut vostra la vàlua, forces e poder de amor, la qual mou los cels, les infatigables intel·ligències delitant-se en tal MOURE, sols per la amor que a la primera causa tenen. Reposen los elements en llurs speres per la amor que a llurs propis lochs porten. Axí, tots los ELEMENTS (!?) les coses que a llur ésser se condonen (!?) afectadament volen (,) que en altres LOCHS trobar no-s deixen (!?) sinó en aquells que a sa condició són conformes (c. 129, II, 260, 21-26).

Doncs bé, aquesta filosòfica disquisició la trobem de forma molt més completa en l'esmentada HJM de Corella, també en boca d'una dona, la sàvia Medea que dialoga així amb Jason:

- 9') —En va lo temps de mon estudi despès fóra, si la vàlua, forces e gran poder de amor ignorava. Mouen los cels les infatigables intel·ligències, delitant-se en tal MANERA (!?), sols per l'amor que a la primera causa tenen. Reposen los elements en lurs esperes, per l'amor que als propis lochs porten; e axí tots los V[IV] ENTS (!?), coses que a lur ésser se condonen afectadament volen, que NO en

altres parts trobar se deixen sinó en aquelles que a sa condició són conformes» (f. 71; C. 194)<sup>3</sup>.

Podem sospitar que sintagmes com MOURE i ELEMENTS són, potser, preferibles a MANERA i VIVENTS. En tot cas, crec ara que algunes de les comes de l'edició coordinada per mi dificulten la lectura en comptes d'afavorir-la. Pel que fa al context, sembla evident que Martorell posa l'èmfasi en aquesta tesi sobre el poder de l'amor, concepte seminal del qual depèn el posterior desenvolupament de la narració i també el seu desenllaç. Tot i que el que importa sembla que és establir bé aquest principi, no és indiferent que sigui Tirant el responsable d'enunciar-lo ja que, a diferència de Jason, ell no és un príncep de sang reial i el problema, des d'una perspectiva feudal, rau en la diferència d'estaments.

És ell, doncs, qui necessita justificació. Ell qui ha d'eliminar d'alguna manera la barrera de la sang i del llinatge. La novel·la és molt consistent en aquest aspecte que vol, potser, soscar. Al llarg de tot el llibre hom repeteix reiteradament que «Amor és el major bé del món» (c. 181, I, 428, 4, fragment sencer que retrobem al c. 328, II, 689, 28; c. 221, 488, 17 etc.); i que cal amar els qui ens amen (c. 226, 11, 498, 36; c. 236, etc).

Les altres definicions de l'amor disperses arreu del llibre, com ara:

- a) AMOR NO ACCEPTA NOBLESA, NI LINATGE NI EGUALTAT, car no fa diferència si és de alt loch o de baix [...] car amor és COSA QUE SEGUEIX NATURA (c. 256, II, 551, 19 ss.). «en lo món no ÉS MAJOR FORÇA que la que amor sentir fa [...].
- b) AMAU A QUI US AMA [...]. E si amau verdaderament, AMOR NO GUARDA BÉNS NI LINATGE (c. 286, II, 606, 6, 26, 29).
- c) MAJOR FORÇA TENEN LES LEYS DE AMOR QUE NEGUNES ALTRES, qui rompen no solament les de la amistat, mas les divines. E no saps tu que AMOR ÉS LA PUS FORTA COSA DEL MÓN? (c. 331, II, 695, 6-12).
- d) AMOR POT LES COSES DIFÍCILS REDUYR A TOT A FACILITAT [...] AMOR ÉS MÉS FORTA QUE LA MORT (c. 378, II, 765, 34-766, 6).

3. Aquesta descripció de l'amor sembla, però, que s'ajusta més a la primera classe d'amor o «amore onesto: questo è il buono, il diritto e il leale amore [...]». Questo il sommo e il primo creatore tiene alle sue creature congiunto, e loro a lui congiunge. Per questo i cieli, il mondo, i reami, le provincie e le città permanono in istato» (*Il Filocolo*, IV, VII). De l'amor «per diletto» o per delit dirà Galeone que és el que cal seguir. Però no així la reina, que el definirà com «una irrazionabile volontà, nata da una passione venuta nel core per libidinoso piacere che agli occhi è apparito, nutricato per ozio da memoria e da pensieri nelle folli menti [...]». De bell nou hom evocarà els exemples dels personatges ovidians que a causa de la passió perderen «la loro fama buona, la quale dee da tutti, come eterna erede della nostra memoria, rimanere in terra dopo le nostre morti». Pel que fa a l'amor passió, que Petrarca identifica amb la bogeria (*At iste vulgatus amantium, vel ut dicam verius amentium, Secretum*, III, p. 134), no sé si cal recordar ací que els averroistes impugnats pel nostre Lluïll defensen una posició totalment naturalista, en un moment cultural on la interpretació lliure d'Aristòtil porta a posicions agosarades, com les assimilades en el *Roman de la Rose*. Com que no puc ni vull allargar-me, envio als llibres de Scaglione, i Schnell, recomanant, però, molt especialment els treballs ben assequibles i útils de Càtedra (1989) (amb interessants apèndixs i bibliografia) i Rico (1985).

són força determinants i reforcen el punt de vista expressat en els fragments corellians assimilats per Martorell. Paradoxalment, doncs, en una obra tan centrada en el paper de la FAMA cavalleresca hom hi postula l'existència d'una força instintiva que justifica relacions que posen en perill la FAMA de la dona estimada («Si pensaves la tua HONOR e la mia, e·m volies lo bé que·m dius, no treballaries en tanta INFÀMIA per a tu e vergonya per a mi», c. 162, i, 388, 33), prou difícils de justificar no solament des del punt de vista del codi de la moral cristiana sinó també del de la *finà amors* o del de la cavalleria. El *Tractat de cavalleria* de Bernabé de Sanz estableix com una de les primeres regles de la fidelitat deguda al senyor:

que no consentirà ni cometrà desonestat en la muller, filles ni família de aquell en coses que li pogueren offendre lo HONOR (f. 69 v).

És, tanmateix, si no vaig errat, el que fan Tirant i Hipòlit. Si hi parem esment, notem que aquestes definicions de la força de l'amor les fan servir, per regla general, personatges que «passen los límits de castetat» i cerquen una justificació: (a) la trobem en boca de l'emperadriu que tracta d'encoratjar el seu amant, Hipòlit; (b) són paraules de la Vidua Reposada, a la qual la passió no deixa reposar, tractant de seduir Tirant; (c) apareix en una altra seducció frustrada, aquesta vegada a càrrec de la reina de Tremicén; (d) és presa d'un discurs de Tirant a Plaerdemavida, la simpàtica encarregada de divulgar aquesta teoria laxa de l'amor per delit o «viciosa» (c. 127 i Renedo, 1990), tan adient al seu nom tan suggestiu. Carmesina, més tard que prest acabarà convertint-se a aquesta tesi. En acceptar que s'havia equivocat no escoltant abans els «bons consells» de Plaerdemavida («ara tinch notícia que [...] me dàveu bons consells e yo no·ls conexia» c. 433, II, 841, 36), accepta també que ha perdut el temps i la llavor. I el resultat no es fa esperar. Només quatre capítols més avall la princesa pot justificar també el seu nom per escampament dels seus «CARMESINS strados» (c. 487, II, 846, 14), elaborada metàfora que considero un possible calc dels «carmesins estrados», o lilit vermell de l'Aurora, de la història corelliana de Cèfalo e Procha (f. 76 v). Amb la victòria del punt de vista de Plaerdemavida, preconitzat per la parella triomfant: Hipòlit i l'emperadriu, sembla evident que AMOR és impossible sense detriment de l'HONOR. Així ho entenen Estefania i Plaerdemavida lamentant l'excessiu pundonor de la princesa:

ella se deuria sforçar, ara més que jamés, en fer-vos festa AB AMOR, ENCARA QUE ELLA Y POSÀS HUN TROÇ DE SA HONOR (c. 218, I, 481, 3-6).

Això té implicacions interessants, ja que, diguin el que diguin les amigues de Tirant, l'honor no es pot dosificar en petites cullerades, com un estomacal, i si es fan concessions a la força de la passió amorosa la fama de la dona dependrà de la hipocresia i de la simulació<sup>4</sup>. Cal, doncs, llegir seriosament la broma de Plaerdemavida quan considera que l'adjectiu HONEST equival a SECRET («E aquell qui més vies HONESTES,

4. *Vid.* la nota 2.

ço és SECRETES, de nit o de dia, per finestra, porta o terrat, hi porà entrar, aquell elles lo tenen PER MILLOR», c. 233, 513).

Però tots sabem que, en aquest precís aspecte Tirant, al qual al llarg del llibre és un «tòpic» qualificar del MILLOR («lo millor cavaller del món, lo millor dels vencedors, lo millor dels cavallers, lo millor dels millors» etc.), no és cap as, i que Hipòlit, gràcies al decisiu encoratjament de l'emperadriu, el supera amb escriu en habilitat i oportunisme. En teoria, doncs, l'opció resultava òbvia: «dels bons deu hom triar lo millor» (c. 119, 233, 37). Però en la pràctica qui és en realitat EL MILLOR?

Vet ací un punt d'una importància devastadora.

D'una banda la llei universal de l'amor iguala els estaments, amb el suport complementari dels actes virtuosos. És l'*ordo* lògic i la prelación ben clara que estableixen amb els seus irònics comentaris els cavallers del consell de Tirant:

No ha res en lo món que sia més plasant a la dona que és LO AMOR DE L'HOME.

—Tots som fills de Adam e de Eva [...]. Si lo nostre capità és vencedor ab lo nom de la princessa, serà dels salvats; e posat cars li posàs les mans davall les faldes NO·N TRAURIA SINÓ HONOR E AMOR (c. 151, I, 344, 30-36)<sup>5</sup>.

D'altra banda, quan aquesta llei natural, copiada de Corella, es combini d'una forma encara més cínica amb les teories sobre la debilitat intrínseca de la dona, també presents en els textos corellians (cf. «la femeníl condició a execució de qualsevol mal és prompta » HJM, f. 73; C 197, amb «la femeníl condició no li és res impossible que DE MAL SIA », c. 283, II, 603, 8), els efectes són encara molt més revolucionaris i corrosius, ja que esbuquen de soca-rel el fonament mateix de l'estructura jeràrquica feudal, i poden abocar a històries iguals, o pitjors, que la inventada per la Vídua Reposada sobre els amors de la Princesa amb Lausetà. ¿No recull Corella la llegenda del Minotaure i la de molts d'altres casos extremats d'amor «per granea desordonada»? Ben mirat, quan un rei pot resultar fill d'un forner, a causa de l'amor viciós, però secret, de la mare, i els imperis es poden guanyar en el secret de les alcoves batallant agradablement amb belles dames tardorals, què importa ser, o no ser, descendent més o menys directe d'Uterpendragó, d'Artur o de la Rocasalada? quin sentit té despendre la vida en obstinades i sangonoses batalles si HONOR esdevé premi de l'AMOR i del DELIT?<sup>6</sup>

5. A la qüestió de si és millor que l'home estimi una dona de condició inferior o superior a la seva, la sentència de la reina en el citat *Filocolo* (IV, VIII) serà que cal aspirar a una dona de superior condició, puix que amb l'afany augmenta l'amor, i els amants saben evitar els obstacles familiars amb discreció («ma i discreti con occultata via procedono in tali bisogno»). Trobem ací una afirmació que no necessita de cap glossa: «il piu picciolo uomo, quanto alla naturale virtù, sia de maggiore condizione e di migliore che la maggiore donna del mondo».

6. A la n. 4 del c. 5 de la meua tesi doctoral inèdita, relacionava la ficció de la Vídua Reprovada (c. 283) amb un *exemplum* adduït per Ubertí i evocat per Eiximenis al *Terç* (III, c. 270), on l'ànima cristiana «és-se feta concubina d'un leig sarraïnaç, e negre». Aquesta nota tingué la fortuna de ser divulgada en un llibre fascinant de Rico (1982), pp. 92-93, i veig que és generalment acceptada com a possible font del *Tirant*. Tanmateix ara diria que no és necessari aquest recurs als teòlegs i moralistes, ja que en la vida quotidiana les

### 1.3. La fortuna i els implacables fats

He tractat de mostrar que els dos arguments del mèrit i de la força de l'amor amb els quals Martorell fa desaparèixer la barrera estamental que obstaculitza l'ascens del seu heroi, no solament soscaven la tradició feudal sinó que en el fons operen un en contra de l'altre i tenen efectes contraproductius. Si la passió d'amor té unes arrels del tot irracionals i subjectives i porta a resultats imprevisibles que poc o no res tenen a veure amb el mèrit dels actes cavallerescs, aquests sí que són objectivament mesurables en relació amb un codi establert. El concepte mateix de mèrit va del tot lligat al de la justícia i a l'existència d'unes instàncies superiors que el determinen i atorguen. Això és aplicable *mutatis mutandis* tant al codi de la cavalleria (d'ací que Tirant vagi pel món carregat d'actes notariais i de protocols justificatius de les seves gestes), com als altres codis medievals, en especial el religiós, que serveix de model. Aquest codi estableix l'existència d'un Déu omniscient, savi i provident, àrbitre suprem de les accions humanes. I allò que fa que els homes siguin responsables i dignes de mèrit i de premi als ulls de la divinitat és, precisament, la seva llibertat. Aquesta noció, tot i ser oficialment la garantia transcendent de l'ordre social, sembla que no resulta suficient per explicar la complexitat de les accions humanes, raó per la qual en obres com el *Tirant*, a primera vista escrites amb una intenció exemplar, hi trobem infiltrats temes provinents d'una mentalitat més aviat clàssica i pagana que hom tracta d'assimilar, harmonitzant-la amb

---

relacions de les dones amb els esclaus devien ser més que freqüents. I, en tot cas, no manquen tampoc interessants precedents literaris. Citaré només, entre els que tinc anotats, dos «novellini» de Masuccio Salernitano, escrits a Nàpols entre el 1450-1475 per a reafirmar la tesi de la natural flaqueja de la «feminiil condició». La situació és, essencialment la mateixa que en el *Tirant* o la *Tragèdia de Caldesa*: un amant presencia com l'estimada li posa banyes. I l'aggravant és que ho fa amb un esclau negre. A la novel·la XXIV un «miserrimo amante che mirando stava [...], vide la donna serrar la porta, e senz altro contrato si trasse sopra i basti dei muli, e tiratosi l'ORRIBILISSIMO MORO addosso [...], posto mano a ferri, lo cominciò a la canina a martellare» (pp. 348-349). La simpatia de l'autor amb el banyut i lleial amant cortesà és total i va acompanyada d'una interessantíssima remarca sobre les dones: «Deh, vaghi giovini, deh leali e perfettissimi amanti che ad ogni ora ponete l'ONORE e la facultà con la vita insieme in periglio per LO INFIDO E FETIDO FEMINEO SESSO, fatevi a questo punto avanti» (p. 349). La reacció de l'enamorat és, en principi, la mateixa que la de Tirant: treure l'espasa i voler matar ambdós traïdors, però es limita finalment a encarregar i passejar arreu un estendard o bandera amb un «nero e fiero veltro che tra piedi e denti tenea divorando una ignuda e bellissima donna» (p. 351). La moral de la història no pot ser més eloqüent, les dones pel que fa a l'amor carnal no són gens ni mica classistes: «in quelle cose che a la lussuria appartengono, né da timore né da vergogna né da coscienza siete raffrenate a FAR DISTINTIONE ALCUNA DAL SIGNORE AL SERVO, DAL NOBILE AL VILLANO, E DAL BELLO AL BRUTTO, PURCHE SECONDO IL VOSTRO IMPERFETTO GIUDICIO SI POSSA O SAPPIA MEGLIO NEL BATTERE DE LA LANA SSERCITARE» (p. 350). A la novel·la XXV, que ens interessa especialment ja que hom hi requereix el servei d'un pintor, com al *Tirant*, l'enamorat, informat que l'estimada l'enganya amb un moro negre «si f' A UN DIPINTORE SUO AMICO TUTTO A NEGRO DIPINGERE, e tolti certi stracci del moro» es fica dins el pudent jaç de l'esclau. La dona, seguint el costum, no s'adona del canvi. Ell, n'usa carnalment, i acte seguit la rebutja i es venja alliberant l'esclau i fent pública la història, de manera que la senyora mor de vergonya. Vistes les coincidències, si acceptem la influència de Corella en el *Tirant* caldrà considerar si la crisi gairebé còsmica, acompanyada d'una oportuna tempesta i d'un cas fortunal en la mar, que pateix Tirant quan es creu traït per Carmesina, no és també un calc o ressò de la situació descrita en la *Tragèdia de Caldesa* corelliana.

els principis cristians, però que, ben mirat, poden també resultar contraproductius. Alguns d'aquests temes són evidentment presos de l'obra de Corella.

La teoria cristiana del mèrit la trobem expressada en boca de Tirant en el c. 380:

Viu és Tirant perquè Déu no permet los mèrits resten sens guardó (II, 768, 1).

I el senyor d'Agramunt demana disculpes a Carmesina amb un llarg parlament que ens interessa sencer, però el començament del qual voldria destacar de manera especial:

- 10) —Si lo *immens* DÉU ab ulls de justícia los humans actes SGUARDA, MAL IMPUNIT NI VIRTUÓS ACTE SENS REMUNERACIÓ ÉS IMPOSSIBLE RES-TE. Encara que les penes dels mals se allarguen, no per ÇO DEXEN de venir al qui merexen RETRAURE. *Emperò si ADVERSA FORTUNA mogué la mia ira que perdí lo seny, levant-me la natural conexença de vostra gentilea, en gran part lo meu defal té causa justa de perdó per no haver-vos coneguda. E si la vostra molta virtut no-m vol perdonar [...] iré per lo món vagabunt cridant tostemps mercé [...].* E si sobres gran amor ME FA report d'estrema pena O de presta mort (?), no m'assegura A LO perill de ma vida. Mas SIAU certa QUE no-m PLAU per mi, a qui nunca haVEU ofès, atenGAU nom de homicida. E si, per lo poch que de VÓS fins ara merExch, mes paraules de fe no US paren dignes *de perdó*, ME serà forçat —obligant-VOS a tart penediment vos sia testimoni de veritat. E si a FORTUNA ha plagut que de VÓS no haja atesa conexença, só de parer que, penedint-ME, de perdó SÓ merexedor. E no solament de VÓS lo meresch, perquè tant valeu, mas encara PER SGUARD DE la smena qui en l'esdevenidor VÓS N'espera. Desitjant-vos servir, ab tot que, si A la fi de mes obres tenIU vistÉS, me estimarEU de culpa delliure encara que en nom de enemich VOS haja VOLGUDA OFENDRE. Mon voler no ha pres terme en VOLER-VOS MÉS ENUIJAR SINÓ COMPLAURE, mas seguint les cruels leys de Març he ofert LA MIA persona a sangonoses batalles, tenyint, en augment de la stima de ma honor, los verts camps AFRICANS de la mia sanch com a cavaller, seguint los militars costums. Ne ab cauteles NO he pensat enuijar negú, axí com han fet los habitants de aquesta ciutat, de hon LES LURS sperances eren del tot fallides. E si per justes excuses no US dolrEU *de mi, almenys mostrau-vos-en dolre, puix tant haveu treballat en liberar aquesta ciutat ab tots los habitants de aquella*, la qual, tenint-se per destròida, de VÓS sola repar spera. Puis sobre mi tant poder TENIU que, si m'és pres en compte, só content per la amor vostra de no més ofendre la DITA ciutat ni los habitants de aquella, car tots LOS qui de VOSTRA VIRTUT atenyERAN conexença me hauran per quiti de tal infàmia. E no-m desplaui, per fer majors mèrits, que, aquella qui ha VENÇUT les forces de aquell invencible capità SENS ARMES, de la vostra molta gracia yo sia vençut (c. 369, II, 752-3, II-23, 1-6).

A primera vista aquest text s'adiu perfectament amb el concepte cristià medieval de la justícia divina, fins al punt que, si no vaig errat, hi trobem recollida una coneguda màxima escolàstica que n'és síntesi i compendi: «NULLUM MALUM IMPUNITUM, NULLUM BONUM IRREMUNERATUM». O siga: «cap mal no resta sense càstig, ni



cap bé sense premi». Però si hi parem esment descobrim que aquest parlament documenta a la perfecció la tècnica del *collage* que tracto d'il·lustrar.

Martorell comença (1-4) posant en boca del senyor d'Agramunt un fragment de la HJM corelliana. Notem que en el text corellia hom hi ha introduït un «NO» que fa malbé el sentit de tot el fragment, que és que prest o tard cadascú obté la deguda retribució dels seus actes. Malgrat això Medea decideix, ben deliberadament, després d'un titubeig inicial, de fer el mal per a venjar-se de Jason:

10') Si ls déus, ab ulls de justícia los humans actes NO (!) esguarden, mal impunit, virtuos acte (,?) sens remuneració (,?) és impossible reste; y encara que les penes dels mals se allarguen, no per ço lleixen de venir als qui les mereixen. RETRAURÉ, donchs, les mies mans de obrar mals, y ab virtuosa paciència alleujaré lo decahiment de la mia adverssa fortuna (?) (HJM, ff. 73, v-74).

Hom parla, però, dels DÉUS pagans i suggeriria que la introducció del «NO» la causa el fet —que discutirem més avall— que en altres llocs de l'obra de Corella aquests mateixos déus són acusats d'una total indiferència envers les accions humanes. Notem que el verb RETRAURE té sentit en el context corellia, on crec que caldria afegir un interrogant després de FORTUNA, transformant la frase en un dubte o pregunta que es fa Medea, sobre si val, o no, la pena de practicar la virtut, però tot seguit, decidir en contra.

El tema de l'adversa fortuna i el mot «coneixença» serveixen per establir un pont entre aquest fragment inicial i el següent (línies 9-37) adaptades, canviant l'ordre però bastant literalment, del text corellia de la *Letra fengida que Achil·les escriu a Policena*:

10'') Si sobresgran amor, FENT-ME report d'estrema pena, DE presta mort no m'assegurava, *temor bastaria robar la ploma a la mia mà e tua*: per hon, DEL perill de ma vida, *encara per letra no SERIES* certa. Mas no-m PAR per mi, a qui nunca HAS ofès, atenyGUES nom de omeçida. E si per lo poch que de TU fins ara merEIXCH, mes paraules de FE no-t paren dignes, SERT ma presta mort, obligant-TE a tart penediment, LOS sia testimoni de veritat. E si LA FORTUNA ha plagut de TU no haja atès coneixença. E SI, penedint-se, ALGÚ de perdó ÈS merexedor, no solament de TU YO·l mereixch, mas encara GUARDÓ, per la esmena que en l'esdevenidor ME espera *si só çert de mon servir no-t desplaçia*. Ab tot que, si la fi de mes obres TENS vistA, m'estimaRIES de culpa delliure encara que, en nom de enemich HAJA OFÈS *los murs de Troya*: PUIX mon voler no ha pres terme en DESTROHIR LO GRAN ELION, más, seguint les cruels leys de Març, he ofert ma persona a sangonoses batalles, tenyint, en augment de la estima de ma honor, los verds camps TROYANS de la mia sanch, *e no com a spia*, mas com a cavaller, he seguint los militars costums. Ne ab cautela he penssat, *com Ulixes, furtar los cavalls, fills de l'Aurora, per la pèrdua dels quals són vostres esperances fallides*.

E si, per tan justes excuses, no-T dolDRÀS *del perill de ma vida, hajes piatat a la tua terra*, la qual, QUASI destrohida, de TU sola repar espera; puix sobre mi tant poder *la granea de ma benvolença te atorga*, que, si DE TU m'és pres en comte, só content més no ofendre los murs de la tua ciutat, *ab tot que Agamenon, perdudes ses esperances, me reptara de poch animo ho de negligent cavaller*.

*Però, als qui DE TU ATENYEN COMPLIDA coneixença, me hauran per quiti de tal infàmia. E no·m desplaui, per fer majors mos mèrits en esguart teu, diguen de aquell qui ha sobrat les forces E ÀNIMO DEL GRAN ECTOR, SOLS DE TU, DESARMADA, SINÓ D'ESTREMA BELLEA, SIA vençut (Letra fengida, f. 91 v; C, 97).*

Sobren els comentaris. Tirant és ací el substitut d'Hèctor i la seva actuació en els «verds camps africans» té com a referent la guerra de Troia.

Centrant-nos de bell nou en el tema que ens interessa, crida l'atenció el remarkable contrast entre l'encapçalament del c. 369 (11) i el del c. 337, on Tirant replica al rei Escariano de la següent manera:

11) *No vull fer llonga gesta, no em plau recitar los meus actes, car no pertany als cavallers savis ésser profanadors de lurs victòries ni vull minvar lo premi de mos treballs, car la temor no la porte als peus.* Déu en lo cel stà poch ansiós de nosaltres ni de nostres misèries, mas d'ell obtindrem gràcia que guanyarem premis ab mèrits de pròpia virtut (c. 337, II, 703, 26-31).

Com quedem? Té, o no, esment la divinitat dels actes humans? La pregunta és rellevant ja que en cas negatiu penja damunt els homes una cruel fatalitat. Observem que aquest fragment del *Tirant* s'entén millor si n'esbrinem la possible font que és, un cop més, el *Rahonament de Thelamó e de Ulixes* on Telamó inicia el seu discurs reclamant i posant en dubte la JUSTÍCIA divina i refusant també, com Tirant, de parlar d'ell mateix:

11')—O im[m]ortal Júpiter! Si, ENSEMPES AB LES ALTRES VIRTUTS, JUSTÍCIA AB TU REPOSA, com comportes que davant les nostres naus Ulixes ab mi gose contendre [...] Mas deixaré [...] de recitar MOS actes a la fama, puix ella per mi en eterna memòria los recita (RTU, 1 v; C 100).

L'al·lusió tirantiana «la temor no la porte als peus» fa més sentit si tenim present que Telamó acusa Ulixes no solament de xerraire sinó també de ser covard com una llebre:

Ulixes, [...] recorregué al seu segur ofici: FOGINT, NO AB SUAUS PASSOS, CAR LA TEMOR ALS SEUS PEUS PORTAVA ALES, PENSÀ LOS DÉUS AB ULLS JUSTS MIREN LES COSES HUMANES. E AIXÍ FÓRA RAÓ QUI MAL SOCCORREGUÉ FOS MAL SOCORREGUT (?) (*ibid.*, 1 v; C, 101).

Si recordem el fragment (10') i el que hem apuntat comentant-lo, topem altra vegada amb la qüestió de si l'afirmació sobre la justícia divina és de fet una afirmació i no un dubte, una PREGUNTA retòrica de la qual s'espera una resposta negativa, ja que en bona lògica uns déus justs havien de castigar l'acte de covardia d'Ulisses, abandonant-lo tal com ell havia abandonat Nèstor. Sense un NO, o un interrogant, sembla, doncs, que el text corellianà manca de sentit.

Continuant la lectura del text de Corella resulta que la clau la trobem en el raonament amb el qual Ulisses replica a Telamó. Ho fa amb una afirmació molt en línia d'allò que defensa Martorell sobre el mèrit i el llinatge: «la claredat de nostre llinatge e les virtuts de nostres avis solament fan pus clars los nostres actes, mas no-m par que nostres mèrits més augmenten». D'ací el seu refús a vanar-se del seu parentesc amb Júpiter i Mercuri, copiat en el *Tirant*:

11') *Però no vull per la vàlua de mos antessesors la mia part sia més favorable, mas que lexem los déus en los çels, de nostres misèries poch ansiosos, e los morts en los sepulcres reposen: nosaltres guanyem premis ab mèrits de pròpia virtut (2 v; C, 103).*

Tirant peca ací d'arrogància i, com li diu Escariano, de manca de «confiança en Déu», l'únic que coneix «les coses sdevenidores» (c. 338). Per això és derrotat pels infidels malgrat ser el «cavaller de Déu» i lluitar per la fe cristiana. L'autor ho justifica aclarint que els cristians tenien una temporada de MALA SORT «que tantes batalles com donaven, totes les perdien» (c. 337, II, 705, 17).

La idea d'un Déu poc preocupat pels afers humans la trobem feta extensiva als sants. En el c. 218 Carmesina, enutjada amb Tirant, replica així a Estefania:

11b)—Calla, Stefania, e no vulles més enujar, car LOS SANCTS DE PARADÍS qui són cascun en gran auctoritat posats, són poch anciosos del que tu dius ni de nostres misèries, car ab altres coses de virtuoses obres nosaltres havem a guanyar premi qui no s'ateny sinó ab mèrit de pròpia virtut (c. 218, I, 481, 1-4).

Que la font emprada és la mateixa ho prova el fet que poques ratlles més avall la princesa, malparlant de Tirant, arriba a aplicar-li un fort insult més aviat digne d'un duc de Macedònia que no del gran heroi. Resulta ser el mateix comentari despectiu que Telamó fa dirigint-se a Ulisses:

12) —Car si yo't recitava tots los seus singulars actes, ell és cavaller no conegut sinó en temps de treves (c. 218, I, 480, 9).

12') narra los TEUS singulars actes. Cavaller, no conegut sinó en treves (RTU, f. 2; C 101).

Encara que Martorell aclareix en algun lloc que en Déu la Justícia i la saviesa són una mateixa cosa (c. 360) i que «los cassos afortuïts de fortuna [...] deuen ésser remesos a la divina Providència» (c. 132, I, 268, 5), de la qual la fortuna seria mera administradora sense senyoria ni potestat alguna (c. 376) «en coses que stan en llibertat de franch arbitre» (c. 297, II, 630, 36), és innegable que ella, unida amb els fets, serà un dels protagonistes més importants del llibre. Ho és també en les narracions corellianes, on els fets, com els déus, són implacables. Plaerdemavida, que és la qui esmenta el franc arbitre i fórmula a una altra banda lamentacions del tenor següent:

13) O INVARIABLES, inichs e implacables fets qui la VARIETAT dels actes humans infal·liblement ordenau! Per què forçau la mia trista ànima e lo dèbil e FE-

MENIL cors A TANTS treballs? Millor me seria dexar-me de tan dolorós viure (c. 360, 11, 744, 31-36)

que responen a la mentalitat d'una dona pagana, com la ja esmentada reina Hècuba del plant corellià:

13')O invincibles, inichs e implacables fats, qui la VERITAT (?) dels actes humans infal·liblement ordenau! Per què forçau la mia trista ànima *ésser present a fatigat cos, per dies* e treballs, *envellit e decaygut*, que dexant-me de tan dolorós viure (f. 5 v; c. 109).

Aquesta lamentació emprà un registre molt semblant a l'utilitzat per Tirant, després del tragicòmic incident que el porta a la vora de la mort:

14) car no augmenten los meus mals ab sperança de varis remeys, puix los cruels fats la mia destrucció han ordenat en fer-me veure lo major mal que d'amor s'espera! E no meritaven los meus actes lo premi que en tan penosos mals ma vida hagués finir [...]. Yo no ignore la destrucció que als grechs s'espera, que no sien punits per los mals que fets no han, mas per lo mal que més a mon interès toca. Com no pot ésser gran lo mal que voluntàriament se pren, e és miserable cosa no saber morir (c. 291, II, 615, 22-31).

Acte seguit demana un crucifix i ens dóna una primera lliçó de ben morir. Saber morir pren doncs, un sentit cristià força diferent del que tenia en el context original, que no és altre que el del patètic conjur que fa Hècuba dels herois clàssics d'ultratomba. Policena i la Sibila tracten d'aturar la força d'aquest poderós conjur, i demanen als difunts que les esperin a l'altra riba del gran riu de la mort:

14')no aumenteU NOSTRES mals ab esperança de vans remeys, QUE puix los cruels fats de NOSTRA destrucció han ordenat [...]. *Si tu, Júpiter, de la pròspera fortuna tenies envega, ab los teus flamejants lamps destrohisses a nosaltres ensemps e los regnes, no ROMANGUÉS als GRECHS fals nom de vencedors*. Yo no ignore la destrucció que A ELLS MEREXENTS los espera; però dolch-me que no la faran los troyans, mas diran QUE·LS DÉUS LOS PONEXEN per los mals que·NS HAN FET [...]. —O, com és miserable cosa no saber morir! (ff. 6, 6 v i 7; C, 111-112).

A hores d'ara ja resulta prou palès que la Fortuna (pròspera, favorable, adversa, ingrata, noble, miserable, enutjosa o monstruosa i sempre variable i voluble) és omnipresent. «La fi de les coses sdevenidores és remesa a la fortuna», llegim ara i adés (c. 137; 141; 146, etc.). Tothom està subjugat a la seva roda incontrolable (c. 115).

I cal prendre seriosament tal amonestació, ja que Martorell fa responsable la Fortuna de la tràgica pirueta final que anul·la totes les prediccions i esperances sobre el futur gloriós de Tirant. Carmesina la increpa així, com a responsable directa del desenllaç fatídic de la història:

15) —O fortuna monstruosa! Ab variables diverses cares, sens repòs sempre movent la tua inquieta roda, contra los miserables GRECHS has poderosament mostrat lo pus alt grau de la tua iniqua força. Envejosa dels animosos e ENEMIGA ALS FLACHS, no desdenyes vençre, e dels forts destroïts triumphar te delita [...]. O durs fats, cruels e miserables! (c. 473, II, 900, 14).

Però aquest desenllaç tràgic no és més que una versió casolana del destí dels grans herois clàssics, que Hècuba plany amb un exabrupte que coincideix amb el de Carmesina:

15') O Fortuna monstruosa! Ab variables diversses cares, sens repòs sempre movent la tua inquieta roda, contra los miserables TROYANS has poderosament mostrat lo pus alt grau de la tua iniqua força. Envejosa DEESA DE ANIMOSOS ENEMIGUALS FALCHS (?), no desdenyes vençre, e dels forts destroïts trihunfar te delita (PRH, 7 v; c. 113).

El text de Martorell ens ajuda a corregir l'antítesi del de Corella: «Envejosa deessa, de animosos enemiguals flachs no desdenyes vençre, e dels forts», mentre que el de Corella ens permet comprovar de bell nou el procés d'osmosi que hi ha entre les obres d'ambdós autors valencians.

La princesa després del seu plany de to pagà demostrarà també que sap morir com una bona cristiana. Coromines (p. 370) considera fora de lloc les paraules finals de Carmesina agonitzant (c. 478), per les quals desfilen Enoc, Judit, Holofernes, Saül, Goliat i santa Tecla, sense oblidar-se de citar per llur nom Sidrac, Misac i Abdenago..., potser perquè li passà desapercebut que el text que critica no és altra cosa que una bella versió de l'*Ordo commendationis animae* de la litúrgia catòlica que figurava en el *Breviari romà* i constitueix el nucli essencial dels anomenats *Ars moriendi* medievals. El text no podia ser, doncs, més apropiat i oportú i també ella, com Tirant, ens ensenya a morir<sup>7</sup>.

7. Badia (1991), pp. 218-219, i 205 corregeix també aquest lloc del plany corellà d'acord amb una millor lectura que ens ofereix el còdex R.14.17 del Trinity College, Cambridge: «Envejosa deessa, de animosos enemiga, als flachs no desdenyes vençre e dels forts destroyts triumphar te delita». Pel que fa al tema de la mort i a la curiosa mescla de temes pagans i cristians, anotaré *passim* que en el c. 478 Martorell, o qui fos, hi va encabir una notable versió catalana de les oracions oficials que figuraven en el vell *Breviari Romà* i es poden llegir encara en versió moderna a les anomenades «pregàries dels moribunds» a Riutort (1975), pp. 1308-1310. Cercant entre els papers d'Agustí Sales (BAHM, 694, ff. 1-32 v. de la Biblioteca del Col·legi del Patriarca de València), vaig trobar i copiar un *Art de ben morir* del s. xv que considerava que era tan inèdit com és desconegut. L'amic i col·lega Antoni Mestre, que n'és l'autèntic descobridor, m'indicà, però, que el manuscrit fou estudiat com a tesina de llicenciatura i publicat. *Vid.* García (1976). És important remarcar que hi ha una correspondència total entre el c. 478 (II, 910, 23-30) i el ff. I v., 3 v, 4 del *Manual*. Mentre que 910, 31-38 corresponen a l'oració «Profisciscere» (ff 7v), i 911, 1-12 a l'oració «Deus misericors» (M, ff. 7v-8). El text al qual fa referència Coromines correspon a la pàgina 911, 13-38 del TB i als ff. 8 v-9: «Liberà Domine» del M., amb lleugers canvis si es compara amb els textos del *Breviari*. La p. 911, 29-38, del TB tradueix els ff. 9-9v.: «Comendamus tibi» del M. i BR. Finalment, 912, 1-9 correspon al f. 9v.: «Delicta juventutis», del M. i «Tibi, Domine, commendamus» del BR. Aquestes oracions sembla que s'adeqüen perfectament al moment i a l'emoció que hom tracta de descriure a la novel·la, la qual, a més d'oferir models de cartes, o de lletres de batalla, conté un oracional força substancial i prova tenir un sentit transcendent que ja va detectar

Ja he insinuat a un altre lloc que el final de la novel·la no era gens imprevisible (Hauf, 1990). Ben al contrari, gosaria dir i dic que la mateixa llista de prediccions favorables ja enclou indicis negatius (vegeu les lletres indicades en cursiva, on s'insinua una condició que no s'acomplirà). Les prediccions positives són anul·lades d'altra banda per tot un seguit de signes i premonicions que s'avancen al desenllaç fatídic. Alguns dels préstecs més llargs que fa Martorell, com ara la carta de Petrarca que recita Abdal·là (c. 143), tenen la funció d'advertir, entre altres coses, que el vertader problema no és la fortuna adversa, sinó la pròspera. La roda fa pujar i baixar Tirant. Del punt més baix, la captivitat africana (c. 378), arribarà a aixecar-se fins al punt més àlgid: és coronat emperador. Es troba, doncs, en el moment de màxima vulnerabilitat (c. 353). I ell n'és ben conscient quan diu que cerca «tranquil·le repòs, dubtant-se de la fortuna, que algunes vegades no permet que hom pugui atényer la fi de les coses desijades» (c. 454, II, 872, 16. Cf. amb c. 17). De fet la fortuna el privarà d'atényer el que ell anomena «lo premi de mos treballs», que no és ara l'HONOR, sinó l'AMOR de Carmesina (c. 470).

Quan semblava, doncs que HONOR i AMOR eren finalment identificables entra en acció una altra força imprevisible i inexorable. Si la fortuna «tostemps és contrària als qui bé amen» (c. 120, 243, 253, 283), és «enemiga de virtut» (c. 281) i «tostemps és favorable als dolents e viciosos» (c. 319), el final del llibre no solament és lògic sinó també necessari. I gens pot estranyar-nos l'apoteosi d'Hipòlit i l'emperadriu, o sigui de l'amor viciosa. Això no solament és molt coherent amb el que hem dit en la primera part d'aquest assaig sobre el conflicte mèrit / passió, sinó que també s'adiu amb la tradició clàssica de la caiguda dels herois troians, ben representada en el text corellian, i també en el *De Casibus* boccaccià, on ja se subratlla també el valor d'una noblesa que pren fonament en el mèrit de la virtut i no en el llinatge i la sang. Tirant vindria a ser una més de les víctimes il·lustres de la *ridens ioculatrix hominum* (Boccaccio, V, 13, l), juntament amb tots els herois que el prefiguren i li serveixen de model: Aníbal, Alexandre, Cèsar i el mític Artur al qual Boccaccio dedica un capítol (VIII, 19). És més: des d'una perspectiva exemplar i cristiana el final no pot ser més adient i d'acord amb la teoria difosa als c. 374-379 sobre la vera felicitat que no es troba en els béns de la fortuna sinó en la fruïció divina (c. 374), teoria que tornem a trobar resumida al c. 466: «natura humana no fon creada per Déu per haver beatitud ni glòria en aquest món, mas per fruir la glòria de Paradís». Si hem de creure el que Martorell deixà escrit al c. 467, els gloriosos actes de Tirant no van rebre el premi merescut:

Perquè sia EXEMPLE MANIFEST als sdevenidors, que no CONFIEN EN LA FORTUNA per haver grans delits e prosperitats e per aconseguir aquells perdre lo cors e l'ànima, los quals per folla e desordenada ambició caminen [...] d'on

---

Lida de Malkiel (1983/2), p. 268, parlant de la fama: «Muy sorprendente es que, siendo la novela mundana y libertina si las hay, el temperamento ascético prevalece cada vez que se toca el tema de la fama. La condena de la gloria en las páginas que deploran la muerte de los protagonistas (c. 466-467) es explicable [...], pero la verdad es que en el *Tirant* ese ascetismo es visible mucho antes». Si s'accepta, doncs, una autoria única i la unitat de l'obra, no caldrà també acceptar el sentit ascètic que dona a TOTA LA NOVEL·LA el seu peculiar desenllaç?

se porà seguir que los VANS POMPOSOS HÒMENS, qui DE CONTINU LUR STIMADA FAMA MOLT CERQUEN, DESPENDRAN EN VA LO INÚTIL TEMPS DE LUR MISERABLE VIDA (c. 467, II, 892, 6-14)<sup>8</sup>.

¿Era Tirant un prototipus d'home ambiciós i pompós motivat per la fama d'aquest món? Malgrat els aspectes positius de la croada i d'altres, que el volen redimir, la característica essencial del seu caràcter és, crec, l'ambició i l'orgull, implícits com hem vist en el concepte mateix de la fama, quinta essència de l'esperit de la cavalleria. De ser així, el *Tirant*, suposat manual de cavallers, seria més aviat una crítica, més o menys camuflada de la cavalleria, i també en aquest aspecte recolliria, un cop més, conceptes típicament corellians. Recordem que Corella, en el seu *Triunfo de les dones* (f. 43 v; c. 76-77), divulga la mateixa doctrina continguda en els c. 466-467 del *Tirant*, i qualifica d'insensata la vanitat i follia dels pomposos actes dels cavallers, els quals cercant la glòria fàtua de la fama perden la verdadera fama de la glòria celestial.<sup>9</sup>

8. Tinc anotades, amb ajuda de les concordances, totes les citacions sobre el tema de la Fortuna que apareixen en el *Tirant*. Té especial interès l'episodi del capítol 301 on es vincula el llinatge «Blanch» del protagonista amb la lluna, blanca i bella, que hom relacionava amb la sempre mutable Fortuna. *O Fortuna / velut Luna / statu variabilis, / semper crecis / aut decrescis*; etc., cantaven els escolars medievals. I un dels models de monarca que es troba al dessota la roda fortunal en aquesta cançó dels goliards és precisament l'Hècuba ovidiana: *rex sedet in vertice / Caveat ruina! / nam sub axe legimus / Hecubam reginam* (*Carmina Burana*, 1978, VI, p. 70, i v, 3, p. 68). Tirant cau a terra amb els braços estesos, de cara a la lluna, i els moros interpreten aquesta caiguda com un mal averany i comenten que «poca serà la sua vida», però ell tracta de donar una versió positiva de l'auguri, afirmant que conquerirà «tota la Barberia». Ambdues coses resultaran certes: la conquesta i la mort prematura. Un indicatiu negatiu que s'avança considerablement al final de la novel·la el trobem al c. 119 (I, 235, 26-32), on l'aparició de Carmesina provoca aquest inesperat comentari de l'autor: «Bé mostrava lo seu agraciat gest, ab la bellea infinida, que era mereixedora de senyorejar del món totes les altres dames SI LA FORTUNA LI AGUÉS VOLGUT AJUDAR».

9. La fortuna en el *De Casibus* boccaccià (*loc. cit.*), esborra també la glòria fugissera d'Artur i de la cavalleria, simbolitzada per la seva Taula Rodona. La lliçió és també moralitzant: *Tabula Rotunda tot probis splendida viris cesis omnibus deserta fractaque et in vulgii fabulam versa est. Gloria ingens regis et claritas desolatione in ignominiam et obscuritatem deleta est adeo ut possint, si velint, mortales advertere NIL IN ORBE PRETER HUMILIA POSSE CONSISTERE*. Això és consistent amb un fragment del *Triunfo de les dones* de Roís de Corella (ff. 43-43 v), sobre el qual ja fa temps que Germà Colon (1965), p. 448, va cridar l'atenció, i que sembla ara necessari reconsiderar en el context de tot el que he exposat i de totes les altres influències corellianes indicades fins ara. Notem que en aquest important fragment, que toca, com hem vist, el tema més important del *Tirant*, la quinta essència de la vanitat i follia d'aquest món ve representada no solament per la cavalleria, sinó MOLT ESPECÍFICAMENT pel fastuós cerimonial de la «DESORDENADA REGLA DE LA GARROTERA», a la qual hom contraposa la doctrina o regla evangèlica. Els ACTES destinats a merèixer la GLÒRIA I FAMA mundanes s'oposen als ACTES d'autèntica virtut religiosa, que són els únics que interessen perquè obren la porta de la verdadera GLÒRIA per la qual cal lluitar: «als hòmens, per la follia de ses leys, és impossible que tart ho nunqua GLORIOSA FAMA (és a dir, el cel) alcanssen, sinó de ACTES que al servir de Déu e a tota virtut contrasten, com de sangonoses batalles, les quals si contra justícia vencen, més animosos s'estimen. O insensat[s], per què un poch espay del temps de vostra vida no penssau en la crueldat e follia de vostres pomposes ACTES, e veureu que no solament al nostre cap e mestre Jesús són no conformes, mas encara natural rahó los condampna? Considerau los inichs castells ho sepoltures d'Espanya [...]. D'on prenen fonament les cerimònies superbes de vostres batalles de ultrança nomenades, en les quals com a insensats baratau la vida per mort, parahís per infern, ab estils plens de popular pompa, e a l'orde dels sants Apòstols comparau la desordenada regla de la Garrotera, oferint-vos, no solament a rahó tota contraris, mas de ésser tenguts impossibles! [...]. O follia, passant totes les altres, que no solament vos fa



Pura casualitat? Mera coincidència? Després dels nombrosos fragments estudiats ací, on les coincidències no semblen gens casuals, ens caldrà, potser, acceptar que hi ha, malgrat tot, una evident unitat temàtica en el llibre, a la qual en certa manera la xarxa de trossos copiats, breus i més llargueruts, serveixen de suport. I en el cas, a demostrar, que Galba fóra l'autor d'aquests manlleus, no crec que es pugui dir que sigui un «arreglador indiscret», sinó força hàbil i intel·ligent que treballa d'una manera tan consistent com sistemàtica.

## ÍNDIX DE LLOCS CITATS

Cito l'obra de Joan Roís de Corella a partir del Ms. 728 de la Biblioteca Universitària de València, però indicant també la pàgina de l'ed. de Jordi CARBONELL, *Obres Completes*, I, València, 1973.

Pel que fa a Joanot Martorell, *Tirant lo Blanch*, faig servir l'edició d'Albert HAUF i Vicent ESCARTÍ, València, 1990, 2 vols. (Amb referència al capítol, volum, pàgina i línies).

1. LFAP = *Letra fengida que Achil·les escriu a Policena*  
f. 91v. = TB c. 369, II, 752, 14-38-753, 1-6
2. RTU = *Rahonament de Thelamo e de Ulixes*  
f. Iv = TB c. 188, I, 436, 14; c. 337, II, 703, 26-31  
f. 2 = TB 218, I, 480, 9  
f. 2v = TB c. 337, II, 703, 26-31; c. 218, 1-4  
f. 3 = TB c. 211, I, 469, 6-10
3. PDRE = *Plant dolorós de la reyna Ècuba*  
f. 5v. = TB c. 22, I, 35, 26-34; c. 360, II, 744, 31-36  
ff. 6,-6v, 7 = TB c. 291, II, 615, 22-31  
f. 7v. = TB c. 473, II, 900, 14
4. LB = *Lamentació de Biblis*  
f. 61v. = TB c. 247, II, 540
5. *Parlament o Col·lació*
  - a) LT = *Lamentació de Tisbe*  
ff. 59v. = TB c. 210, I, 468, 1-12; c. 260, II, 556, 36-557, 4-5, 9-10
  - b) CF = *Céfalo e Proca*

---

obrar ACTES QUE DE ENTENIMENT TENEN TANTA FRETURA, mas encara entre vosaltres, fallits de seny, NO VOLEU ATÈNYER GLORIOSA FAMA!».

Resulta impossible no demanar-se a hores d'ara si aquest text corellianà no ens brinda la clau d'una possible nova lectura desenganyada i ANTICAVALLERESCA (!!!) del *Tirant*, i també una explicació de la curiosa insistència de Martorell a presentar-nos el seu heroi com a prototipus i un dels primers cavallers del famós orde de la Garrotera, així com de la minuciosa descripció que fa en el seu llibre d'aquelles «cerimònies superbes» que en el fons, segons Corella, només serviren per a «baratar paradís per infern». Això ve reforçat per altres indicis insinuats a Hauf (1990), i s'avindria bé amb la tònica vital, sembla que més aviat negativa, dels darrers anys de la vida de Martorell.

- f. 76 = TB c. 478, II, 846, 14
6. HMJ = *Història de Jason e Medea*  
 ff. 64v.-65 = TB c. 9, I, 17, 30-38; c. 20, I, 33, 6-15; 30-31.  
 f. 71 = TB c. 129, II, 260, 21-26  
 ff. 73v.-74 = TB c. 369, II, 752, 11-14

### POST SCRIPTUM

A l'hora de corregir proves em plau de constatar que posteriorment a la lectura pública d'aquesta ponència han aparegut tres articles que, d'una forma o altra, confirmen i corroboren amb nova informació la influència de Roís de Corella sobre Martorell. En aquest sentit el més suggestiu és el de Carles Garriga, *Caldesa i Carmesina: Roís de Corella plagiat en el Tirant lo Blanc*, «ELLiC», XXIII = *Miscel·lània Jordi Carbonell*, II, Abadia de Montserrat, 1991, pp. 17-27, que prova que la sospita formulada com a mera hipòtesi, a la n. 6, del present treball té en realitat un fonament molt sòlid i comprovable. Com bé demostra Garriga, al qual remeto per als detalls puntuals, Martorell va copiar no solament l'esperit, sinó també fragments de la *Tragèdia de Caldese*, i l'importantíssim capítol 295 del *Tirant* «està construït segons la retòrica corelliana». La conclusió de Garriga és si més no, la que, potser més socràticament, vaig tractar de comunicar al llarg de la meua ponència, és a dir: que els plagis detectats estan perfectament integrats en l'estructura i la ideologia del llibre i s'articulen de tal forma en la progressió narrativa del text que no poden ser afegitons posteriors: «El plagi forma part del projecte original de l'obra i no és producte d'intervenció posterior» (p. 26). Els plagis detectats per Garriga, i que caldrà afegir a la llista, se situen entre els c. 269-305 del TB.

- TB c. 268 = *Tragèdia de Caldese* (C, 66)  
 c. 295 = Id. (C, 66-67, 68, 70)  
 c. 295 = *Lamentació de Mirra* (C, 116-119)  
 c. 195 = HLH (C, 174)  
 c. 269 = HLH (C, 175)  
 c. 291 = HLH (C, 174)  
 c. 444 = *Letra consolatòria* (C, 94).

D'altra banda i en el mateix volum hi trobem l'article de Carles Miralles, *Raons de Mirra en boca de Carmesina (Encara un altre plagi de Roís de Corella en el «Tirant lo Blanc»)*, *ibid.*, pp. 6-16. Miralles diu: «De fet, Martorell devia saber de memòria pràcticament tot el Corella que ha integrat a la seva novel·la» (p. 13), i prova com Martorell posà en boca de Carmesina paraules de la Mirra corelliana.

- TB c. 209, 216 i 234 = *Lamentació de Mirra* (C, 115)

Finalment, Jaume Josep Chiner Gimeno, *Batalla a ultrança per Joanot Martorell*, «A sol post. Estudis de llengua i literatura», II (1991), pp. 83-127 (102-103), assenyala alguns contactes més, dos dels quals, que jo sàpiga, desconeeguts:

TB c. 473 = HLH (C, 177-178)

c. 428 = *Debat epistolar entre mossèn Corella i el príncep de Viana*, 83.

c. 473 = *Plant dolorós...* (C, 113)

c. 209 = *Lamentación de Mirra, Narciso e Tisbe* (C, 115-116)

## BIBLIOGRAFIA

- ARIES, Ph. (1976): *Western Attitudes to Death: From the Middle Ages to the present*, Baltimore.
- BADIA, Lola (1991): «El plany dolorós de la reina Hècuba» de Joan Rois de Corella. Restauracions i contextos, dins Antoni Ferrando i Albert G. Hauf, *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura*, III, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 195-223.
- (1993): «El Tirant en la tardor medieval catalana», dins *Symposium Tirant lo Blanch*, Barcelona, pp. 35-99.
- BARBER, Richard, & BARKER Juliet (1989): *Tournaments, Jousts, Chivalry and Pageants in the Middle Ages*, Woodbridge.
- BERNAT, Sant: *De laude novae militiae. Ad milites Templi*, PL 182.
- BOCCACCIO, Giovanni (1976): *Il Filoloco, De Casibus* en la ed. de Vittore Branca, Milà.
- Breviarium Romanum, Ex decreto SS. Concilii Tridentini Restitutum*, 4 vls., Ratisbona, 1936, i, pp. 197-202.
- CARBONELL, Jordi (1973): Edició de Joan Rois de Corella, *Obres completes*, I, València, [Reed. 1983].
- Carmina Burana: Cantos de Goliardo* (1978), ed. de Carlos Yarza (= Francisco Rico), Barcelona-Caracas-México.
- CÁTEDRA, Pedro (1989): *Amor y pedagogia en la edad media (Estudios de doctrina amorosa y práctica literaria)*, Salamanca.
- CHARTIER, R., R. (1976): *Les Arts de mourir, 1450-1600*, «Annales E. C.», XXXI, pp. 51-75.
- COLÓN, Germán (1965): *Premier échos de l'Ordre de la Jarretière*, «Zeitschrift für Romanische Philologie», LXXXI, 5/6, pp. 441-453.
- COROMINES, Joan (1983/3): «Sobre l'estil i manera de Martí J. de Galba i els de Joanot Martorell», dins *Lleures i converses d'un filòleg*, Barcelona, pp. 363-378.
- DI GIROLAMO, Costanzo, i Siviero, D. (1991): «L'amore nel Tirant lo Blanc, Belfagor», XLVI, pp. 275-295.
- EIXIMENIS, Francesc (1987): *Dotzè llibre del crestià*, ed. Curt Wittlin *et alii*, II, 2, Girona.

- ESPADALER, Anton (1993): «Paraula de Joanot Martorell; sobre els principis estètics de *Tirant lo Blanch*», dins *Symposium Tirant lo Blanch*, Barcelona, pp. 261-272.
- ESTEVE, Joan (1988): *Liber Elegantiarum*, Venècia, Pagninus de Paganinis, 1489. Ed. de Germà Colón, Castelló de la Plana.
- FERRANDO, Antoni (1989): *Entorn de la llengua del Tirant lo Blanch*, «Saó», pp. 24-26.
- FRAKES, J. C. (1988): *The Fate of Fortune in the Middle Ages. The Boethian tradition*, Leiden.
- GARCÍA, Santiago (1976): *Un manuscrito inédito valenciano del siglo XV*, titulado «*Art de ben morir*», «Anales Valentino», IV, pp. 371-414.
- HAUF, Albert G. (1990): *Artur a Constantinoble. Entorn a un curiós episodi del Tirant lo Blanch*, «L'Aiguadolç», XII-XIII, pp. 12-31.
- (1993): *Tirant lo Blanch. Tres cartes d'amor*, dins *Symposium Tirant lo Blanch*, Barcelona, pp. 379-409.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa (1983/2): *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, Mèxico-Madrid-Buenos Aires.
- MASUCCIO SALERNITANO (1990): *Il Novellino*, ed. de Salvatore NIGRO, Milà.
- MARTORELL, Joanot (1990): *Tirant lo Blanch*, ed. Albert Hauf i Vicent Escartí, 2 vols., València.
- (1990): *Tirante el Blanco*, ed. Martí de Riquer, Barcelona.
- MIRALLES, Carles (1986): «“Mas no les obres”. Remarques sobre la narració i la concepció de l'amor en el Tirant lo Blanch», dins *Estudis de llengua i literatura catalanes oferts a R. Aramon i Serra*, II, Barcelona, 1980. Ara publicat juntament amb «Raons de Mirra en boca d'Esperança (sobre un altre plagi de Roís de Corella en el «Tirant lo Blanc»», dins el volum *Eulàlia, estudis i notes de literatura catalana*, Barcelona, 1986, p. 21-60.
- MOLL, Francesc de Borja (1960): El «*Liber Elegantiarum*», Barcelona.
- (1993), *Rudiments de versificació en el Tirant lo Blanch*, «Bolletí del Diccionari de la llengua catalana», XVI, 1993, pp. 179-182.
- PARKER, Alexander (1986): *La filosofía del amor en la literatura española (1480-1680)*, Madrid.
- PETRARCA, Francesco (1955): *Secretum*, ed. Enrico Carrara, Milano-Napoli.
- QAGLIO, E. A. (1967): *Scienza e mito nel Boccaccio*, Padua.
- RAFEL, Joaquim & Brossa, Maria, et alii: *Concordances del Tirant lo Blanch*, Universitat de Barcelona.
- RENEDO, Xavier (1989): *De libidinosa amor los efectos*, «L'Avenç», 123, Barcelona, pp. 1989-18-23.
- RICO, Francisco (1985): «*Por aver mantenencia*». *El aristotelismo heterodoxo en el “Libro de Buen Amor”*, «El Crotalón. Anuario de Filología Española», II, (1985), 169-198.
- (1982): *Primera Cuarentena*, Barcelona.

- RIQUER, Martí de (1949): *Nuevas contribuciones a las fuentes del Tirant lo Blanch, dins Conferencias desarrolladas con motivo del IV centenario del nacimiento de Miguel de Cervantes (1547-1947)*, Barcelona.
- (1990): *Aproximació al Tirant lo Blanc*, Barcelona.
- RIUTORT, Pere (1975): *Llibre del poble de Déu*, València.
- SCAGLIONE, A. (1963): *Nature and Love in the late Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles.
- SCHNELL, R. (1985): *Causa Amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Berna-Stuttgart.
- WITTLIN, Curt (1989): «La influència lingüística de la traducció catalana de les Històries Troianes sobre el Tirant lo Blanch», dins *Segons Congrés Internacional de la llengua catalana*, 1986, VIII, València, 1989, pp. 6751-6757.
- (1990): «Pistes per a descobrir canvis introduïts per Martí Joan de Galba en el Tirant lo Blanc de Joanot Martorell», «Afers. Fulls de recerca i pensament», V, 1990, pp. 313-327.
- (1992), «Lectures de Tirant lo Blanc», dins *Symposium Tirant lo Blanch* (Barcelona, 1990).



## UNA FALLA PER A TIRANT O L'EXORCISME DE LES MITOLOGIES

¿Coneixeu la història d'aquell encarcerat professor de la Sorbona, tan amant de Corneille com dels bons tiberis i de la sacrosanta ortodòxia culinària, al qual uns valencians sentimentals i enyoradissos tractaven d'explicar en dejú i en francès de la Ribera, és a dir en va, tota la teoria de la paella?

«—*on hi fique* pollastre, porc, conill [...], *après* en la costa fruites de la *mere*, musclos, *les crevettes*». El savi tractava de conservar la millor compostura acadèmica, però a mesura que els dos patriotes anaven declinant a l'uníson i en veu ben alta —com pertoca, sempre que es tracten qüestions transcendentals— la inacabable barrija-barreja, notava com se li anaven entelant les ulleres. A la fi, l'home no pogué més i va esclatar com un volcà: «Pollastre i porc, conill i marisc? Impossible! *Mais voilà, ça serais l'anarchie!*» (això seria l'anarquia!).

De l'anècdota en podem deduir, per anar tirant, un grapat de coses. D'una banda, és evident que aquells xicots no tenien la més mínima experiència pedagògica perquè les paelles encertades no s'expliquen ni en llengües arcangèliques (i molt menys en francès o alemany xampurrejat!), es degusten en amable companyia. D'altra banda, els erudits, per molt experts que siguin en una matèria, si no tenen imaginació i sentit de l'humor poden no veure el «quid» de la qüestió i pixar vergonyosament fora del test, amb les ulleres i el cervell entelats per les ortodòxies reaccionàries inherents a qualsevol excés de coneixement, perquè és evident que hi ha formes molt saboroses i creatives d'anarquia.

La clau rau, doncs, com sempre, en la imaginació, mare o parenta molt acostada de l'humor, concepte que si no vaig massa enganyat, hem de relacionar amb saber riure, malgrat tot, de les pròpies misèries i debilitats, convertint-les en esca i combustible d'una redemptora celebració. Els valencians —gent festiva si n'hi ha, com bé ho proven les cròniques i documents— no solament han sabut mantindre vells ritus de l'antigor, sinó que n'han creat de nous, canalitzant una considerable part de les energies col·lectives en una catarsi indescriptible, anomenada falles.

He escrit indescriptible i en efecte, tractar d'aclarir a un estranger el què i el perquè de les falles pot resultar tan complicat com iniciar-lo amb meres paraules en els misteris recòndits de la paella.

Parlant sempre com un foraster només capaç de gratar la superfície de les coses, que va sobreviure per sort l'impacte material de la primera «mascletà» i també com un amant de la pau i de la tranquil·litat, puc entendre, si fa no fa, l'opinió d'aquell visitant alemany, veterà de la campanya de Rússia, que cada matí de la festa, en començar la traca, botava entabanat del llit on acabava de colgar-se, i s'estirava marcialment d'un salt damunt la catifa amb el cap protegit amb les mans contra la pluja de metralla imaginària. Segons ell, les falles són el més acostat a Stalingrad que hom pot aconseguir



artificialment en temps de pau! A ell, i als qui com ell pateixen de records massa detonants, o de debilitat cardíaca és just de recomanar-los una prudent retirada tàctica a les serres de Conca o a les marines del litoral.

La fúria dels espetecs i la sentor aspra i combativa de la pólvora no és tampoc allò que més sedueix els anglosaxons, bocabadats, en canvi, davant l'espectacle de les desfilades, on la bellesa de les flors i dels vestits rivalitza amb la de les dones, i seduïts nit rere nit per les filigranes de llum i color dels focs d'artifici. La majoria de visitants, siguen d'on siguen, compartix la curiositat davant les figures dels ninots, simpàtics, desvergonyits, impúdics o estrafolaris, i compartix quasi sempre la inevitabilitat d'un sacrifici expiatori, el caràcter efímer i puntual del qual la seua mentalitat pragmàtica d'honrats pagadors de taxes, o *tax payers*, no acaba ben bé de comprendre. Fruïxen, això sí, tots plegats, de la generositat atàvica dels indígenes, i dels irracionals misteris del ritu faller.

I és que les falles són una forma d'art popular que, com a tal, té un llenguatge específic, uns gèneres, temes, fórmules, motius i personatges ja fixats per una tradició que respon també a expectatives ben determinades. En això tenen punts de contacte amb la creació artística en general, i amb la literària en particular. Hi ha, en primer lloc, un artista que posa en marxa l'artifici i manipula, d'acord amb les convencions vigents, unes idees i uns determinats materials manllevats de la realitat que l'envolta. Tracten també d'expressar un missatge que, com en el procés de lectura, té un destinatari concret: el públic. Pertoca al públic de gaudir, o no, de la bellesa estètica de artefacte, d'estudiar-ne els detalls i d'aplaudir o criticar l'enginy de l'autor, de captar tot seguit les facècies o provocacions més barroeres i vulgars, lligant caps i recollint amb l'ajuda de cartells no sempre fàcils de desxifrar els indicis dispersos. És, en definitiva l'espectador qui troba allò que cerca i cerca allò que vol trobar; el qui, segons les seues manies o predileccions, aprén o rebutja la lliçó, xiula, o riu. Talment com en el teatre, o en la novel·la o el cinema, si salvem, és clar, les degudes distàncies i el fet, tanmateix massa evident, que l'obra de teatre pot ser objecte de nombroses representacions i els actors no són, ara per ara, víctimes d'una cremadissa sistemàtica. Sortosament les novel·les i els films permeten també més d'una degustació. En aquest aspecte les falles no admeten ni un miserable «bis» final: no tenen retop una vegada que cau de forma definitiva el teló impressionant de les flames.

La falla, com he insinuat, pot convertir-se, doncs, en una efímera i molt peculiar metàfora de la creació literària.

Enguany, la falla de l'Ajuntament de València vol commemorar, lúdicament, el cinc-cents aniversari del *Tirant*, una novel·la traduïda a les llengües més importants, que representa la culminació de la cultura valenciana medieval. El *Tirant*, com és lògic, el podem llegir de moltes maneres. Seriosament i reverencialment, capell en mà, com si fos una relíquia venerada: pura matèria de tesis doctorals. De fet, el to greu i reflexiu predomina en la intenció i en les pàgines del llibre, quan aquest vol passar per un tractat o lliçó doctrinal centrada en l'exemple d'un personatge modèlic, síntesi idealitzada de tota una teoria de la cavalleria. Però a mesura que Martorell va omplint planes i més planes de prosa sucosa i atapeïda, brolla aviat i s'escampa arreu de l'obra la flamerada

festiva d'un humor desmitificador, que socarra i fins i tor carbonitza aquella doctrina, creant així un remarcable equilibri de forces. ¿Quina és al final la impressió predominant? ¿Quins són els episodis que perviuen, gravats amb foc, en la memòria del lector? ¿El color, el joc, l'alegre fiblada d'unes escenes plenes de picardia? ¿Potser també de fugisseres segones intencions que escapen ara la nostra comprensió? ¿O la lúgubre cendra funerària de la lliçó moral del canvi de fortuna i de la mort sobtada d'un heroi aparentment invencible?

¿No exorcitzava també Joanot Martorell, incinerant-les en la bellíssima flama de la seua immortal creació, les fòbies personals contra el seu poderós enemic el comanador de Muntalbà, sacrificant-lo com un ninot en les figures tragicòmiques del gegantàs Tornas de Muntalbà i del seu germà Kirieleison? El baixà de Felip, cercant l'agulla per cosir-se les calces; el «fava» i banyut emperador de Constantinoble que, incapaç d'arregussar les falces de Plaerdemavida, va caçant frustradament, espasa en mà, rates imaginàries pels corredors del seu palau; l'avar rei de Sicília, bastard d'un forner, ¿què són, sinó ninots de falla, burla festiva d'un poder hereditari posat en mans d'una colla d'incompetents?

De fet, llegint les pàgines inoblidables del *Tirant*, la galeria de ninots individuals és tan divertida com innombrables són les escenes que venen, totes alhora, a la memòria de qualsevol lector atent.

Posat tanmateix a triar, els «meus ninots» preferits serien la figura plàstico-eròtica de la hipòcrita Viuda Reposada, que tot i el seu atractiu físic innegable pareixia «que fos diable», nua, amb calces vermelles i un capell al cap i també el grup polifònic de simpàtics gatets que Plaerdemavida va col·locar a la finestra d'Estefania i del Conestable, a fi d'amenitzar la nit de noces. És fàcil d'imaginar plàsticament un Tirant endiumenjat amb la camisa de Carmesina, caminant amb crosses, amb una cama enguixada i l'altra amb el peu convertit en apassionat reliquiari. També es presenta a la memòria la figura tràgica del pobre rei Artur, convertit en oracle de fira, consultant la seua mítica espasa Escalibor sobre xafarderies de la política local.

¿Hi ha res més teatral i plàstic que les exploracions tàctils del fals hortolà Lauseta en la intimitat joguina d'un jardí contemplat a través d'un artificios joc d'espills? ¿O més divertit que un Tirant ficat dins d'una caixa fent de *voyeur* durant el bany de Carmesina, o servint pacientment de coixí a la seua enamorada i a l'emperadriu? ¿O més instructiu que la paràbola del cínic Hipòlit espletant fins a l'avorriment, amb calculat interès, la vinya de la vella emperadriu? ¿I què direm de les diverses bestiasses que pul·lulen pel text, com l'alà del príncep de Gal·les, o els imposants lleons missatgers dels reis de Frísia i Apol·lònia, més domesticats i eficients que no els de les Corts espanyoles?

¿Voleu personatges exòtics, moros amb tovalloles al cap, princeses tàrtares, reines africanes? Hi ha per triar. El llibre supera de molt el contingent actiu que puguen recollir totes les comparses de moros i cristians del país, i ja és molt dir. Jo em quedaria amb el rei Jamjam, o Escariano. Trobe suggestiva la infantil onomatopeia del nom de l'etíop. Però n'hi ha d'altres, com Cale ben Cale de la Gran Canària, que també es prestarien a fer petar la broma.

Els afectats als jocs de paraules i dobles sentits, hi farien igualment una excel·lent recopilació i augmentarien així la seua cultureta literària. Podríem començar pel simbolisme més clàssic i tradicional, que transforma les elevades torres del castell faller en representació al·legòrica de la dama estimada, objecte d'un setge ple d'ardiment on els cavallers utilitzen com millor poden i saben la seua artilleria i armes ofensives per entrar en lliça en el camp clos de la batalla delitosa.

¿Preferiu un toc més líric i sentimental? ¿Quin millor que el de la bella visió de les dues pomes del paradís, síntesi de tota la poesia cortesana? O, si voleu, ¿el de la galant i discretíssima invenció de l'heliògraf que fa Tirant quan declara el seu secret mal de «Mar» mitjançant un espill? ¿Què hi ha més vistós, o que entre més pels ulls, que els vestits plens de divises al·legòriques, pura festa i endevinalla, que permetria d'imaginar noves fantasies heràldiques pels pròcers del nostre temps? ¿I què direm dels maravellosos artificis que descriu Martorell, evocant i reconstruint de memòria les «roques» i altres invencions teatrals característiques de les representacions, festes populars i cortesanes, i dels entremesos medievals, nobles precedents de l'espectacle lúdic de les falles?

Si escorcollem bé en el meravellós i riquíssim món del *Tirant* hi trobarem fins i tot falles escenificables, gairebé fetes per encàrrec, que exigixen naturalment el complement òptic del foc i del fum. Pense, per citar-ne algunes, en l'admirable i ben descrit estratagema d'aquell mariner de nom inoblidable i divertit, Cataquefaràs, el qual amb una barca incendiària carregada de fusta pegà foc a la nau capitana dels enemics comercials i polítics del moment, els genovesos; o la monumental cremà del pont per on passaven les altres bèsties negres de l'època, els turcs, ara fàcilment substituïbles per altre més modern, però no menys perillós, afaram?

Posats a esmentar el *Quijote*, ara que hom prepara diverses edicions noves del *Tirant*, citarem l'equívoca sentència cervantina que ha fet vessar tants de litres de tinta erudita: «merecía el que lo compuso, pues no hizo tantas necedades de industria, que le echaran a galeras por todos los dias de su vida». I encara recordaria, amb molt més motiu, el famós escrutini i memorable falla que, a títol personal, organitzaren el capellà i el barber per a curar definitivament el pobre Alonso Quijano de les seues fantasies literàries. És en aquell famós episodi on Cervantes va proclamar que l'obra del seu predecessor valencià era el «mejor libro del mundo», declarant-la també «tesoro de contento y mina de pasatiempos». Fou aquell gloriós veredicte que va redimir la novel·la de Martorell de la sistemàtica cremà. Vet ací un precedent il·lustre d'aplicació pràctica de les falles a la crítica literària.

La tècnica cervantina és ben recomanable si sabem distingir, com pertoca, entre l'esperit lúdic i la intransigència inquisitorial dels autos de fe. Hom podria, per exemple, posar en entredit i afegir a la solemne pira bona part de l'exegesi parasitària que ha produït el *Tirant*. Des de la interpretació de novel·la sermonari, que ens recorda peremptòriament la necessitat de «tirar siempre al blanco de la gloria», a les especulacions dels puritans que es confessaven després de llegir amb delit cada tirallonga del llibre. Són els poques soltes que acusen Carmesina de *demi-vierge*, i condemnen sumà-

riament Plaerdemavida com alcavota provada, oblidant les subtileses del codi cortesà, i mancats per regla general d'un elemental sentit de l'humor.

Hi afegiria també, per equilibrar la flama, les pàgines tendenciosíssimes i proterves dels qui critiquen el pobre Tirant, precisament perquè no tirava gens dret al blanc, tal com ells insinuen que practiquen. ¡Hi llançaria amb molta més raó, les damnoses elucubracions freudianes d'esperits massa inquisitius i agosarats que ens volen vendre —fins ací podríem arribar! la imatge d'un Joanot Martorell homosexual, que va cercant, com els protagonistes del memorable tema IV de la falla, un espai adient, o «locus amoenus». on practicar les seues naturals inclinacions! Hi gitaria, en conclusió, l'esca final d'aquestes meues pàgines escadusseres, tan efímeres com el fogueró que celebren.

No mancaran saberuts que en contemplar la varietat temàtica d'aquest monument popular de cartó pedra, on s'exorcitzen, sagaçment i eficaçment, les mitologies pàtries combinant Tirant i Carmesina amb el Tenorio i Doña Inés, s'exclamaran escandalitzats —com el bon professor de la Sorbona, ignorant de la refinada subtileza de la paella—, que es tracta, tot plegat de pura anarquia o de surrealisme revolucionari. L'honorable mossén Joanot Martorell, dotat, com a bon valencià, d'un evident sentit de l'humor, mai no els donaria la raó. Estic segur que el gran escriptor, en lloc de girar l'esquena a l'espectacle de la pròpia falla, el contemplaria, tal com farem molts i crec que reclama l'ocasió, amb una amable i jocosa riallada.



## SEDUCCIÓ (LÀQUESIS), *VERSUS* ELECCIÓ I *GRÀCIA PREVENINT* (GÜELFA)

EL DILEMA DE CURIAL (MT, 6, 22-24)

Un dels temes centrals del Curial és el paper dels ulls, tema que l'autor de la novel·la subratlla mitjançant un hàbil joc de motius associables amb els de la poesia tradicional i la novel·la sentimental, i amb el concepte moral de la *seducció* procedent dels tractats teològics medievals on es descriu un prototipus de dona vana i orgullosa del tot oposat al model de bellesa artificial preconitzat per la tradició clàssica, ben representada per la descripció d'Helena en les *Històries troianes* de Guido de Columnpis. Curial, vassall i protegit de la Güelfa, cau en el parany dels ulls de Làquesis, donzella d'extraordinària i *artifiosa bellesa* i de nom semànticament relacionat amb el fat i la mort i també, amb el llaç i el pou de la perdició moral. Com el fill pròdig de la coneguda paràbola evangèlica, ell també viu una etapa de relaxació moral dels sentits, que li fa perdre la raó, seguida d'una necessària catarsi espiritual, i acaba acollint-se finalment a la *gràcia prevenint* d'un amor que l'havia elegit des del principi i que acaba redimint-lo. La novel·la tindria així com a possible rerefons conceptual o correlat objectiu la mateixa èpica de l'*homo viator* cristià que «no pot servir dos senyors» (Mt., 6, 22-24) i es debat entre la gràcia divina i la temptació diabòlica. L'article tracta de mostrar la rellevància conceptual dels referents teològics detectats, a l'hora de llegir i potser d'interpretar la novel·la. Aquests referents, com ara el de l'elecció divina i el de *gratia praeveniens* o *gràcia prevenint*, explicat en l'article, tot i oferir un estimulant canyamàs conceptual i ajudar en més d'un cas específic a una millor lectura del text, no semblen tanmateix suficients per a proposar una lectura esotèrica o al·legòrica del llibre, però sí permeten dubtar del caràcter humanístic de l'obra, que implicaria una defensa de l'art com artífici, rebutjada per la perspectiva més aviat tradicional de la dona, coincident amb els predicadors medievals, que perfila l'autor. Una visió, clarament antitètica a la clàssica de Guiu de Columnpis.

### 1. «EL COR E ELS UELLS M'HAN EL CORS MIS EN PENA»

Si en el *Tirant el Blanc*, com sembla i he tractat de demostrar, hi ha un discurs recurrent en forma de sermó paròdic sobre el tema de les mans («Manus autem», o «Manus habent?») com a instrument d'agressivitat sexual i de superació del tòpic cortesà de

la discreció i de la vergonya (Hauf, 1997)<sup>1</sup>, en l'altra gran novel·la cavalleresca en llengua catalana del segle xv, el *Curial* pareix que ja des del principi s'incideix més aviat en el paper preponderant de la mirada com a part essencial de la fenomenologia amorosa<sup>2</sup>. Un dels temes centrals de l'obra gira entorn de la tensió creada en el cor a causa del poc control dels ulls i del torbador impacte provocat per la visió de la bellesa femenina que cega espiritualment Curial convertint-lo primer en un home indecís de cor escindit i més tard en frustrat «ami sans amie», fins que després d'una penosa catarsi recupera el coneixement de si mateix i, amb ell, el favor de la Fortuna i el perdó de Güelfa.

Tractaré de resumir alguns dels aspectes més rellevants d'aquest tema, centrant-me, en primer lloc, prèvia introducció dels elements essencials per a la comprensió del meu discurs, en un dels actants que més crida l'atenció tant per l'evocadora polisèmia del seu nom, Làquesis, com pel paper nuclear que exerceix: el d'una personificació més o menys al·legòrica de la seducció, i el de servir d'antítesi o element de contrast catalitzador de tensió, enfront de Güelfa, la dama que atorga el seu favor i crea del no-res al cavaller Curial i el «fa home».

L'amor és una experiència universal que l'home ha reinventat o fingit poèticament d'acord amb modes estètiques i literàries canviants i al mateix temps constants, com demostren els tràgics destins de Dido, Càmar i el jove Werther. Però no crec necessari insistir ací en els supòsits teòrics que condicionen aquestes modes estètiques i literàries. Basta recordar que, tal com ho prova el bell poema «El cor e els uells m'han el cors mis en pena», del valencià Gilabert de Próixita<sup>3</sup>, i gran part de la producció del genial Ausiàs March, també centrada en la «gran por» o timidesa de l'enamorat (Hauf, 1997 i 1998), els escriptors medievals catalans estan fermament ancorats en la tradició occitana de la *fin' amor* que sublima el desig eròtic intensificat i controlat per un sistema basat en la pura paradoxa. Precisament perquè la dama és considerada un paradigma de perfecció, resulta també *sans merci* i arriba a convertir-se en una entelèquia inabastable, meitat déu, meitat basilisc, de la qual depèn la vida i la mort de l'amant. L'amor, que és per definició esperança del bé, el guardó o fruïció de la bellesa física captada pels ulls i febrilment contemplada i destil·lada per les potències de l'ànima en l'anomenada estimativa (en el *Roman de la Rose*, el paper de «Dous Penser» no és un altre que la contemplació espiritual del que ha vist «Dous Regart»), serà definit com una passió, o malaltia.

De les distintes definicions aportades per Wack (1990) i altres, i en el famós *De Amore*<sup>4</sup>, només destacaré ací la coneguda prioritat que es dóna al sentit de la vista. Com és sabut, Andreas que, amb un to ascètic digne de l'*Eclesiastès* no deixa d'advertir-nos

1. El present treball, reelaborat en el marc del Projecte FFI2009-14206 (Subprograma Filo): «La cultura literaria medieval y moderna en la tradición manuscrita e impresa (IV)», de la DGDEI del MEC, tradueix i amplia substancialment el treball anterior de Hauf (2004).

2. Citem *Curial e Güelfa* [*Curial*] per l'edició de Ramon ARAMON I SERRA, citant la pàgina, *Curial*, 1930: 35-36 i 39-40, per ser encara la més difosa, però tenint també present la nova edició d'Antoni Ferrando.

3. Gilabert de PRÓIXITA [*Próixita*], *Poesies*, edició de Martí de RIQUER, *Próixita*, 1954: 6-47.

4. Que citem en l'edició d'Inés CREIXELL, *Andrés el Capellán. De amore (Tratado sobre el amor)*. [Andrés].



dels perills inherents a la visió de la bellesa: «Cave [...] ne inanis te decipiat mulierum forma» (c. 6), arriba fins al punt de negar als cecs la capacitat de patir aquesta malaltia de l'estimativa o cogitació immoderada, mòrbida font de vitalitat i de plaer i tema inescotable de matèria lírica novel·lable, que és l'amor («Caecitas impedit amorem, quia caecus videre non potest», c. 5. *Andrés*, 1990: 72; 66).

La novel·la sentimental —seria per exemple el cas de la *Cárcel d'amor* i de *Servo libre de amor*— assimila les paradoxes d'aquesta tensió lírica dels cançoners, donant forma i concreció a la casuística i al·legories que els poetes plantegen de manera més abstracta<sup>5</sup>. I precisament el *Curial* pot considerar-se una vasta *razó*, amplificada novel·lescament, d'un conegut poema de Rigaut de Berbezilh, «Atressi cum l'orifanz» (Carstens & Pillet, 1933: 421, 2, 381; Riquer, 1975 1: 287-290), que l'autor assimila junt amb el *Novellino* LXIV italià (*Novellini*, 1963: 153-158).

Tal com s'especifica en el pròleg i al final (*Curial*, 1930: 19-20 i *Curial*, 1933: 249, respectivament), la novel·la pretén ser la narració d'un cas amorós digne de memòria, per tal com constitueix una de les poques excepcions en què la pugna contra les inclemències de la mutable Fortuna té un final feliç, que ve a confirmar *per negationem* la tesi pessimista defensada per l'anònim autor, segons la qual la «dolçor-amarga» de l'amor porta sempre implícita la certesa del patiment o «certenitat de les penes», però mai la garantia «d'arribar al port [...] desitjat», o obtenció del guardó.

En tot cas voldria destacar que *Curial*, fent honor a un nom associat amb la *curialitas*, cortesia o gentilesa, i també amb una determinada formació intel·lectual, pareix en bona part predestinat, gràcies precisament a un tret fisionòmic: l'extraordinari resplendor de la seva mirada o «ulls molt resplandents que natura més no'n podia donar» (*Curial*, 1930: 22), que resultarà determinant de la seva sort amorosa, la qual ho serà al seu torn del seu destí i progressió com a cavaller i cortesà. Com recorda Eiximenis (1986-1987 2: 3; 1983: 269) en el capítol 812 del seu *Dotzè*, la primera regla de la ciència fisionòmica medieval assenyala que jutgem les persones pels ulls, missatgers del cor («el principal juy de l'hom està en l'ull, en quant aquell és ver missatger del cor»).

Els ulls de *Curial*, síntesi i expressió de la seva bellesa són la principal causa de la seva tria com a criat en la cort del marquès de Montferrato, que donarà després lloc al servei amorós i a l'*elecció* de la Güelfa, germana del marquès. Segons ens informa l'autor, aquesta jove viuda s'havia fixat uns objectius que a primera vista coincideixen amb els de qualsevol *novellino* italià de recerca del plaer, ja que «no podent resistir als

5. Un cas molt representatiu per extremat seria *Le livre du cuer d'amours esprits* de René d'Anjou, que cito per la pulcra versió castellana: *El libro del corazón de amor prendido [El libro]*. Renat, fill de Violant d'Aragó, fou un personatge del tot familiaritzat amb els rituals de la cavalleria, dels emblemes i de la literatura, patró d'artistes i poetes com Alain Chartier o Antoine de la Sale. El protagonista d'aquesta novel·la de cavalleria al·legòrica és el cavaller *Cuer* (Cor), acompanyat del seu escuder Desig, cerca la seva dama *Gràcia*, presonera de l'Orgull en el palau de Rebel·lió. L'obra, que prova de quina manera la imaginació cortesa podia fàcilment transformar la poesia dels cançoners o els mateixos emblemes exhibits en les justes i torneigs, en una complicada fabulació, comença quan Amor «quien emboscado estaba alrededor de la muy bella y gentil, por la aspillera de su ojo dulce y despierto me lanzó una mirada que me golpeó en el corazón; y además, juzgó después que mi destino fuese, dondequiera que yo esté y a todas las horas, sin recreo ni reposo, pensar sin cesar, en mi recuerdo, en aquella» (*El libro*, 1999: 2).

naturals apetits de la carn», identifica, com fa Plaerdemavida en el *Tirant*, «honest» amb «secret» i cerca una forma d'escapisme que li permeti sortir de la seva situació de frustració amorosa.

La dama pren la iniciativa de manera ben deliberada i conscient i deixa que siguin els propis ulls els encarregats de cercar l'objecte del seu amor: «donà licència als hulls que mirassen bé» (*Curial*, 1930: 27). Com era previsible, la tria recau en la bellesa paradigmàtica de Curial, al qual ella decideix de manera ben interessada de convertir en el seu protegit i «fer-lo home» (*Curial*, 1930: 28), pujant-lo d'estament, de manera que ací la seducció va unida a conceptes etimològicament relacionats com ara l'*educació* sentimental i la posterior *conducta* de la persona tutelada.

En poques obres, excepte potser el *Cantar del Mio Cid*, o el *Robinson Crusoe*, es parla amb tanta insistència dels dons i beneficis, en forma de diners, joies i lletres de canvi. I és que la novel·la postula com una de les seves tesis bàsiques la total relació entre la virtut o valor cavalleresc i la riquesa i els valors materials, de manera que presenta els segons com a requisit necessari per a aconseguir els primers, que la poderosa senyora, a fi d'igualar la balança d'una relació desigual, facilita secretament al seu protegit a través d'un intermediari, Melchior de Pando, que combina els papers d'administrador, confident, ambaixador, espia, sublimat alcavot i possible *autor*, en el sentit que Whinnom (1994) va donar a aquest lexema en la novel·la castellana.

En tot cas la vergonya, virtut essencial de la cavalleria, resulta un impediment per a l'amor i és Güelfa qui pren la iniciativa i passa de la *spei datione* a l'*osculi exhibitio-ne* i rubrica la seva declaració d'amor amb un bes furtiu, percebut per dos *lauzengiers* que alerten el marquès (*Curial*, 1930: 31). Seguidament es descriu l'efecte retardat que aquesta i la següent declaració (*Curial*, 1930: 33 i 35) tenen finalment en Curial, durant un sopar on els enamorats es devoren l'un a l'altre amb els ulls «fent finestra!» i s'opera per fi la proverbial inflamació amorosa (vegeu *Próixita*, 1954: 69: «Pel mig dels ulls m'entrech la cremant flama / d'on s'és mon cor en fina amor encés»)<sup>6</sup>.

6. Els tòpics sobre l'origen de l'amor van repetint-se sense massa canvis essencials al llarg dels segles. RIPA (1996 2: 162-176), edita una antologia de textos, que va dels clàssics llatins a Marsili Ficino i al Petrarca. Basten unes petites mostres: Museus: «Simul in oculorum radiis crescebat fax amorum/ et cor erubat invictis ignis impetu[...]oculus vero via est; ab oculi ictibus/ Vulnus delabitur, et in praecordia viri manat» («A la vez crecía el fuego del amor con los rayos de los ojos/ y el corazón hervía con la violencia de un juego invencible[...] el ojo es, en verdad, el camino; de los golpes del ojo / la herida procede y se extiende en las entrañas del hombre»); Propertius: «Si nesciis, oculis sunt in Amore duces» («Por si no lo sabes, en los ojos están los guías en el amor»); Ovidius: «Et vidi, et perii, nec notis ignibus arsi» («te vi y perecí y en no conocidos fuegos ardí»); Virgilius: «Ut vidi ut perii, ut me malus abstulit error» («Te vi, perecí, un mal extra-vío me arrastró»); Cino da Pistoia: «Amore è uno spiritu ch'ancide. Che nasce di piacer, e vien per guardo, / E fiere il cor, si como face dardo» («El amor es un espíritu que mata, / que nace del placer, viene por la mirada, / y hiere el corazón, como lo hacen los dardos»); Petrarca: «Da gli occhi vostri uscio' l colpo mortale / Contro cui no mi val tempo, ne loco» («De vuestros ojos salió el golpe mortal / contra el que no me protegen ni el tiempo ni els espacio»); Heliodorus: «Inflammat mentem conspectus perinde atque ignis materiae admotus» («la mirada inflama el espíritu como si se aplica fuego a la leña»). El petit tractat acaba amb una considerable dosi de moralina, recomanant el control de la vista i l'arma tradicional que és la fugida. Citaré només aquest agut dístic anònim que retoc lleugerament: «Quid facies, facies Veneris si veneris ante?/ Ne sede[ra]s, sed eas,

Queda així plantejat el perillós conflicte: fidelitat al senyor *versus* correspondència a la dama, que en moltes *novelle* com en la boccacciana història d'amor democràtic de Ghismunda i Tancredi (*Decameron*, IV, 1) a què al·ludirà significativament més tard Làquesis (*Curial*, 1931: 201-202), acaba amb una cruenta venjança del pare ultratjat. Es tracta en principi d'una situació en més d'un sentit paral·lela, ja que Ghismunda tria amb plena deliberació amar a un criat perquè ressent, com la Güelfa, la negligència del seu tutor a l'hora de procurar-li un espòs digne del seu estat<sup>7</sup>.

De fet Curial deshonra el seu senyor amb les repetides i aparentment innòcues visites nocturnes als apartaments de la seva germana (*Curial*, 1930: 37). Advertit pel marquès reacciona desafiant els seus acusadors, però el perill que amenaça els enamorats és evident i a partir d'aquest moment la Güelfa ha d'acontertar-se amb una distant contemplació visual del seu jove protegit (*Curial*, 1930: 47).

## 2. CAVE [...] NE INANIS TE DECIPIAT MULIERUM FORMA: DE LÀQUESIS A ATHROPOS

L'autor soluciona aquesta situació d'*impasse* i avança linealment l'argument recurrent a la coneguda llegenda de l'emperadriu d'Alemanya, ací duquesa d'Ostalrich o Àustria, acusada d'adulteri. Curial, fet cavaller per l'emperador d'Alemanya, salva

---

ne pereas per eas» («¿Qué harías si llegaras ante los rostros de Venus?/ No te quedés quieto, sino vete, no vayas a perecer por ellos»).

7. Tret de la diferència essencial que en un cas es tracta de la relació pare-filla i en el Curial de dos germans, les analogies són prou òbvies: una dona jove casada amb un noble es queda viuda i torna a viure amb el seu tutor, que és el pare o el germà. Destaca la bellesa de la dama, fins al punt que Boccaccio anota: «mes que a dona per ventura no's pertany». Ambdues viuen en una ociosa situació de privilegi i quan noten que el seu tutor no es preocupa per tornar-les a casar opten per cercar un substitut entre els criats de la casa. Compareu el text de la traducció catalana de 1429: «e stant ab lo pare axí com a gran dona e ab moltes delicadures, veent que lo pare, per la gran amor que li aportave, pocha cura havia de remaridar-la per no haver-la a partir de sí, ne a ella per semblant no paria honesta cosa de requeri-lo·n; e estant en tal manera si pensà de voler haver, si ésser pogués amagadament, hun valerós amant. E veent husar molts hòmens en la cort del pare [...], considerà la manera e los costums de molts, e entre·ls altres d'un jove veylet del pare, lo nom del qual era Guiscart, home de ximpla condició, mas per virtuts e per costums era molt noble, e perquè li plagué [més] que nengú altre, fortment s'encés de la sua amor» (Boccaccio, 1964: 295), amb el del Curial (1930: 27). Les diferències les trobem en la resolució del conflicte. En el *novellino* els amants es comuniquen furtivament fins que la mala fortuna permet que siguin descoberts pel tutor. El jove rebutja l'acusació d'ingratitude, al·legant la força irresistible de l'amor; ella s'excusa —com també fa l'autor quan parla de la Güelfa— dient que una vegada experimentat l'amor, era impossible resistir els embats del desig («A les quals forces jo no posqué resistir, ans haquelles aguí a seguir, e axí com a jove fembre me disponguí a enamorar-me» (Boccaccio, 1964: 299-300), i que la seva fou una elecció ben deliberada («ab deslberat consell elegí»). El pare ignora els raonables arguments sobre un absurd concepte de l'honor i l'arbitrarietat de les convencions estamentals vigents, etc., i després de fer matar Guiscard ofereix a la filla el cor del seu amant dins una copa preciosa. Ella, abans de suïcidar-se, obté que el seu cor sigui sepultat amb el del seu enamorat. La gran novetat que introdueix l'anònim autor del Curial, és precisament la d'haver volgut superar els vells prejudicis defensant la tesi d'un amor igualador de classes que actua en benefici de la natural gentilesa del cor i dels mèrits adquirits mitjançant la gràcia i les dàdives de l'estimada.

el bon nom de la duquessa, filla del duc de Baviera. Aquest, agraït, pretén compensar Curial donant-li la meitat de les seves terres i la mà d'una altra de les seves filles que «era la pus bella per fama e per fet que en aquell temps en l'imperi d'Alamania se trobàs» (*Curial*, 1930: 84). La mera vista d'aquesta innominada donzella d'uns quinze anys produeix una altra inflamació immediata, oportunament contrastada per l'arribada d'una carta de la Güelfa, que al seu torn (*Curial*, 1930: 85; 89) té efectes fulminants, més tard interpretats per la mateixa Güelfa (*Curial*, 1930: 170).

Cal destacar que a la vista de la firma els seus ulls s'omplen de llàgrimes i es desmaia pel «desig tan gran de *veure-la*» (*Curial*, 1930: 89) i penja al coll la carta en una espècie de reliquiari guarnit de perles i pedreria. Però tal mostra d'afecte i fidelitat dura fins que el cavaller es veu de bell nou enfrontat a la temptació; una temptació que fins ara no tenia nom, però que ara l'autor introdueix en el relat amb una deliberada ambigüïtat, que permet fer una lectura literal i n'insinua una altra d'al·legòrica d'acord amb el vell sistema exegetíc que tant agradava al Dant (o al mateix Roís de Corella) d'aplicar a les seves proses seculares.

Si centrem ara l'atenció en un dels fragments més rellevants (*Curial*, 1930: 97 ss.), descobrim algunes dades molt interessants. En primer lloc que el nom de la duquessa d'Àustria salvada per Curial era Cloto. La germana més jove és ja coneguda per Curial i s'anomena Làquesis. A nivell literal només cal dir que aquesta donzella es comporta com qualsevol altra damisel·la del seu rang i qualitats. Les seves reaccions (*Curial* 1930: 110-112; 118-119) corroboren l'afirmació de l'autor, qui assegura que era una verge inexperta que «null temps havia amat» (*Curial*, 1930: 111), sincerament enamorada de Curial a pesar de la diferència estamental (*Curial*, 1930: 121).

Nombrosos episodis posen en evidència la seva vulnerabilitat i el seu tarannà generós que la porta inclús a comprendre la seva rival, la Güelfa. L'autor la presenta com un producte extraordinari de la «mayordoma de Dios naturaleza» que diria Cervantes. Tant és així que la seva bellesa es converteix en un tòpic capaç de reduir-se a les formulacions escolàstiques de la llarga *descriptio puellae* referida a l'Helena de les *Històries troianes* de Gui de Columpnes<sup>8</sup> (Siciliano, 1923; Faral, 1923), que pot confrontar-se amb la versió catalana i l'adaptació que d'ella en fa Martorell en el capítol 119 del *Tirant*, referint-se a Carmesina (Wittlin, 1995: 194-195)<sup>9</sup>.

Precisament el que destaca d'aquesta clàssica descripció és la fixació d'una comparació entre cada part del cos i uns elements naturals proveïts de connotacions de

8. Que citem *Històries*, per l'edició de Ramón MIQUEL I PLANAS (*Històries*, 1916: 101).

9. Faig servir l'edició del *Tirant lo Blanc [Tirant]* d'Albert Hauf, *Tirant*, 2008: 486 i 493, nota 28, on s'apunten les coincidències amb altres textos literaris. Allò que convé remarcar és que l'autor del *Curial* (1930: 97) ens envia directament a la famosa descripció de Guiu perquè la considera prou coneguda: «Era aquesta Làquesis donzella que anvides lo quinzèn any traspassava, assats gran de la persona e de maravellosa bellesa, e la qual en aquell jorn se estudià en *ajustar artificial bellesa a la natural*, de la qual nostre senyor Déu la havia dotada, devant totes altres del imperi d'Alemanya. No vull musar en escriure per menut totes les circumstàncies de la sua bellesa, mas aquell qui ho voldrà saber lija Guido de Columpnis allà on descriu la bellesa de Elena e sie content ab allò, e pense que a Làquesis no li fallia bellesa, car certes natura ab gran studi per fer maravellar les gens la produí tal en lo món».

riquesa o de bellesa, però el que l'escriptor sembla voler ressaltar més és «la llei e regla», o sigui, l'*artifici*: «Ceyles que *paria fossen fetes per mà d'om, ulls com si fossen d'ajustament fets artificiosament* de pedres precioses», etc. Es tracta, en definitiva, d'una dona tan bella que pareix sorgida de la mà d'un artista sublim i que harmonitza la bellesa natural amb l'artificial. Però el que l'anònim autor no deixa en boca d'altres és precisament la descripció del tret literalment més encantador o fetiller de la donzella: els ulls, que posseeixen la mateixa característica que al principi del llibre s'atribueix als de Curial, o sigui, són, a més de bells, «resplandents» en grau superlatiu. Tenen a més tal poder de seducció que el seu efecte és semblant al de les fades o al transformador de Circe, ja que provoquen l'oblit i la pèrdua de la raó. S'insisteix metonímicament en aquesta idea en dir que «no era persona que a *ella mirés que de present no li fes oblidar totes altres coses [...] en tant, que ab els hulls solament tenia moltes bèsties en pastura*» (*Curial*, 1930: 97-98).

Curial com Paris contempla «particularment totes les sues belleeses», amb el resultat que era d'esperar, «no solament ella tantost furtà el seu cor a la Güelfa», sinó que Làquesis tot i ser «tan freda i indiferent [...] tenia *els hulls ficats en aquells de Curial*», de manera que es produeix un estat d'alienació mútua i un és past de la mirada de l'altre, tal com passa en el famós sopar en què Medea s'enamora de Jasó («ne alcun apetit no havia de menjar en beure; *tot el menjar e el seu beure era en el dolç esguardament de Jason*», *Històries*, 1916: 101).

Aquest màgic efecte de la mirada ve ací bellament intensificat pel simbolisme al·legòric del sumptuós vestit de la donzella que era de «domàs blanc forrada d'herminis, *tota brodada d'ulls, dels quals xiien laços d'or fets en diverses maneres*». La glossa no presenta cap dubte sobre el sentit d'aquest motiu clarament relacionat amb el precedent en afegir: «molts ja hi eren cayguts, e entre-ls altres Curial, al qual *el llaç estrenyia tant que ja no era a ell el fugir*» (*Curial*, 1930: 99-100). L'escena de seducció culmina amb una sensual comunió en la mateixa copa i en corroborar Curial, a instàncies de la mare, «que els hulls de Làquesis són tan bells que jo no crech que Déu sàpia tornar altra volta a fer-ne altres tals», alhora que confirma també la pertinent adequació entre aquests ulls i l'*artificiós* vestit («e certes la sua roba concorda bé ab la sua faç». *Curial*, 1930: 100).

Un altre detall sensual i fetitxista és que Curial sigui intencionadament allotjat en les habitacions o «cambra on Làquesis dormir solia» i passi la nit en el llit que ella solia ocupar, i que ell i la mare de Làquesis relacionen amb l'activitat sexual («aquest llit bé m pens que sia plasent; no, emperò [...] de dormir ne de reposar». *Curial*, 1930: 101). El conflicte interior sorgeix quan posa la seva mirada (*Curial*, 1930: 102) en un altar amb la figura del lleó de sant Marc que li fa oblidar els ulls de Làquesis i provoca un soliloqui o lamentació, feta de genolls davant de l'altar, on alternen les exclamacions amb les preguntes retòriques, a manera d'oració o recriminació penitent acompanyada de llàgrimes de contrició, i amb profusió de lexemes que al·ludeixen a la *penitència*, *porgar*, *crim*, *gran falta* i ens traslladen a un registre religiós. El nucli cal buscar-lo en l'acusació que fa als seus ulls («*A ulls, falsos e traïdors*») que l'han traït en convertir-se en «ulls desijosos» i causar la deslleialtat del cor («*A, cor desleal!*», *Curial*, 1930: 103).

Es tracta, una vegada més, d'un tòpic de la poesia cortesana que trobem per exemple al *Setge d'amor* de Jordi de Sant Jordi: «O Déu! bé m'an trasit mey ull, dolen»<sup>10</sup>. La idea que apunta d'arrancar-se'ls té una doble vessant: la clàssica de desesperació tràgica, característica de l'*Èdip* de Sèneca<sup>11</sup>, i la de la no menys dràstica ascisi cristiana teòricament preconitzada per sant Mateu 5, 29 («Si l'ull dret et fa caure en pecat, arranca-te'l i llança'l»), que segons pareix tenia precedents —com el cas del filòsof Demòcrit—, que la van interpretar al peu de la lletra<sup>12</sup>. Precisament el mateix evangelista (Mt., 6, 22–24) ens fa veure el possible procés osmòtic que pot haver-hi entre el llenguatge de l'amor diví i l'amor humà quan afegí: «El llum del cos és l'ull. Per tant, si el teu ull és bo, tot el teu cos quedarà il·luminat; / però si és roí, tot el teu cos quedarà a fosques[...] / ningú no pot servir dos senyors; perquè si estima l'un, avorrirà l'altre, i si no fa cas de l'un, no en farà de l'altre.»

Versicle aquest últim especialment apte per a resumir el tema central de la novel·la, l'eix del qual és precisament el conflicte entre dues classes de senyors en el sentit tradicional de dues *midons* antagòniques i també de dos sentiments antitètics: l'agraïment pels beneficis rebuts i la passió, causada per la seducció o descontrolada visió d'un determinat tipus de bellesa, que pugnen en el cor de Curial<sup>13</sup>.

10. Llegim *Les Poesies de Jordi de Sant Jordi* [Jordi] en l'edició de Martín DE RIQUER i Lola BADIA, Jordi, 1984: 112, vv. 33-34.

11. Llegim les *Tragèdies* de Llucci Anneo Sèneca [Tragèdies] en l'edició de Tomàs MARTÍNEZ ROMERO, *Tragèdies*, 1995 2: 332-333.

12. En Arnau de Lieja, *Recull d'Exemples i Miracles ordenat per alfabet* [Recull], citat en l'edició de Josep Antoni Ysern, on trobem (Recull, 2004 1: 242) l'exemple d'una monja que posa literalment en pràctica la recomanació evangèlica, perquè un príncep «se ere [...] enamorat d'ella [...] per la gran bellesa que ella havia en los uylls». L'exemple el trobem també a Clemente Sánchez de Vercial, *Libro de los Exenplos por A.B.C.* [Exenplos], editat per John E. Keller y Connie L. Scarborough. Vegeu *Exenplos* 2000: 271. nr. 322 (256): *Oculus Eruator cimis cauda peccatur. El ojo debe ser sacado/ que es ocasión de pecado*, que narra el mateix fet. Però no cal dir que allò recomanat era l'ascisi o control de la vista, com bé prova el sermó VIII dels *Sermonvm Meffret* [...] *vulgo Hortvlvs Reginae*: [...] *De Tempore. Pars Aestiuallis* [Meffret]: «legitur in vitas patrum de quodam sene, qui noluit videre mulierem. De quo cum quaereretur, quare? respondit. Quia cogitationes sunt sicut pictores, inquietantes ex memoracione rerum visarum[...] *Item de Democrito Philosopho, qui eruit sibi oculos, quia mulieres sine concupiscencia videre non potuit, sed haec cautela non comendatur, nisi spiritualiter accipiatur, secundum illud Matth. 18 Si oculus tuus scandalizat te, erue eum, & proice abs te. Ervendus est enim oculus peccati & non naturae*». En el mateix sermó, hi trobem ben explicitada la idea que la ment de qualsevol home bo, «és com un castell, o cúria de Déu o del Crist, que és el príncep de la pau. Aquesta cúria o castell té tres tipus de portes. Unes externes, que són els cinc sentits corporals, per on cal entrar per arribar a la ment o ànima, ja que, segons diu Aristòtil [...] res no hi ha en l'intel·lecte que primer no passi pels sentits [...]. Si aquests accessos estan ben custodiats l'ànima viu en pau, si no, aleshores hi entren els lladres, o dimonis, que roben i maten l'ànima» (Meffret, 1614: 89 i 85). Segons explica Francesc Eiximenis en c. 226, del seu *Libre de les dones* [Dones], que citem en l'edició de Frank Naccarato: «La segona cosa qui molt aporta lutzúria al cor de l'hom, sí és mala guarda dels senys. E açò volia dir Jeremies quant deya que la mort intra dins l'om per les finestres, ço és per los senys corporals [...], car si l'on vol fermar l'uyll en guardar ço qui-l pot provocar a lutzúria, tantost lo cor és inflammat. Per tal deya lo Salvador: Si lo teu huyll és mal, tot lo teu cor serà mal e tenebrós, e si lo teu huyll és net, tot lo cor teu serà net e pur» (Dones, 1983 2: 233). Aquestes idees seran ben assimilades i articulades en la poesia cortesana en l'al·legoria del «Castell» i «Setge d'Amor».

13. Incidim en aquest tema més avall, tot esmentant breument alguns possibles ressos religiosos de la novel·la.



Retornant al final del fragment (*Curial*, 1930: 103), ens veiem immersos en una atmosfera quasi surrealista. Tant el cobertor del llit com les cortines són de domàs blanc, plens d'ulls i llaços brodats en or, la qual cosa imposa una obsessionant associació d'idees amb el vestit i intensifica en grau màxim la fetitxista presència de la donzella, en l'espai del recinte o cambra que simbolitza la seva intimitat. Oblidat de la seva contrició el nostre heroi penetra encara més en el *sancta sanctorum* del *boudoir*, o temple de la vanitat femenina, on hi ha les joies. L'autor fa una detinguda enumeració d'aquest tresor i mitjançant una *accumulatio* força completa, crida l'atenció no solament en la riquesa de Làquesis, sinó en el fet que aquesta realça la seva bellesa o poder de seducció de manera artificiosa. Un aspecte que, a diferència de l'autor de les *Històries*, sembla evident que no considera de manera positiva, sinó amb cucales moralitzants i *parti pris*.

En tot cas, la tensió interior de Curial es veu ara reflectida en el simbolisme d'un joell molt especial: un passador amb «un lleó ab els ulls de dos rubins fins molt, e era nafrat en los pits, de la qual nafra li exia un cartell ab letres qui deyen: 'Cuer desirous n'a null sojorn'» (*Curial* 1930: 104)<sup>14</sup>.

Resulta força evident que els robins o ulls resplendents són la causa de la ferida infligida pel desig en el cor sense assossec de l'amant<sup>15</sup>. En tot cas la visió d'aquest lleó emblemàtic de divisa liricocortesana esborra per complet la memòria del lleó sagrat de sant Marc, que cal identificar amb la Güelfa (*Curial*, 1930: 91 i 125-126), la qual cosa és un indicatiu més de la lluita entre les dues poderoses forces que tracten d'aconseguir el domini del cor del protagonista. Aquest, no ho oblidem, té com a armes, d'evident simbolisme, un lleó rampant en camp d'argent i en el seu elm hi ha un lleó amb un pardal, àguila, falcó o milà en les urpes (*Curial*, 1930: 63; 1931: 104, etc.)<sup>16</sup>.

14. Es tracta d'un lema emblemàtic fàcilment relacionable amb la mentalitat cavalleresca tan ben reflectida en *El libro* al qual ens hem referit més amunt, ja que podem dir que en sintetitza tot el missatge. Així una bella miniatura li lustra la idea del «cor robat», o físicament arrancat del pit de l'enamorat, d'acord amb el somni o visió descrita en el text: «Ya fuese visión o pesadilla/ Cuenta me dí y no fue ilusión/ De que fuera de mi cuerpo Amor puesto había mi corazón, / Que a Deseo sometido había» (*El libro*, 1999: 3).

15. Segons *El Lapidari. Tractat de pedres precioses*, que llegim en l'edició Joan Gili [*Lapidari*]: el «rubis es una pedra la qual [...] ha aytal color com a carbó de foch ardent. [...] E la sua virtut és de créixer riqueses, e fa hom axalsar en honor. Aquesta pedra és de natura de sol, e val en hamor de Reys e d'altres barons» (*Lapidari*, 1977: 3). Si d'una banda el color apunta al foc de la passió amorosa, d'altra el seu simbolisme incideix en el tema de l'ambició d'augmentar en riqueses i en honor, que impulsa també Curial.

16. Cal cridar l'atenció sobre aquesta descripció més aviat vaga que implica una clara contradicció o opció disjuntiva, ja que l'autor assenyala que la interpretació d'aquest emblema és distinta segons la percepció de cadascú. Del genèric «pardal» o «ocell», es passa a l'àguila, mentre que uns es decanten pel falcó i altres pel milà. Així en *Curial* (1931: 104), aquest «ocell» era milà o falcó. Com que el simbolisme d'aquests ocells sembla tenir elements comuns i d'altres de diferents, podem interpretar que darrera aquesta possible diversitat s'hi amaga una valoració distinta de Curial, el qual, lleó en la batalla i vencedor dels cavallers-renards francesos (*Curial*, 1930: 72), seria tanmateix sotmès per un altre lleó més poderós: l'amor, o força d'atracció contraposada de Güelfa i Làquesis. El lleó com és prou sabut era un símbol ambigu capaç d'expressar una dicotomia tan antitètica com Crist (*Vincit Leo de tribu Juda*) i el diable (*Quia diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret*). Vegeu sobre aquest punt fra Joan de sant Geminiano, *Summa de Exemplis et rebus similitvdines* [Geminiano]. Geminiano 1584: 226. Això, permetria, si cal, ampliar l'al·lusió a dos poders polítics antagònics com, posem per cas, l'imperi i el papat. Geminiano (1584: 130, 1-2), relaciona



Després d'una descripció tan psicodèlica l'autor, avançant-se en molts segles al Dr. Freud, expressa per mitjà d'un somni —que és tota una paràbola— la mala consciència de l'*Ich* o *Ego* del protagonista que s'ha deixat portar per l'*Es* del seu instint amorós. El somni dantesc de Curial (1930: 105-107, cfr. amb la *Vita Nuova*, III) no requereix, tanmateix, a simple vista, cap complicada psicoanàlisi per a ser interpretat. És la veu de la mala consciència que evoca una autobiografia hiperbòlica i patètica en la qual se subratlla el total desemparament original del cavaller i el paper de la Güelfa, la bellesa de la qual contrasta amb el seu sobri vestit negre de viuda, que es lleva el vestit per a cobrir la nuesa aliena.

Estem una vegada més davant del possible registre religiós d'una *Charitas* exemplar, com la de sant Martí. Però l'al·legoria aconsegueix un nivell més impactant i patètic de sublim i dolorosa ofrena d'una comunió amorosa, quan la dama s'arranca el cor i li l'ofereix per a saciar la seva fam<sup>17</sup>. Arrancar-se el cor denota la intensitat heroica d'una entrega que pot exigir el sacrifici simbòlic de la pèrdua de la vida (recordem el cruent sacrifici de Guiscard mencionat més amunt) o el d'arrancar-se els ulls, si és

---

tant l'àguila com el milà amb els tirans: «*Tyranni assimilantur aquilis*. Nam aquila [...] est nimis iracunda. Est etiam, & aquila auibus innocentibus inimica, & infesta quas ungue rapit, & rostro percutit, & occidit [...] Item tyranni quidam similes sunt miluis. Est enim miluus avis rapax, audax in minimis, sed timida in magnis». La important diferència entre un i altre ocell rapinyare rauria en el fet que mentre l'àguila ataca amb valentia tota classe d'enemics, el milà només s'atreveix amb els més dèbils i petits, de manera que representa la pusil·lanimitat, i la manca de valor del qui només gosen atacar els inferiors i desiguals. Aquesta diferència ve corroborada en un altre lloc (*Geminiano*, 1584: 119, 3) on ens presenta també l'àguila com un exemple de lliberalitat i de donar almoïna als pobres (!): «*Aquilae, qua (vt dicit Plinius) tantae liberalitatis extitit, quod praedam, nisi nimis sit famelica, sola non comedit, sed auibus eam sequentibus, quasi communem exponit sua recepta primitiuis portione*». Que el lector cregui que l'animal que el lleó té pres en les seves urpes sigui una àguila o un milà o un falcó, pot tenir, doncs, la seva importància, ja que la primera podria ser interpretada com una forma de tirania superior (com per exemple l'imperi) i la segona una d'inferior categoria (com les forces aliades d'aquell), i aleshores la coincidència amb el nom de l'ocell i el de la ciutat del mateix nom (*Milà*) podria no ser innocent. Pel que fa al falcó, és d'una banda l'expressió de la supèrbia i de l'arrogància, ja que tot i ser un animal petit, ataca amb audàcia aus molt més grans que no ell (*Geminiano*, 1584: 127, 3). D'altra banda en els *Bestiaris* (que citem com *Bestiaris*, en l'edició de Saverio Panunzio), trobem explicitat (*Bestiaris*, 1963: 115-118), que hi ha quatre natures de falcons, assimilats de manera escalonada a quatre tipus d'homes. A destacar que la segona classe, la que menja rates representa «alguns vils hòmens, qui null temps no fan ni pensen sinó vils coses, et letges e pudents, axí com los enbriachs, e los glots, e los *luxoriosos*». Aquests contrasten amb la tercera i quarta classe «d'hòmens espirituals qui s'entenen e conexen la divinitat» o que «com més va e més han seny, més se meten a entendre e a conèixer en la alta divinitat». La distinció permetria, doncs, marcar una gradació en l'evolució espiritual del personatge simbolitzat per aquest animal, que passa per diferents estadis, del pecat i la ingratitude i manca de visió espiritual a la catarsi o descobriment de la veritat. Un tema, com veurem, potser insinuat, per l'escut que més avall porta Curial, «tot negre, ab un falcó *encapellat* pintat en mig». (*Curial*, 1933: 240), que al final de la novel·la ja apareixerà *desencapellat*.

17. Ripa, 1996 1: 162-164, representa la Caritat per una «*Mujer vestida con traje rojo, que sostiene con su diestra un corazón ardiente, mientras con la siniestra tiene a un niño abrazado*», o, alternativament, com una «*Mujer vestida de rojo, sobre cuya cabeza se verá una llama que representa su corazón ardiente. Sostiene a un niño con su brazo izquierdo, mientras lo está amamantando*». Els elements emblemàtics bàsics són la dona i la seva funció nutricia, i el cor ardent. En el somni de Curial aquesta visió contrasta amb la de la mateixa dama presentada en un estat miserable, que recorda la descripció emblemàtica de la Calamitat o Misèria: «*Mujer de afligido aspecto, que va vestida de negro y muy descuidada*. Por su débil apariencia se apoya en una caña [que recorda l'etimologia llatina del mot]» (*Ripa*, 1996 1: 158).

necessari, en digna correspondència a l'extraordinària gràcia rebuda. La idea del cor convertit en *dolça vianda* té també dramàtics precedents en la tradició trobadoresca, però la identificació del cor amb el pa de vida permetria una exegesi religiosa o filosòfica de no ser perquè el toc final de l'aparició de Venus i Cupido la tornen a la seva font d'inspiració pagana.

En tot cas ve a la memòria de quina manera la Filosofia s'apareix al Boeci de la *Consolació de la filosofia* (I. II) i tracta de traure'l de la penosa letargia o malaltia dels seus sentits recordant-li que el va nodrir amb la llet del seu pit i que el va fer home amb els seus aliments<sup>18</sup>. Però per a ser tan savi i erudit com suggereix l'autor, Curial mostra una pobra capacitat interpretativa, ja que no capta la moral del somni ni és capaç d'identificar-se amb el model d'ingratitude que aquest preconitza. Això prova que continua en el seu estat de *ceguera espiritual* o al·lucinació mental. Serà Melchior qui comenta (*Curial*, 1930: 108), sense que Curial es doni per assabentat: «*Mala cosa és ingratitude; ans dich que és tan gran pecat, que a tart o nulls temps n'aconsegueix hom remissió*», acusant de fet l'heroi d'haver caigut en la pitjor i més imperdonable categoria de culpes, la dels anomenats pecats contra l'Esperit Sant.

Es tracta, en efecte, d'un altre tema central de la novel·la: la manca de correspondència a les gràcies o beneficis rebuts de la Güelfa, a causa de la seducció de Làquesis. Així ho prova el següent comentari de Melchior quan veu que Curial accepta el guardó del vestit de la donzella, *com a substitut dels ulls* —tan admirats— d'aquesta mateixa, que es manifesta fins i tot disposada a arrancar-se'ls per amor del cavaller. Curial utilitza la tela, ornada amb la coneguda divisa d'ulls i llaços per a fer-se uns gipons que utilitza de manera exclusiva. Tal gest, junt amb la posterior acceptació del passador del lleó i d'una tenda de campanya de color carmesí, símbol de la passió i «*brodada de laços d'or e d'ulls*» (*Curial*, 1931: 106), farà externament patent a tot el món el nou vincle que l'uneix a Làquesis: «*Aquella roba e aquesta tenda tot és una cosa*» (*Curial*, 1931: 162-163) i expressen la creació d'un vassallatge amorós, que motiva el següent vaticini de Melchior: «*Curial, aquesta donzella pot haver nom Làquesis, mas ella és Àntropos, certament, e axí ho provarets per temps*» (*Curial*, 1930: 109).

En efecte, Curial pagarà més tard amb escreix aquesta claudicació, però presenta en aquest punt els símptomes d'alienació o ceguetat mental d'altra banda característics dels malfadats o encisats del folklore tradicional o de la literatura que amb ell entronca (*Lais de Lanval*, balada de Thomas of Erceldoune, *Partinouples*, Gentil en el *Canigó*,

18. Cito per Anicius Manlius Severinus Boethius, *The Theological Tractates*, edició de Hugh Fraser Steward et al. [*Boethius*]: «Set medicinae», inquit, «tempus est quam querelae» [...]. «Tune ille es», ait, «qui nostro quondam lacte nutritus nostris eductus alimentis in virilis animi robur evaseras?, [...] Agnoscisme me? Quid taces? Pudore an stupore siluisti? Mallem pudore» [...] «Nihil», inquit, «pericli est; lethargum patit communem inlusarum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est; recordabitur facile, si quidem nos ante cognoverit. Quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus.» Haec dixit oculosque meos fletibus undantes contracta in rugam veste siccavit», (*Boethius*, 1978: 108). Compareu-ho també amb l'escena del diàleg entre un Curial llagrimós i privat de forces. Melchior el seu tutor li recomana: «*regoneix-te bé, e venç tu mateix mentre has temps, e, exugant les làgremes, fes loch a les mies paraules, e dispon-te a prendre consell*» (*Curial*, 1931: 294).

etc.) tots ells privats de la memòria del seu immediat passat, de l'esposa o amada, a causa de la fada o dona fetillera que els rapta o transporta a l'altre món o els transforma metonímicament en bèsties (Hauf, 1988 [1989]). L'autor utilitza ací el referent clàssic del riu infernal, Lete, per a expressar que Curial, alienat, ha creuat la frontera de l'oblit i no sols no recorda les coses de Montferrat sinó que les menysté (*Curial*, 1930: 109).

La profecia de Melchior permet ara establir també una oberta i intencionada correlació entre les dues filles del duc de Baviera, Cloto i Làquesis, amb dues de les Moirais (*Moirai*) gregues, o immisericordes Parques romanes relacionades amb el Fat o inevitable destí dels mortals (Lemprière, 1994: 489). Són les metafòriques filadores de la famosa pintura de Velázquez que representen el naixement i la vida. Cloto (de *klózein*, filar), era en realitat la més jove, presidia el naixement i, coronada de set estrelles, representava el present, mentre que Làquesis (d'*apó tou lagjánein* = sortejar, tirar sorts) filava o portava la filosa en la mà, i decidia les accions futures identificant-se per això sovint amb el paper de la Fortuna (Grimal, 1985: 294). Però en el funest presagi de Melchior és equiparada a Àtrops, la inexorable o sense volta, que vestida de negre i armada amb unes tisores tallava el fil de la vida humana (Hammond & Scullard, 1978: 430-432).

L'autor del *Curial* fa gala una vegada més d'uns coneixements clàssics que bé va poder arrebregar en la *Genealogia dels déus pagans* del Boccaccio (I. c. 5. Alvarez & Iglesias ed., 1983: 74-77), considerat el més complet *corpus mythologicum* de l'època i on s'inclou també una de les fonts, que bé va poder conèixer en la versió catalana, que és l'*Èdip* de Sèneca, acompanyat de la famosa glossa de Nicolau Trevet<sup>19</sup>:

Ací conté la immobilitat de la fatal disposició sobre els peccats comesos per Edipo [...] e diu: —«Donats ffe a la disposició fatal, com per aquella nós som menats, que la cura sollicita de la humana vida no pot mudar lo fil del fferm fus, ço és de la ffatal disposició —quasi dient: lo humanal engeny—, e no pot ffugir a allò que és destinat». Nota que los poetes ffenyen que la humanal vida se disposa per tres germanes les quals se nomenen Fades o Parces, car no perdonen a persona. E aquests son tres temps destinats per lo ffus e per la filosa: e per lo ffus retort és lo temps passat, és signe per la l[a]na emplicada en lo fus; e lo present és significat per aquell[a] qui passa entre los dits de la persona que fila, de la ffilosa al ffus, axí com de esdevenidor és tret en passat. «E tota aquella manera nós, mortals, sostenim, car tot quant ffem proceeix de la alta e sobirana disposició ffatal. E Làchesis ab la sua filosa té ben fferm tot son estatut»; quasi dient que ço que los fats han ordenat tenen tots temps fferm. Nota que Cloto és huna de les tres germanes, primera que té la ffilosa e disposant lo principi de la vida humana. Enaxí Làchesis és la segona germana, que traou lo ffil de la filosa, disponent lo procehiment de la humana vida. «E totes coses disposades de llur dura mà van divisades per diverses vies, ço és en pròspera e en adversa»; quasi que diga que no han molles mans per perdonar a alguna persona [...]. «En lo primer jorn de la vida humana ja és disposat del seu ffinal còrs. E a Júpiter no és lícit de mudar los fils los quals fforen textits ab ses fatals causes» (*Tragèdies*, 1995 2: 333-334).

19. Que cito en l'edició de Tomàs Martínez Romero, *Tragèdies* [*Tragèdies*].

Trobem ecos del tema en diversos llocs del llibre, quan Curial reclama la mort (*Curial*, 1931: 290-291; 295). En assimilar, almenys en part, aquest comentari fatalista sobre la ceguesa física amb què Èdip —invocat més tard per Güelfa com a model en un moment de retòrica desesperació (*Curial*, 1933: 103)— tracta d'obtindre dels déus el perdó del seu terrible crim, l'anònim autor pareix insinuar també que Curial, cegat per un déu d'amor que, com és sabut, no té ulls o els porta embenats, haurà d'expiar també la seva fatal ceguesa intel·lectual d'haver oblidat la Güelfa per amor de Làquesis.

Tal com indiquen el pròleg i l'epíleg (*Curial*, 1933: 249) i ens descobreix després el nucli central de la novel·la, el jove pagarà aquesta ofuscació perdent l'amor d'ambdues dones i serà castigat per l'aliança de l'Enveja i la mala Fortuna amb l'exili i tradicional captivitat de set anys que li serveix de catarsi o purgatori (*Curial*, 1931: 262-263; 264; 266; 280; 281 i 283; 284; 289). I fins que es mostra capaç de trobar-se a si mateix *obrint finalment els ulls de l'enteniment* després de *beure el calze del dolor* (*Curial*, 1933: 20), no obtindrà el canvi de la Fortuna i de l'Amor, la intercessió de la cort reial francesa i el perdó o pietat de Güelfa.

En tot cas, per al lector objectiu no crec que en realitat Làquesis tingui res d'infernàl, i no guanyem la impressió que mereixi tant de rigor el mer fet que la damisella bavaresa hagi atret amb els seus encants l'atenció de Curial, cosa que en realitat no seria del tot culpa seva, sinó més aviat de la immaduresa i juvenil inconstància de l'heroi indecís, molt ben representat al final del llibre en la divisa o parament d'un «falcó encapellat mudat» (*Curial*, 1930: 119), és a dir que ha acabat la segona muda i perdut tot el plomatge de pollastre (López de Ayala, 1986: 6v<sup>o</sup> i 46r<sup>o</sup>), i que, *mancat de visió, no pot encebar-se en cap presa*<sup>20</sup>.

De fet Làquesis està disposada a casar-se amb Curial (1931: 201-202) i argumenta de manera generosa i intel·ligent a favor d'una cavalleria basada en els mèrits i no en la sang. Tracta a més amb generositat la seva rival la Güelfa (*Curial*, 1931: 199-203) i només accedeix a l'avantatjós matrimoni que se li proposa després que Curial l'abandona sense despedir-se per a anar al costat de la Güelfa. Rebutjat per aquesta, el jove pretén tornar a Làquesis, però la troba ja casada i, més que de la Fortuna, és en realitat víctima del seu propi joc oportunista (*Curial*, 1931: 284).

El fet que la Güelfa només conegui Làquesis d'oïdes i la consideri una rival perillosa pel seu desvergonyiment (*Curial*, 1931: 179) o que l'autor es faci eco d'aquest concepte en qualificar-la de «desvergonyada fembra» (*Curial*, 1931: 182), és fruit, bé del temor i de la gelosia, o d'un judici tendencios. L'autor, identificat amb Melchior, assumeix ací el paper d'una espècie de predicador partidista que contrasta l'artificiosa bellesa de la jove alemanya amb la suposada discreció i religiositat de la Güelfa, a qui té bona cura de descriure dedicada a «contínues oracions e dejunis» i a exagerades devocions («hoya tres misses») i a la qual arriba a recloure en un monestir (*Curial*, 1930: 123; 125), on es guanya la intercessió del seu protector sant Marc i practica tot

20. Del que pareix inferir-se, com ja hem insinuat més amunt, que el mateix Curial representa l'au, falcó o milà pres en les urpes de la fera. No sabem encara quin dels dos lleons simbòlics, la Güelfa o Làquesis, resultarà victorios.

el que Eiximenis recomana «que deu fer donzella cant vol ser bella» (*Dones*, I. c. 22; 1981 I: 40), com a garantia de l'autèntica bellesa, que és, naturalment, la basada en les virtuts. La darrera recomenació de «Ad aliquem sanctorum convertere», o sigui de: «haver qualche sant o santa en special devoció a qui present tot jorn alguna especial oració o servey, per tal que la quart e l'endrec en tots els seus afers...», (en aquest cas sant Marc), es revela especialment útil i permet crear un procés simbòlic d'identificació entre la dama i l'emblema del seu sant protector.

Quan arriba el final feliç del triomf de Curial i de les seves noces amb la Güelfa l'autor anul·la Làquesis (*Curial*, 1933: 253): «Tots e totes deyen que Làquesis *no era res*», però s'imposa un generós bes de reconciliació. I, llevat que amagui un nivell de significat més profund, el procés de *demonització* de la bella és oblidat com un hàbil artifici retòric de l'autor per a crear en el lector un punt de vista coincident amb el que ell pretén imposar.

### 3. LÀQUESIS = LAQUEUS = LLAÇ

Al marge d'aquesta associació al·legòrica de la filla menor del duc de Baviera amb les Parques, que és una insinuació propagandística subliminar que requereix explicació, l'aspecte més plàstic o que entra més directament pels ulls (almenys els de la imaginació) del lector del llibre, és precisament el de la indumentària i la divisa que associen els ulls amb *llaços* o lligams.

Menys visible és l'efecte produït per associacions fonètiques de gran eficàcia. No he oblidat l'extraordinari impacte que em va causar aquesta suggestiva tècnica sàviament utilitzada per Günther Eich en el seu *Das Jahr Lazertis*, on aprofita al màxim literal i literàriament el nom del protagonista. Començant per l'etimologia llatina de "llangardaix" (*lacer-lacertis*), va creant tota una gamma de possibilitats semàntiques i de situacions sorgides del joc de ressonàncies i el poder evocador de la paraula, com per exemple: *la certitude* (*La certesa*), *La Cartoixa*, etc. La tècnica pot aplicar-se *mutatis mutandis* a molts noms medievals que tenen, —i els del *Curial* i del *Tirant* no són cap excepció— possibles connotacions semàntiques. Així ho demostra, sense anar més lluny, l'admirat comentari del rei de França: «A santa Maria! [...]. *E quinys noms!*» (*Curial*, 1931: 151-152), o el de la mateixa Güelfa desil·lusionada amb el seu heroi: «No és tan curial, *ne li escau tan bé lo nom com ell pensa*» (*Curial*, 1931: 271).

En el nostre cas l'esmentada associació que descobrim en les robes i paraments de Làquesis entre ulls i llaços, a més d'obligar-nos a relacionar, com ja va fer Ovidi en el seu magistral *Ars Amandi*, l'amor amb la caça («capiet, et tu modo tende plagas», I. 270 ss.; 391-393) i que repeteix Martorell o qui va tenir la intuïció de donar al capítol 119 del *Tirant* (2008: 479) el títol de: «Rahons de conort que fa Diafebus a Tirant perquè l véu *pres ab lo laç d'amor*», ens porta a considerar la coincidència fonètica entre el nom atribuït a la donzella alemanya i el lexema llatí *laqueus* (llaç), així com el possible sentit d'aquest mot en l'exegesi tradicional.

És evident que Làquesis és presentada (*Curial*, 1931: 126) com un prototip de dona jove *artificiosament* bella, ensinistrada *per la pròpia mare* a centrar tot el seu esforç, de manera egoïsta, en el culte epicuri del propi cos *amb l'ajuda dels metges*:

*car tot el seu estudi era créixer la bellesa sua a tot son saber, car no era mestre de medicina, que abte fos, que ella no-l tengués ocupat en ordonar e fer materials per mudar la pell, apimar-la, e esclarir-la la cara, pit e mans. Pens yo que ella no creya que altre parays hi hagués sinó ésser bella e alegrar-se dels terrenals desigs [...]. Miraven-la tots, encenian-se de la su[a] amor.*

Exerceix, a més, segons l'autor, una influència negativa sobre Curial<sup>21</sup>. Els moralistes centraven de manera ben especial l'atenció en aquest tipus de dona que consideraven odiosa a Déu, a qui pretenia suplantar no sols en deïficar el seu propi cos sinó en tenir la gosadia de corregir diabòlicament de manera artificial l'obra del suprem Creador. Això resulta ben important a l'hora de contrastar un possible doble posicionament davant el concepte de l'art: l'heretat de la vella tradició grecolatina, que defensa que l'artista imita, corregeix i si s'escau suplanta la natura, i el dels moralistes cristians que ho consideren un aberrant fruit de la supèrbia infernal.

Les crítiques que l'autor deixa caure sobre Làquesis assimilen de manera benintencionada aquestes tesis moralitzants, que procurem deixar ací abastament documentades a fi de fer ben palesa la diferència entre un posicionament de signe clàssic o humanístic, com hem dit ben representat en la descripció de la bellesa artificial d'Helena en

21. Tot i que Festa competeix amb Làquesis amb semblants armes en un vertader duel per ser considerada la més bella: «*amb tanta art, ab tant saber atquirit per lonch e treballós studi, mugués les mans, e aquells delicats, prims e lonchs dits, e aquells ungles de vori, ajustà bellesa, car en la sua cara, cap, pits ne mans, no vagava cosa alguna que millorament de afaytarne creximent de bellesa artificial reebre pogués.*» (*Curial*, 1931: 128). En aquest sentit pot resultar molt significatiu el comentari que l'autor adreça al protagonista: «*¿No est content de ço que Déus, axí com artificial, e Natura, serventa sua, copiosament t'an donat? Est fembra que no és contenta de bellesa que hage, per molta que sia, e creix-la per tot son poder e saber, ab artifici manual, e ordona los seus moviment, ara en una manera, ara en altra, e, no contenta dels spills, los quals la veritat li mostren, encara demana, interrogant les altres, que li diguen què ls en par [...]. Yo't prech, Curial, que torns en tu mateix, e regoneix-te bé mentre has temps.*» (*Curial*, 1931: 292-293). El sentit de la parrafada sembla ser, que l'heroi ha de comportar-se com a baró («lo seny de les dones tot està en la bellesa, e [...] la bellesa dels hòmens en lo seny!»). *Curial*, 1931: 128) i no com la mateixa Làquesis, com a dona, mai satisfeta de la seva pròpia bellesa i sempre rebuscada en els seus artificis. Faig servir el concepte d'efeminat en el sentit que li dóna Eiximenis (*Dones*, I. a c. 27; 1981 I: 48), de l'home que es deixa dominar o seduir per la dona o per la luxúria: «Els hòmens, pus són *effeminats en l'amor de la carn de les fembres* tornen axí bèsties que elles els menen així com un asse o un boch pel cabestre, e fan-los tenir per no-rres e per bèsties davant Déu e davant hòmens». L'anònim autor del *Curial* qualifica per exemple, el primer marit de Güelfa d'efeminat. Noteu que el comportament que Melchior atribueix a Curial en el fragment suara citat, coincideix amb les «*tacanyiries*» que Eiximenis (*Dones*, I. c. 24; 1981 I: 43) atribueix a les dones: «les quals coses aprenen en casa davant lo miral, davant lo qual estaran per espay de una hora o leugua, guardant con los està: axí girar-se e axí levar lo labi d'amont e, quant se poden polidament, ensenyar les dents, e qual dent és pus bella». A un altre lloc, Melchior acusa Curial d'un comportament femení: «yo us dich que en totes coses sòts cavaller mills que altre, *mas en plorar sòts fembra*», i l'heroi s'excusa amb un text al·lusiú a la caritat, manllevat de sant Pau (Rom, 12, 15): «Ans vos dich que és virtut *alegrar-se amb los alegres e plorar ab los plorants*» (= *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*).



les *Històries*, (on no solament es defensa l'art com a imitació, sinó també com a creació i l'artista corregeix i tracta de superar lliurement la natura), i tesis tan reaccionàries com les que Eiximenis manlleva d'autors del tot representatius de la predicació mendicant més radical, on no sol les donzelles que fan servir «artificis» per augmentar la seva bellesa, sinó també les mares que les mal aconsellen, reben el càstig que mereix la seva conducta blasfema: l'infern!:

Mas en lo temps present alcunes donzelles [...] tot jorn pensen en l'afaytament e pintura de la cara o del cors, la cal cosa és gran offença de Déu. Car elles entenen a millorar la cara que la saviesa de Déu ha feta, e més amen portar la cara que elles se fan que no aquella que Déu les fa. Pensar pots com seria offès lo pintor si algun li affaytava, o li adobara, o girava la cara que ell ab son sobiran estudi hagués feta. E diu sent Jerònim: ¿Ab qual fiança pots levar la tua cara e'l cel al Senyor com tu en ta cara e per ta cara hages la saviesa axí desonrada? [...] Emperò ajuden-hi molt les misserables mares lurs qui-ls ho consenten e-ls ho conseyllen [...]. Ligim d' Engania, filla del rey d'Oclàndia, que com en infern fos turmentada fortment en la cara e en los pits per los afaytaments que s-i havia feyts, que tostemp malahia a sa mare [...]: Finalment morí la mare e fo gitada là jus ab la filla, e lavòs la huna malahia a l'altra (*Dones*, I. c. 21; 1981 I: 39)<sup>22</sup>.

La idea d'un Déu-artista, gelós de la seva obra i que s'ofèn de qualsevol competència deslleial, només atribuïble a una crítica insatisfacció amb el propi cos basada en l'orgull o en la luxúria, pot resultar ara ben sorprenent a una ment moderna que ha vist sancionat arreu el culte al cos i a la cirurgia estètica, però, com procurem demostrar ací de manera suficient, era del tot blasmada pels predicadors com una blasfema pretensió infernal d'esmenar la voluntat divina. Així ho demostra l'exemple següent, on Pere

22. La font directa d' Eiximenis, crec que és Guillem Peraldus [*Peraldus*]. *Summae Virtutum et Vitiatorum*, que destaca el caràcter diabòlic d'aquesta bellesa artificiosa i ve a dir el mateix, basant-se en la mateixa autoritat: «Dum enim mulier exterior uult habere pulchram faciem, interius assumit faciem diabolicam [...] Facies enim assumpta, contraria est facie naturali, [...] multum offenditur aliquis artifex, quando alius praesumit meliores opus eius: sic deus in istis. praeterea magnam contumeliam facit deo talis personam, quae potius uult talem faciem habere qualem pictor facit, quam qualem eius deus fecit. de tali muliere dicit hieronym[us]: qua fiducia erigit ac celus uultus, quos conditor non agnoscit?» (*Peraldus*, 1571 2: 380). En *Dones* (I. c. 24; 1981 I: 43) es repeteix la idea: «La cara pintada, los huylls acoffoylats e pintats ab altra figura pus gran e pus longua que no han los huylls que Déu los ha dats [...] e s' nodrexen alguna unglia longua que par unglia de leó [...]; e porten aquella alquenada per entenció fort vil e carnal, e les altres unglies mig blanques e mig vermelles, així com si Déu totpoderós no-u hagués sabut fer colorar sufficientment cant les feu.» Vegeu encara els c. 670-674 de lo *Terç* (Ms., 93 de la Universitat de Barcelona. f. 246b-247v). En el capítol 671: «Com és gran perill a les dones cant se pinten e s fan belles per art special», diu que «açò és pecat de blasfèmia», comparable al d'Alfonso X el Sabio que es vantava d'haver pogut millorar l'obra de Déu, i considera que tal dona és «instrument del diable» i que «més li haguera valgut que fos estada lebrosa e espenyada e esvarigada» que no dampnada! El capítol 673 explica «Com pintar-se és peccat fort encarnat en les dones», mentre que el c. 674, proclama que «lo pintar de les dones ve per colpa dels marits qui són efeminats», i ho fa relatant un exemple d'especial grolleria. En el c. 716 torna crítica a les dones per «la bellea que es procuren per art, car apar que elles volen esmenar Déu en lo seu obratge, posant altres colors en la sua pintura, la qual ell no y ha volguda posar [...] dexebles són de Lucifer, que volch ésser semblant a l'altisme, no content de la forma que Déus li havia dada».



l'ermità fa servir la mateixa paràbola «del pintor suprem» per increpar i convertir la seva pròpia mare, que anava vestida de seda de colors variats i carregada de joells:

Digues, filla, si un pintor excel·lent hagués fet una pintura segons les regles de l'art, i quan tractés de mostrar-la, vingués algú que, sense domini de la tècnica i sense consultar, volgués corregir-la al seu albir: *allargant les línies de les celles i de les parpelles, fent la cara més pàl·lida, o afegint vermell a les galtes, ¿no et sembla que aquell pintor tindria just motiu per enutjar-se perquè una mà indocta havia gosat ficar cullerada en la seva obra? Doncs —va dir— podeu creure que el Creador de l'univers, pintor i factor de la nostra natura, està enutjat quan acuseu d'ignorància aquella natura i saviesa impossible d'explicar amb paraules. No vos aplicàrieu cap color, roig, blanc o negre, si no creguéssiu que això és tasca vostra. Però obrant així amb el vostre cos, condemneu el Creador i el tracteu d'imbècil [...] etc. La dona, sentint això, va anar a casa i va renunciar a tots els ornaments<sup>23</sup>.*

L'argument que ara sobta el lector modern el trobem repetit arreu en els tractats de doctrina moral que els predicadors tenien bona cura de recordar, any rere any, de manera especial durant la Quaresma. Així, sant Bernardí, en el *Sermó* 47 del seu *Quadragesimale* o sermonari quaresmal, referint-se a les set iniquitats que el cor va cometre contra el cel, diu que la primera és precisament la pretensió d'esmenar la plana a Déu (*emendationis*):

*La dona vana, amb les seves vanitats pretén esmenar Déu qui la va crear, com si no l'hagués feta bé; com si ella, d'obra, li digués així: Senyor, tu em vas crear negra, i jo em faig blanca; tu grossera, i jo polida; tu groga, jo vermella; tu amb el front estret, i jo ample; tu amb el cap petit, i jo gran; m'has donat pocs cabells, i jo me n'afegiré molts; me'ls vas donar negres, i jo blancs; tu curts, i jo llargs; em vas fer petita, i jo em faré gran; tu magra, jo artificialment plena; em vas crear sense ales ni coa, i jo em reformaré i en tindrè. O superba temeritat del cor va! Escolta Isaïes com clama (c. 45; 9): Ai de qui contradiu el seu Creador. No mentiu quan, resant, dieu al Senyor: Faci's la vostra voluntat, així en la terra com es fa en el cel? no corregeixes de fet al creador i esmenes la seva obra? Oh presumció d'una ment tenebrosa!*

Tot seguit el franciscà italià posa al descobert les remotes fonts d'aquesta cadena de tradició cristiana que presenta Déu creador com a un suprem artista enutjat per la competència deslleial de les dones, que, com Làquesis, s'ajuden de la medicina:

Escolta el que diu Ciprià, segons explica Agustí, en el llibre IV de la *Doctrina Cristiana*: «Si algun artista pintor hagués fet el retrat de la cara i figura d'algú,

23. Tradueixo planerament el text llatí que podeu trobar en les *Flores Exemplorum auctore R. P. Antonio Davrovlto [Flores]*. Pars III. Cap. VI. Titulus XI. *De Luxu Vestium: De ornatu mulieris a B. Petro Eremita apta similitudine reprehendo* (Flores, 1685 5: 240b). Tot i que publicada el s. XVII, aquesta vastíssima antologia utilitzada fins ben avançat el segle XIX i destinada a la predicació, recull, com podem comprovar més avall, materials procedents de fonts medievals.

*amb color que imités la naturalesa del cos, i una vegada pintat i acabat el retrat, un altre, fent veure que era més expert, hi posés les mans per a reformar allò ja acabat i perfecte, tal acte es consideraria com una greu injúria feta al primer mestre, i la indignació d'aquest seria del tot justificada ¿I tu, creus que podràs consumir impunement l'audàcia de tan abominable temeritat, ofenent a l'artífex Déu? Encara que, potser amb aquests ornaments propis d'una meretriu no siguis considerada impúdica i deshonest davant dels hòmens, tanmateix, violant i corrompent les obres de Déu seràs tinguda per pitjor que una adúltera. Allò que tu creus que t'adorna, allò que consideres que t'embelleix, és un atac contra aquesta obra divina, i una prevaricació de la veritat». Allà mateix Agustí al·lega el text d'Ambrosi que diu: «D'ací neixen els incentius dels vicis, ja que quan es pinten la cara amb colors postissos, de por de no agradar els homes, maquinen l'adulteri de la castedat». Contra aquestes diu també Jerònim: «Amb quina confiança gira la cara vers el cel, el qui no regoneix el seu Creador?»<sup>24</sup>».*

Aquest tipus de dona seductora, preocupada en excés pels afaits, les modes i l'obsessiu culte a la pròpia bellesa i per això rebel com hem vist a la voluntat divina, serà qualificada d'alcajota de si mateixa i de *llaç* i especial procuradora del diable<sup>25</sup>.

24. Cito per l'edició de S. Bernardini Senensis [...]. *Opera Omnia* [...] *Quadragesimale de Evangelio Aeterno. Sermones XXVII–LIII. Sermo XLVII. Feria Sexta post Dominicam De Passione*. «Descriptio similitudinis vanitatis mundanae quae in vanis mulieribus regnat». Articulus III. Capitulum I. [Bernardinus]. Vet ací l'original, que he traduït de manera més o menys literal: «*Prima iniquitas*. —Prima, inquam iniquitas, cor vanum gravans contra caelum, est emendationis. Mulier nempe vana Deum qui creavit illam, quasi non bene fecerit eam, contendit suis vanitatibus emendare; quasi Domino per operis evidentiam dicat: Domine, tu creasti me nigram, et ego me faciam albam; tu rudem, et ego politam; tu croceam, et ego rubeam; tu arctam frontem, et ego latam; tu parvum caput, et ego magnum; paucos dedisti mihi capillos, et ego superaddam multos; dedisti nigros, et ego faciam albos; tu breves, et ego longos; fecisti me parvam, et ego me faciam magnam; tu macilentam, et ego bombice fulcitam; creasti me sine alis et caudam, at ego me reformabo alatam atque caudatam.— O superba temeritas vani cordis! Audi, 45, c., 9, Isaiam clamantem: *Vae qui contradicit factori suo!* Nonne mentiris quandomcumque, orando, Domino dicis: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra? Nonne opere corrigis Creatorem et facturam suam emendas?* O praesumptio tenebrose mentis! Audi Cyprianum, ut refert Augustinus, in IV *De doctrina christiana*: «Si quis pingendi artifex vultum alicuius et speciem et corporis qualitatem aemulo colore signasset, et signato iam consummatoque simulacro alius manus inferret, ut iam formata, iam picta, quasi peritior reformaret, gravis prioris artificis iniuria et iusta indignatio vederetur. Tu te existimas impune laturam tam improbae temeritatis audaciam, Dei artiicis offensam? Ut, id est etsi, enim impudica circa homines et incesta, fucis lenocinantibus, non sis, corruptis violatisque quae Dei sunt, peior adultera detineris. *Quod ornari te putas, quod putas comi, impugnatio est ista divini operis, praevericatio est veritatis*». Et ibidem allegat Augustinum Ambrosium dicentem: «Hinc illam nascuntur incentiva vitiorum, ut quaesitis coloribus ora pingant, dum viris displicere formidant, et de adulterio vultus meditentur adulterium castitatis». Contra quas etiam Heronymus ait: «Qua fiducia erigit ad caelos vultus quos Conditor non agnoscit?» (Bernardinus, 1956 4: 452–453). Els editors ens faciliten la localització de les fonts: sant Agustí, *De Doctrina Christiana*, IV, c. 21, 49 (PL, 24, col. 113); Sant Ciprià, *De Habitu Virginum*, c. 15 (PL, 4, col. 455) i Sant Jerònim, *Epistola*, 54, 7 (PL, 22, col. 553). Que les citacions es copiaven de manera automàtica ho demostra el *Sermó* 38. *Feria quinta post Dominicam de Passione. De Vanitatibus Mulierum* d'un altre famós predicador italià, el beat Bernardí Tomitano da Feltri (*Tomitanus*, 1964 1: 475–478), que repeteix la paràbola del pintor famós, a partir de sant Bernardí. No veig esmentada cap de les esmentades citacions en l'útil llibre de Viera & Piqué (1987: 72–79).

25. Sant Tomàs, *Summa Theologica*, 2-2 q. 169 a.2. Vegeu encara alguns fragments triats d'un altre famós predicador italià de l'època, fra Cherubino de Spoleto, *Sermones Quadragesimales* [Cherubino] que en

A banda del dany espiritual produït en les ànimes o temples de Déu, els moralistes fundaven la seva condemna de tal tipus femení en altres arguments, com ara la supèrbia —inici de tot pecat— i en particular l'enveja que provocava la multiplicació de tals vestits en les altres dones, la qual cosa era causa inevitable d'odis i picabaralles, de tristesa i de tota la restant cadena de pecats capitals. En el *Curial* (1933: 225) Enveja apareix personificada com a causant de la pugna entre Làquesis i la Güelfa; i se'ns presenta la incruenta pugna de l'alemanya amb Festa (*Curial*, 1931: 127), de qui es diu «que és festa per a tots» excepte per a Làquesis que l'enveja (*Curial*, 1931: 151). Inclús la mateixa reina de França se li mostra rancorosa i la posterga deliberadament, envejosa de la seva bellesa (*Curial*, 1931: 149-151 i 1933: 232). Al final Làquesis serà víctima d'aquest intens sentiment que provoca arreu: «¡Ay, e com cuydà morir Làquesis, ferida de tres enveges, ço és, del marit, de la bellesa, e de la Festa!» (*Curial*, 1933: 248).

Tal classe de dona peca necessàriament en convertir-se ella mateixa en instrument del pecat que penetra per la porta dels sentits, en especial el de la mirada<sup>26</sup>. Basta recordar tota la bateria d'arguments teològics que relacionen els ulls femenins amb la *seducció*, paraula que el cristianisme, a partir del pecat d'Eva, assimila com temptar, corrompre, enganyar, desencaminar o portar algú (*se / cumducere*) fora del bon camí (en alemany ver: *ver-führen*), o sigui amb una degradació moral o ètica de la recta *conducta*.

La misogínia medieval va convertir la dona en agent permanent de la perversió de la conducta de l'home i de la seva possible destrucció material i moral. Si l'amor és relacionat per Andreu el Capellà (I, c. 3: 1964: 62-63) amb l'ham (*Amor ab amo, quod significat capere vel capi*), Jaume Roig, en el seu *Spill* (vv. 6516-6589)<sup>27</sup>, identifica la dona amb el llaç del caçador o la xarxa del pescador: «¿Per què tornaves / entrar al llaç, / com perdiguaç / soltat, plomat, / mes reclamat / torna·l reclam? / [...] En l'am e brell / tu t'i meties / [...] en el filat. / Llaços e brell, / en lo costell / llexades plomes, / pardals, colomes / no y tornen més.»

els *Sermons XLIX*, i L repeteix idees referibles al personatge de Làquesis: «Odisti inquit observantes vanitates [...]. Observantes autem vanitates sunt mulieres ille que nullum alium studium habere videntur nisi solum se ornare modo fucis & crinibus modo vestibus & aliis vanitatibus. Fecerunt sibi deum corpus proprium et ad nihil aliud intendunt ita sollicitate nisi ad se ornandum» (*Cherubino*, 1502: f. 234 ss). Segons aquest autor els primers culpables són els pares en especial les mares: «O mater infelix! Bene examina conscientiam tuam et considera quod crimina perpetras ut filia aspicientibus placeat. Quanta solertia vigilas ut ultra formositatem naturalem quam habet filia tua aliam artificialem tua industria superaddas. Et quod ignoras consulis in hac arte peritis mira sagacitate in illa reseccans que naturali vicio superflua esse videntur; atque industris stupenda resarciens nature defectus. Nam nimia macillentia tenuem puellam trahis in grossitiam; nimiam pinguedinem in macillentiam. Figuram curvam dirigis in rectam. Humeros demissos extollis deprimisque superbos. Distrahis collum remissum. Lintigiens vultus, oculorum maculas aliosque corporeos defectus nec Galieno nec Ipocrate vocatis ad formositatem decoras. Doces illam ornare caput, pingere vultum, componere gressum, novitates in vestibus invenire» (*Cherubino*, 1502: f. 241b).

26. *Peraldus* (1571 2: 62-63) explica que els ulls són molt ràpids per danyar les ànimes i per això els compara als lladres o corsaris. A més fan el mal a distància, com els ballesters o els arquers. Els compara també als cabdills o caps dels facinerosos, que guien o mostren el camí als altres, i a les dues portes del castell corporal, per on el dimoni hi penetra i se n'apodera.

27. Citem per l'edició de Jaume ROIG, *Spill [Spill]* d'Ana Isabel PEIRATS NAVARRO.

I el mateix fa i Eiximenis referint-se a la luxúria<sup>28</sup>: «la fembra a qui la guarda, li és semblant a *laç* de bos cacadors, que no ls escapa quax neguna caça, e el seu cors és axi com a sagena o a exàvega qui del pregó de la mar trau el pex [...] és peryll *en guardar les fembres* [...] majorment si és bella, ne ben ornada e sap bollir<sup>29</sup>».

Una ullada ràpida a unes concordances bíbliques, mostra que la comparança cigenètica prové de l'Eccl. 7, 27, que descriu aquest tipus de dona com un *llaç* amb què és capturat l'home pecador i del que en canvi es lliura el que estima Déu. La idea és assimilada arreu i la trobem ben resumida per *Peraldus* (II c. 4; 1571 2: 63b):

a planta pedis usque ad uerticem non est locus in mulieribus, in quo non sit positus *laqueus ad capiendum* oculos [...]. Et Eclesi. 7 Inueni mulierem amariorem morte, quae *laqueus est uenatorum*, & sagena cor eius. *Vincula* sunt manus ejus. Notandum quod diabolus excoriat mulieres, pellem honestae conuersationis ab eis remouendo, *ad miluos, id est, ad luxuriosos capiendos, qui sunt animalia ignobilia* quae ad extra uolant [...]. Si quis faceret foueam in uia, & eam cooperiret, non toleraretur. Fouea autem profunda est meretrix.

Aquest divulgadíssim autor proclama, doncs, que la dona és tota, de cap a peus, com un *llaç* o una *exàrcia* per atrapar els ulls dels incauts. I no deixa de sorprendre la vil comparació amb la qual el famós dominicà tanca la parrafada, tot remarcant que el dimoni «escorxa les dones i una vegada ha eliminat d'elles la pell de qualsevol conversació o pràctica honesta, les utilitza com a carnaça per a *caçar* aus carronyeres, és a dir *els milans, ocells innobles que representen els luxuriosos* (!)<sup>30</sup>».

28. Francesc Eiximenis, *Tractat de Luxúria* (Renedo ed., 1992: 265–266). Vegeu també *Dones*, I, c. 27 (1988 1: 40), on escriu: «pus saben que de lur ornar lo *diable ne fa laç a pendre les ànimes dels hòmens*, e que molt mesquí ne pert la ànima, sol per açò se'n deven estar».

29. Metàfora que *Cherubino* (1502: 235v), desenvolupa com si fos un expert caçador amb parany: «Ynde dyabolus fecit sicut auceps quando vult capere aves. Habet namque lucifugam in civeta et ligat eam super quadam tabella, in sumitate unius baculi figit baculum in sepe et lucifugam facit stare extra sepem, ponit circa eam virgas inviscatas et incipit fistula advocare aves que accurentes et civetam videntes properant ad illam percutiendam et cum super virgas cum visco resident intuscati et terra patentes ab aucupe capiunt et denique devorantur. Sic et dyabolus cum istis lucifigis, id est mulieribus vanis, capit multas animas [...] *oculus autem meretricis laqueus est peccatorum.*»

30. Com a mera confirmació que no es tracta d'una lectura equivocada, sinó ben repetida, vegeu encara un altre lloc on el mateix *Peraldus* (1571, 2: 389), parlant de les dones superbes que fan ostentació d'elles mateixes, les qualifica de «*caçadores del dimoni* que operen la mort dels fills de Déu, i a les quals *aquell utilitza com a carnaça per a caçar els homes*, tal com sol fer-se amb els gats i altres animals, escorxats per a caçar voltors». («*Sunt etiam uenatrices diaboli in filios Dei ad mortem. Diabolus etiam utitur eis tanquam esca ad capiendos uiros, sicut cum cattis & aliis uilibus animalibus excoriatas uultures solent capi*»), on es parla de voltors en compte de milans, però repetint la mateixa idea. Vegeu l'exemple nr. 299 (230): «*Mulieris ornatos rete diaboli potest esse. Vet (error per Ret!) del diablo es la mugier/ que se afeyta por bien paresçer*» (*Exemplos*, 1995: 252), on trobem resumit sense esmentar noms la famosa història de sant Bernat i la seva germana que podem llegir en *Flores* (1685, 5: 241), i també esmentat en el c. 719 de *Lo Terç* (Hauf ed., 1983: 182).

Es tracta dels mateixos *milans*, sempre expectants i morts de fam, als quals fa també esment nostre sant Vicent Ferrer: «¿Pensau-vos, mes filles, que Déus vos haje donades les mamelles *per mostrar les frexures als milans*, com a putanes?<sup>31</sup>».

L'esquema on s'insinua també la idea de la dona com a parany, trampa o pou dissimulat col·locat enmig del camí, es prestaria a servir de base a una possible interpretació tropològica del *Curial*, seduït a causa de la seva conducta més aviat laxa i que la novel·la ens descriu més tard simbòlicament com un milà, totalment entregat als plaers carnals.

En les epístoles paulines, que tant recomanen a la dona la vergonya i la sobrietat en el vestir (I Tim., 2, 8-11), es menciona també aquest «*laqueum* diaboli» *llaç* o trampa diabòlica (I Tim., 3, 7), que pressuposa ara una altra fàcil associació fònica amb el *lacu*, *fovea* o pou de l'infern. En aquest sentit pareix rellevant l'oració de Judit (9, 13), la bella dona que es transforma voluntàriament en el *llaç* o parany mortal de l'enemic del seu poble: «Fac Domine, ut gladio proprio eius superbia amputetur; *capiatur laqueo oculorum suorum* in me, et percuties eum ex labiis charitatis meae». Demana, doncs, a Déu que el temut enemic sigui atrapat en «*el llaç o parany dels seus propis ulls*». I és de sobres conegut el fatal resultat d'aquesta bíblica gesta, profusament difosa per la iconografia.

Com que les armes de les dones són les modes i els afaits, els predicadors quan veien que no tenien efecte les anomenades lleis sumptuàries eren especialment exagerats en els seus atacs contra les gales femenines «qui tot són *paranys del diable a pendre les ànimes dels hòmens*» (*Terç*, c. 715-719 ed. Hauf, 1983: 160-162 i Hauf, 1995: 122-125), fins al punt de preconitzar el model musulmà de dona totalment coberta!: *De fembra negú no deuria cap veure si fer-se podia, car [...] tot quant han, tot és sageta e llaç del diable per pendre els hòmens en pecat*<sup>32</sup>.

Tampoc perdonen l'excessiva sumptuositat de llits, paraments, brodadures i invencions que cal relacionar amb el dormitori i els sofisticadíssims vestits de Làquesis<sup>33</sup>. Eiximenis s'escandalitza de les donzelles: «mills hornades que ls altars en què s diu

31. «Sermo Nativitatis virginis Mariae», dins *Sant Vicent Ferrer* [Ferrer]. *Sermons*. Citat per l'edició de Josep SANCHIS SIVERA i Gret SCHIB, *Ferrer*, 1975 3: 257.

32. Renedo & Sergi Gascón (ed.), 1993: 152. D'altra banda en el c. 671(?) del *Terç* (f. 244-246 va-b del Ms. 93 de la Universitat de Barcelona, on la numeració és temptativa), llegim: «Gran confusió és de les dones que axí s mostren en cristianisme, *car les sarrahines cant van per vila no mostren de tota lur cara sinó solament un uyl, / que vejen anar*. L'esmentat Bernardí Tomitano da Feltre, *Sermó* 38 (1964, 1: 478), ve a dir el mateix: «Cadunt cum quelle ochiate balestrando. Mo, non est sic nunc? [...] *ille maure vadunt centuplo honestiores nisi tantum quantum pene possit vedere*; ad suam mesquitam non conveniunt masculi cum mulieribus, ad confusionem Christianorum, illi qui non habent fidem etc.».

33. «Circumspicite non tamen domus magnatorum, sed etiam omnium civium. Ingrederere aulas eorum [...]. Intra eorum thalamos et cubilia et contemplare non solum lectorum triumphalium structuras tarsias verum etiam picturas manifestissima signa carnalitatatis designantes. Considera lectorum magnitudinem atque mollitiem. Ibi reperies *linteamina serica vel bissina ac auro et miro artificio circumdata, coopertoria speciosa e lecto pendentia stupenda arte contexta vel acu consuta* depicta et ad luxuriam inducentia, pulvinaria preparata undique in lecto iacentia preciosis picturis rechamaturis aureis texturis suturis atque lapidibus preciosis ornata. Cortinarum deauratarum atque picturarum precium et valorem quis exprimere potest?» (*Sermo* 51. *Cherubino*, 1501: f. 147).

missa, ço és, de draps d'aur, e de vellut, e d'escarlata, e de duay, e de porpra e del tauris, e de domasquins». I no deixa de mencionar les divises i brodats: «*I n'hi ha moltes ornades d'obra de brodades e ab divisa e senyal especial!*».

Un lector atent de tals textos religiosos, que van obtindre una amplíssima divulgació i que coincideixen amb el que es repetia diàriament en els púlpits, i va arribar a provocar reaccions que allò que va succeir més tard en la Florència de Savonarola només vénen a corroborar, detecta tot d'una que els predicadors havien arribat a crear una espècie de rèplica o contralectura negativa i del tot condemnatòria de la clàssica i ja esmentada descripció de la bellesa d'Helena de Guido de Columpnis, assimilada en tot Europa com a exercici escolar i tan ben coneguda de l'autor del *Curial*, que feien servir a manera de rèplica destinada a rebutjar, punt per punt, aquella tan divulgada idealització de la bellesa artificial.

En la nostra llengua són tan eloqüents com conegudes les diatribes d'Eiximenis i de sant Vicent Ferrer que es fan ressò del que ressonava en les troncs d'arreu d'Europa. Però no he trobat res de comparable al text del *Sermó* 51, sobre la «vanitat de les dones» del ja esmentat fra *Cherubino* (1502: f. 247v.-249), franciscà i deixeble de sant Bernar-dí, on el predicador, seguint un *ordo* sistemàtic, amplifica i detalla la vella tesi de l'Ecl., 7, al mateix temps que incideix també repetitivament en una morosa consideració de cada part del cos, de cap a peus, d'aquell tipus de dona, instrument del diable. Crea així una espècie de *contrafactum* del conegut fragment de les *Històries*, evocat per l'autor del *Curial*, fixant també sempre l'atenció en els *artificis emprats*, que ara, però, seran demagògicament presentats a la consideració dels lectors o oients, no com a elements positius, sinó com escandalosament sustentats en la sang i la misèria dels pobres a qui hauria d'anar destinada la riquesa malgastada. És ben de remarcar el *grande finale* en llengua vulgar, on el frare deixant-se portar pel seu instint inquisitorial proposa un general *auto da fe* per extirpar tal plaga de socarrell:

Considera vecordem, *vagam et multivolam mulierem* brevi decursu, a vertice capitis usque ad plantam pedis. Nullum signum reperies in ea nisi inhonestatis et sui et aliorum perdicionis eterne. *Intuere primo caput*, et contemplare quanta sint additamenta, non nature sed culpe. Ibi sepe plurium mulierum emortuarum, seu suorum, quos respuit ipsa natura, prospities arte deauratos crines, et coronas aureas fabrefactas in decore et artificio. Mitras vero, vel macagnones, seu vesicas inflatas et magnas, serico et mira arte depictas, girlandas floridas et iocalia speciosa, seu gemmas super faciem aut in fronte pendentia, etiam crines ad tempora. *Intuere frontem* minus latam, subtractione pilorum artificialiter dilatatam, supercilia arte extensa et iuncta forpice separata et in tenue deducta girum atque perpetua nigredine tincta.

*Dentes vero*, casu sublatos, ebore reformatos et fugatos pigmentis in albedinem pristinam revocatos. Exili vitro quos aliter capere novacula nequit et facie ablatos pilos, cutisque artisque grossitiem arte multiplici delinitam, decoloratam faciem et palentia labia venusto colore atque candore mutata. Transparenti atque tenuissimo vello, paulum in aurem dimisso arteque neglecto, nullum respiciens insignitum, ut cum hiis et similibus additamentis formam quam natura formositate privavit quasi in alteram Venerem dyabolium videas reformasse.



*Prospice collum et considera ibi diversarum varietatum vanitates. Nunc margaritarum circulos atque auroes torques seu catenas, nunc murenulas vermiculantes argentorum, nunc aureos paternoster vel ambreos colorum varietate distinctos, quidam autem ad Deum sed quasi signa dyaboli; ad Sathan mulier preces fundat [...]. Pectus plurimis rechamaturis seu inbordaturis lasciviis et preciosis iocalibus diversisque vanitatibus decoratur. Brachia quasi alas ad inferos evolantes manichas gerunt innaturaliter perforatas et multiplici vanitate atque carnalitate depictas. Quid ad huius manus ille preciosarum multitudine armillarum et anulorum depicte alfariole et sudariole atque cum tempus adest curiosissimis cirotheis munite nisi luxuriam clamant? Quid est talium corigias speculati a tergo quandoque versas amplas sericas sargenteas deauratas coloribus figuris celaturis sculpturis et nimia arte fabricali consecatas stultum quidem ventrem saccum stercorum tot sumptibus honorare nec laudabilior erit asinus si zona aurea fuerit cinctus? Quid etiam est videre in mulierem caligas soleatas et quandoque more saccanorum divisas et ad nactes tractas et longas; sotulares rubros aureos et perforatos rostratos et decuratos atque colorum varietate depictos? Quid amplius faciunt meretrices? De altissimis trampalis seu cipellis mira arte et duplicitate et simulatione confectis, quid dicemus? Nonne mirabiles expense vestibis addunt dum de longitudine tanto plus addere sit necessarie? [...] De incisuris autem et frapis tam immoderatis et magnis tantarum expensarum et preciosorum pannorum, quid dicam quod non sine gravi peccato sunt et portantes et facientes et prohibere valentes et non prohibentes, cum ibi manifeste appareat destructio tanto pannorum preciosorum atque dannosa prodigalitas et curiositas vana [...]. Quid etiam dicemus de fastidioso opprobrio caudarum quos tamen dilatavit dyabolus per orbe [...]. Subito che appare una fogia nova, una meretrice vestita a la franciosa fura in presa farano guastare loro vestiti antichi per vestirse a la moderna. Sai che se vorebe fare? El se vorebe prima abusare la dona che tal fogia arecha, e poi tute le done che tal fogia imprendono e di tal fogia si vestino, e poy el patre e la matre e li mariti gel consenteno e da po loro el sarto che la fa.*

La citació és llarga, però crec que val la pena donar a conèixer aquest vertader document d'una mentalitat del tot oposada a la visió clàssica del tema, que deixa prou clar a quin tipus de crítica estaven exposades les dames aristocràtiques que, com Làquesis, es valien de tota classe d'*artificis* per suplantar o millorar l'obra de Déu. La predicació oferida als envejosos i de manera especial a les envejoses tota una bateria d'arguments, que l'autor del *Curial* només assimila en part en la seva suggestiva caracterització de Làquesis<sup>34</sup>.

34. Alguns dels *exempla* divulgats pels predicadors són del tot surrealistes, com ara el següent text, inventat per una ment tan detallista com morbosa, que fa ús d'un bestiari infernal ben curiós. L'he trobat a *Flores*, 1685 5: 170b-171: *Ornatus Vestium, Exemplum VI*, que narra així l'aparició d'una mare a un fill sacerdot que celebrava la missa per la seva ànima: «Vidit eam coram se [...] *super draconem equitantem, crudelissimum ignem sulphureum spirantem, & ab utraque parte ipsius stabat daemon unus cum catenis igneis habentibus aculeos intrantes intra eam, & tenebant ligatam. De capite eius exibant lacertae multae & maximae quae sugebant cerebrum ejus, in oculis ejus stabant scorpiones & in auribus ejus duo crudelissimi mures. Simia stabat ante eam, & cum crudelissimo lapide corrodebat & frangebat labia, os, & dentes.*



Res té, doncs, de sorprenent que hagin pogut sorgir, per exemple, propostes d'interpretació com la d'Espadaler (1984)<sup>35</sup>, que relacionen la Güelfa amb la reina Maria, esposa del Magnànim, i a Làquesis, amb Lucrecia d'Alagno<sup>36</sup>. Aquesta relació no cal dir que comportaria una crítica molt directa de la jove cortesana, tant per allò de negatiu que el text tanmateix explicita d'una manera que no veig que sigui possible obviar, com pel to i pels registres emprats, aleshores prou coneguts per uns lectors molt ben familiaritzats amb els tòpics de la predicació i dels tractats morals, on, com he tractat de mostrar, es presenta aquest tipus de dona, si més no com un eficaç instrument del dimoni, i quasi quasi com una meretriu.

Tal crítica, per allò mateix que podia resultar més populista i agradar a un tipus de lector de mentalitat més rígida o medieval, devia tenir precisament l'efecte contrari en les ments més laxes i obertes als aires *paganitzants* del Renaixement, a les quals el personatge de Làquesis devia resultar molt més atractiu i excitant que no el de la gelosa i possessiva Güelfa.

Propostes com les d'Espadaler, resulten tan temptadores com arriscades, i tampoc no acaben de deixar clar quin seria el paper de Curial *vis à vis* Alfons el Magnànim. Podria també especular-se si el nom de les dues protagonistes femenines no es fan ressò de la tradicional contesa entre *güelfs* i *gibel·lins*, o partidaris del papa i de l'emperador, suggerida pel nom de la Güelfa, identificant així aquesta noble «viuda» amb la mateixa Església, donadora de gràcia, en pugna amb la seducció del poder material de l'Imperi.

Inclús es podria arribar a trobar en el *Curial*, alguns referents que recorden la novel·la al·legòrica religiosa del tipus del que més tard serà el *Pilgrim's Progress*<sup>37</sup>.

---

*Serpens maximus cingebat collum, & sugebat ubera. In manibus erant annuli ignei, & pedes cingebantur subtus ventre Draconis. [La dona explica així les causes de tan monstruoses penes]: Et quia juventutem meam totam in lautitiis & picturis, & ornamentis vaniis expendi, damnata sum [...]. Draco iste quem equito, est mihi datus pro consensionibus corrupcionum, quos habui & affectavi, ut alii de me delectationem haberent, & dedi occasiones multas peccandi. Hii duo daemones qui in utroque latere me affligunt: unus est pro retributione bonorum, que ego feci patri tuo, ut provideret mihi in vanis ornamentis; alter est pro provocatione, quam ego faciebam ad alias mulieres, ut similibus ornamentis & picturis se componerent. Catenae sunt mihi datae propter vanitatem cingulorum & zonarum argenteorum, quas libenter eundo in tunicam ostendebam, et quod claves argenteas habebant tot referri de ista catena intrant me, qui cruciant me modo miserabili. Vinculum manuum est propter ostensionem manuum. Coluber colli est propter ostensionem pectoris, & quia sustinui ibi corruptos tactus, sugit mea ubera cum dolore horribili. Lapis frangens os, & labia & dentes, & linguam, est propter corrupta oscula, propter immunda verba, propter lascivos cantus. Mures aurium sunt propter corruptum & dissolutum auditum. Sed scorpiones oculorum sunt propter corruptos aspectus. Lacertae capitibus sunt propter alienos crines & ornatus varios, & lotionem indebitas faciei & capitibus mei. Vinculatio pedum subtus ventre Draconis est propter chorizationes & inordinatos discursus, quos ego feci ad ostensionem pulchritudinis meae. Et ideo maledicta sum in aeternum.»*

35. Antón ESPADALER, *Una reina per a Curial*, Barcelona; Quaderns Crema, 1984.

36. ESPADALER (1984: 100-101), capta bé que la funció de Làquesis és la de donar lligam a l'obra: «és evident que sense la presència de Làquesis la novel·la no existiria. La història de Curial i Güelfa és la narració d'una separació, la causa de la qual és Làquesis [...] hauriem d'esbrinar qui pot ser, en la realitat, la donzella que s'interposa entre una vídua peculiar i un cavaller, al qual identifiquen la curialitat i els falcons», i més avall les interessants (141-148), on formula la seva tesi.

37. «And thus it was: I writing of the way/ And race of saints, in this our gospel day, / Fell suddenly into an allegory / About their journey, and the way to glory [...] // My dark and cloudy word, they do but

## 4. «ELEGÍ TU»: ELECCIÓ I «GRÀCIA PREVENINT» VS. SEDUCCIÓ

Bastaria anar arreplegant el fil de moltes de les dades ja anotades o suggerides al llarg d'aquest mateix treball, sobre la impossibilitat de servir Déu i al diable, el sopor o *hebetudo sensus* (sant Tomàs, *Summa*, 2-2.86 ad 1. q. 15 2) o la ceguera d'esperit produïda per la seducció diabòlica i la reincidència en el pecat, en especial el de luxúria. De fet el fil de l'argument pot evocar, com veurem, la coneguda i comentadíssima paràbola del fill pròdig dilapidador de la gràcia<sup>38</sup>, anatematitzant o excomunicat per qui segueix estimant-lo malgrat els seus pecats i que, a pesar de no haver-lo pogut perdonar en una primera confessió sacramental<sup>39</sup>, més tard torna a rebre'l en la cleda per intercessió dels seus amics o protectors, després d'un procés catàrtic de penitència comparat al de Job (3, 11) i la necessària il·luminació de la ment (Ef., 1, 18), etc.

No cal ni dir que la innocent Làquesis queda molt més malparada d'una lectura semblant, ja que resulta encara més intens el procés que la identifica amb el dimoni i amb la mort espiritual de l'ànima pecadora, a qui manté apartada de la font de gràcia. Expressions com les que trobem en *Curial* (1933: 20): «Làquesis fonch *fúria infernal* que t aparegué per destruir-te», no admeten cap dubte. La mateixa contundència té la següent total i repugnant identificació de la donzella amb el pecat: «tornist a Làquesis *axi com els cans al vòmit*» (*Curial*, 1933: 21); una frase potser ja proverbial, que també trobem en l'*Spill* (2010, 2: 147) de Jaume Roig (vv. 6968-6972: *tornes a beure/lo vomitat; / enormitat/ vols fe, com guoç*), però clarament manllevada de la Bíblia (Proverbis, 26, 11: «sicut canis que revertitur *ad vomitum suum*»)<sup>40</sup>, que sembla que no té possible volta de fulla, i que —dit sigui de pas— fa ben difícil, a no ser que sigui per antítesi, tractar de forçar una interpretació positiva, humanista o petrarquesca de Làquesis!

Un dels temes més importants de la novel·la és, en tot cas el de la ingratitude davant les gràcies i beneficis rebuts de manera gratuïta. I una vegada més la lectura de *Peraldus* (II. c. 29; 1571 2: 428 ss) resulta ben estimulante a l'hora de llegir el *Curial*. En el capítol on allista «les senyals de la vertadera noblesa», fra Guillem ens conta que un famós mestre en teologia «interrogat [per uns cavallers] *en què consistia la màxima curialitat*, els va contestar que *donar és allò més curial que hi ha*, i tots hi van estar d'acord [...], ja que donar *ens fa semblants a Déu* [...]. I si donar és molt curial, *el*

hold / The truth, as cabinets enclose the gold», diu l'autor, recordant el caràcter al·legòric de la Bíblia. El recurs al somni simbòlic s'indica en el mateix títol i en la cita d'Oseas, 12, 10: «I have used similitudes» que l'acompanya (Bunyan, 1904: 9; 13). Pel que fa a les diverses interpretacions que ha rebut el *Curial*, remeto ara a la recent i completíssima *mise au point* de Ferrando (2011).

38. Noteu com Melchor juga amb la paraula *pròdiga / pròdich* per crear una clara antítesi entre la generosa dama dadora de gràcia i el qui l'ha malbaratada: «car ella, *com a pròdiga, ultra tota condició de dona, t'o ha donat*, e tu, com a pròdich, sens mesura e comte, ho has no sàviament despès e guastat», (*Curial*, 1931 2: 19).

39. Vegeu *Curial*, 1931: 289, on el protagonista es confessa de genolls a la Güelfa, que li nega la vista i la paraula. L'actor fica cullerada diverses vegades en aquest episodi on comenta: «Vejats que cosa és l'ome *com pert la gràcia*».

40. Miquel i Planas i Par es limiten a anotar (*Curial*, 1932: 517): «Mòdisme d'una contudent força expressiva. No ha de duptarse de la seva popularitat, qu'es lo que l'imposaria al autor en la circumstancia».

*prendre, que és tot el contrari, resulta ser la cosa més rústica possible. El segon signe de noblesa és la gratitud o reconeixement dels beneficis. i, inversament, la ingratitude o no reconeixement dels beneficis rebuts, és senyal de pagesia»<sup>41</sup>.*

Com que la ingratitude és precisament el gran pecat de Curial, que no fa més que beneficiar-se dels dons generosos de la Güelfa (que seria així la persona vertaderament curial, i en això assimilable a Déu), podem deduir, com apunta en alguns llocs el mateix autor, que aquest no és mereixedor del seu nom fins que no ha expurgat la seva ingratitude.

Com veiem, els tòpics de la literatura religiosa i el registre bíblic amb què s'expressa poden resultar interessants a l'hora d'arribar, no solament a una lectura en clau al·legòrica d'algunes idees medul·lars de la novel·la, sinó que fins i tot pot ajudar a millorar la nostra lectura del text. Així, per exemple, en *Curial* (1933: 19-21), Melchior, en un discurs que evoca el que fa la Filosofia al Boeci que lamenta la seva dissort, recorda a Curial les «benances» que Déu, «*sens mèrits teus*» li volgué atorgar<sup>42</sup>, i tot fent al·lusió al procés d'elecció del jove, diu: «la Güelfa ficà en tu los seus ulls, elegí tu». Una frase que evoca de seguida el text de Jo, 15, 16-19: «Non vos me elegisti, sed ego elegi vos»: «No m'heu elegit vosaltres a mi; sóc jo qui vos he escollit a vosaltres», i que associa ací de manera automàtica l'amor o dilecció, com hem vist en principi basat en la mera visió dels sentits, amb una coneguda metàfora de la predilecció divina, que en el llenguatge teològic de la doctrina de la gràcia o *Gnadenlehre*, tradicionalment implica l'acte de la predestinació o salvació.

Considero molt important destacar ací, en aquest context, l'altra enigmàtica frase que l'autor arriba a proferir tot seguit: «aquesta senyora fonch gràcia prevenint». Una afirmació força il·lustrativa de la ment autorial i curulla de connotacions teològiques, que al meu entendre Miquel (*Curial*, 1932: 307) va editar bé i que la majoria d'editors posteriors han corregit erradament en *pervenint*, sense però que ningú li dediqués l'explicació que al meu entendre reclama<sup>43</sup>.

Pere Llombard, en les seves famoses *Sentències*<sup>44</sup>, o manual que durant segles va servir de fonament a la docència de la Teologia, tractant de l'important tema de la gràcia divina (Llibre II. Distinció XXVI. Capítol I (162). *Lombardus*, 1971 I: 470-476), distingeix entre la gràcia operant i la cooperant. Explica que la primera «*prepara la voluntat de l'home perquè vulgui el bé*, mentre que la cooperant l'ajuda perquè no ho vulgui en va», deixant prou clar «que la gràcia de Déu precedeix o anticipa i prepara la

41. Vet ací el text literal de Peraldus: «quaesierunt ab eo que esset *maxima curialitas*. Qui respondit ei, quod dare *curialissimum* esset, quo audito, omnes consenserunt [...] quia dare facit similem Deo[...]Si enim dare *curialissimum* est, auferre, quod est ei contrarium, *rusticissimum* est [...]. Secundum signum nobilitatis est, *gratitudo seu cognitio beneficij. et per contrarium ingratitude seu beneficiorum non cognitio, signum rusticitatis est.*»

42. Expressió calcada del *nullis praecedentibus meritis* agustinianà amb el que els teòlegs solien formular la gratuïtat de la gràcia, que era per definició un do gratuït o *gratis datum*.

43. Tret de Ferrando (*Curial*, 2007a: 277), que s'ha mostrat sensible al nostre argument.

44. Vegeu Magistri Petri LOMBARDI Parisiensis Episcopi, *Sententiae in IV Libris Distinctae. Tom I, Pars II Liber I et II*. PP. Editores Collegii S. Bonaventurae (ed.). [*Lombardus*], que cito, indicant el volum i pàgina d'aquesta edició crítica després de les referències genèriques internes usuals en aquests casos.

voluntat de l'home, perquè sigui bona» («quia voluntas hominis gratia Dei praevenitur atque praeparatur ut fiat bona»). De manera que Déu «al que no vol, fa que vulgui, i al que vol l'ajuda perquè no vulgui en va». Més avall (c. 3 (164). Lombardus, 1971 1: 472) escriu que «ben mirat, es demostra que aquesta gràcia que anticipa i prepara la voluntat, no és altra cosa que la fe combinada amb l'amor» («Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quae sit ipsa gratia voluntatem praeveniens et praeparans, sicut fides cum dilectione»).

La frase que converteix Güelfa en aquesta «gràcia prevenint», obliga, doncs, a relacionar temes com l'amor diví (i en el nostre cas també l'humà!), amb el de la predestinació, el lliure albir, l'elecció divina i els beneficis rebuts de l'abundant generositat dels dadors de la gràcia, (Déu i la Güelfa), amb el de la prodigalitat en el donar per part de Güelfa i en el gastar per part de Curial (1933.19: «ella, com a pròdiga [...] t'ho ha donat, e tu, com a pròdich [...] ho has no sàviament despès e guastat»), i la ingrata traïció de Curial, al qual l'autor, a més, arriba a definir com a obra o pura creació de la Güelfa o «*factura de les sues mans*» (cfr. amb Ef., 2, 10: «*ipsius enim sumus factura*»), en termes que clarament connecten amb la tesi central de la doctrina paulina de la justificació!

Tal possible rerefons analògic, que l'autor no s'està d'insinuar i que considero que, volgudament o no, aporta unes pistes que convé no menystenir a l'hora de fer una lectura global de la seva obra, ens porta així a uns conceptes teològics bàsics: el de gràcia, o do gratuït, efecte de l'amor, i com a tal sempre «*prevenient*» (Io, 4, 10: «En això consisteix l'amor: *no som nosaltres qui hem estimat Déu, sinó que és ell qui ha estat el primer d'estimar-nos*»; Ps., 58.11: «Déu qui m'estima em va al davant»). I que aquesta prevenció, pressuposa una vocació a un posterior manteniment, exaltació i glorificació<sup>45</sup>.

La lectura d'una importantíssima obreta de sant Bernat, el *Liber de Gratia et libero Arbitrio*, redactada perquè algú va recomanar al sant que «donés glòria a Déu, el qual de manera gratuïta li havia anticipat, excitat i iniciat la seva gràcia, i que visqués dignament, de forma que no es demostrés ingrat als beneficis rebuts, i digne de rebre'ls», pot ajudar a comprendre de quina manera van lligats, a nivell teològic, tots aquests conceptes. Sant Bernat explica molt bé el joc entre la bona i la mala llibertat de l'home. Per la primera som de Déu, per l'altre del dimoni. Però, com que ningú no pot servir dos senyors, la nostra voluntat bona, creada pel bon Déu, no serà perfecta, fins que no estigui perfectament subjecta al Creador, a través d'una triple operació de la gràcia divina en l'ànima: la creació, la reformació i la consumació. Si aquesta darrera s'opera «a partir de nosaltres, i en nosaltres, però no per nosaltres, la creació es fa sola,

45. Els fonaments escripturístics els brinda ara sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologica* 1-2 q 111 a 3: «Utrum gratia convenienter dividatur in *praevenientem et subsequentem*. 1. Gratia enim est *divinae dilectionis effectus*. Sed *Dei dilectio* [...] est [...] *semper praeveniens*; secundum illud I Io 4, 10: *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos*[...]. Gratia Dei ex eius misericordia provenit. Sed utrumque in Ps. 58.11 legitur: *Misericordia eius praeveniet me* [...]. *Augustinus dicit, in libro De nat. et grat.* (PL, 44, col. 264): *Praevenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur: praevenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur*».

sense nosaltres», en canvi en la reformació hi ha ja el nostre consentiment i compta com a mèrit<sup>46</sup>.

Inversament, la mala voluntat porta al pecat, un procés també relacionat amb el lliure albir humà i molt ben explicitat en la ja esmentada paràbola del fill pròdig, el sentit de la qual glossa amb minúcia sant Bernardí de Siena<sup>47</sup>, i que també pot resultar útil per entendre la història de Curial i la seva ceguera.

46. Cito per *Sancti Bernardi Opera, Tractatus et Opuscula*, J. Leclercq i H. M. Rochais (ed.) [*Bernardus*]: «'Da' —inquit, 'gloriam Deo, qui gratis te praevenit, excitavit, initiavit, et vive digne de cetero, quo te probes et perceptis beneficis non ingratum, et percipiendis idoneum [...]. Nemo siquidem potest duobus Dominis servire. Ceterum sive Dei sumus, sive diabolo, non tamen similiter desinimus esset et nostri. Manet quippe utrobique libertas arbitrii, per quam maneat et causa meriti [...]. Nostra quippe voluntas bona quod fatendum est, a bono Deo creata, perfecta tamen non erit, quousque suo Creatori perfecte subiecta sit.[...]49. Igitur qui recte sapiunt, triplicem confitentur operationem, non quidem liberi arbitrii, sed divinae gratiae in ipso, sive de ipso: prima, creatio; secunda, reformatio; tertia est consummatio [...]. Cum igitur consummatio fieri habeat de nobis, sive etiam in nobis, non autem a nobis, creatio vero facta sint et sine nobis, sola, que nobiscum quodammodo fit propter consensum voluntarium nostrum, in merita nobis reputabitur reformatio.» (*Bernardus*, 1963 3: 165, 179 i 201, respectivament).

47. *Sermo 24. Sabbato post II Dominicam in Quadragesim. De filio prodigo, ubi moraliter Evangelium declaratur.* Vet aci els punts més rellevants: «Nam gradatim descendit peccatoris anima per tres ruinas: prima est mundanae excaecationis; secunda, vanae delectationis; tertia, divinae oblivionis [...]. Per triplicem namque gratiam Dei gradatim resurgit homo de profundo lacu [...] omnium peccatorum suorum: prima dicitur gratia praeveniens, secunda autem gratia consequens, tertia vero gratia subsequens [...] Primum sine nobis, secundum nobiscum, tertium propter nos facit. Siquidem, immitendo bonam cogitationem, nos praevenit; inspirando etiam bonam voluntatem, nos sibi per concensum coiungit; ministrando etiam cum consensu facultatem seu facilitatem, foris per apertum opus nostrum internus Opifex innotescit [...]. Prima autem gratia, qua mens resurgit de miseria peccatorum, dicitur gratia praeveniens; et per hanc illuminatur ratio, ut cognoscat conscientia statum suum [...]. Talis gratia tria lumina secum portat, quibus tria facit animam re-pensare: primum mala quae commisit; secundum, bona quae amisit; tertium, damna quae incurrit: quasi sint tria officia ipsius gratiae praevenientis [...]. Unde de tali anima, Os, 2 cap. 14, promittit Dominus dicens: Ecce ego lactabo eam, scilicet per gratiarum atque donorum et virtutum complacentiam [...] et reducam illam ad considerationem peccatorum suorum [...]. Secunda autem gratia, relevans a peccatis, gratia consequens nominatur, et haec illuminat et inflammat ad Dei cognitionem et dilectionem. Nemo utique ex se habet ut ad diligentem Dominum convertatur, nisi ab ipso Deo suscipiat gratiam, que eius dilector fiat. Propterea, Ion. 15, 16, Christus discipulis suis ait: Non vos me elegistis, sed ego elegi vos [...]. Tres autem flammae per hanc gratiam bonae voluntatis in anima generantur: prima dicitur sperans dilectio; secunda, cordis contritio; tertia, mentis humiliatio [...] Tertia autem est gratia subsequens, qua menti conceditur ut bonum non frustra velit. Qui enim quod vellent non posset opere adimplere, inanis et vana esset voluntas et desiderium eius. Pro gratia enim bonae voluntatis datur a Deo gratia virtuosae facultatis, [...] id est pro gratia praeveniente, gratiam consequentem, et pro gratia consequenti gratiam subsequentem. Per hanc gratiam tria bona opera in anima generantur: primum est opus resurrectionis; secundum est opus confessionis; tertium est opus conversationis et emendationis [...]. Tertium autem opus gratiae subsequentis est opus conversationis et emendationis. Quod quidem moraliter tria perficiunt: primum est nuptiale ornamentum quoad se; secundum, nuptiale convivium quoad Deum; tertium nuptiale concordium quoad proximum [...] date ei anulum, scilicet fidei per quem Deo anima desponsatur» (*Bernardinus*, 1950 1: 294-307). El Beat Bernardí de Felre mostra conèixer bé aquest sermó que aprofita en un de seu (*Sermoni*, nr. 20. *Tomitanus*, 1964 1: 263-271) sobre el mateix tema, i on comentant la manera com la bondat de Déu va ajudar el miserable pròdig, quan tothom l'havia abandonat diu: «Quod remedium attulit tam incurabili morbo nisi gratiam suam, ille benignissimus Deus? Que fuit triplex, videlicet: gratia preveniens, gratia subsequens, gratia cooperans. prima illuminat intellectum, secunda accendit affectum, tertia roborat effectum».

Segons el sant predicador el pecador, o fill pròdig, passa per tres etapes: *de mundana ceguera, vana delectació i divina obliuó*. En la primera malgasta els seus talents o béns de natura i de gràcia, i després se'n va a una terra llunyana —o sigui, com més peca més s'aparta de la gràcia— i és cegat per l'abús dels plaers del món. Cau en la mala delectació de la carnalitat que el porta a la pobresa i a una insaciable fam espiritual, i finalment en el vassallatge del dimoni i l'oblit de Déu, guardant porcs i envejant el seu menjar (els aglans del pecat que no assacien el desig de plaer!), en un estat d'absoluta degradació moral. Aleshores s'opera el misteri de la gràcia resurgent. Mitjançant tres gràcies, l'home caigut s'aixeca de manera gradual d'aquest pou pregon del pecat. La primera s'anomena la *gràcia prevenint* o que s'anticipa (*praeueniens*), la segona la gràcia *consegüent* (*consequens*) i la tercera gràcia *subsegüent* (*subsequens*). Per la primera Déu opera sense nosaltres, per la segona amb nosaltres, per la tercera per nosaltres.

La gràcia *prevenint*, prepara, anticipa, il·lumina la raó i fa que l'home reconegui el seu estat i que l'ànima consideri el mal que ha fet, els béns que ha perdut, i els mals que ha patit. De l'ànima que reacciona a aquesta gràcia diu Osees 2, c. 14: *Jo la nodriré amb la meua llet*, és a dir: per la complaença de les gràcies, dons i virtuts, la reduiré a la consideració dels seus pecats.

La gràcia *consegüent* és la que il·lumina i inflama al coneixement i amor divins, i per això Crist va dir als seus deixebles: «*No sou vosaltres que m'heu escollit a mi, sinó que jo us he escollit a vosaltres*» (Io, 15, 16), de manera que és Crist qui tria el pecador mitjançant la gràcia, perquè es converteixi. Aquesta gràcia genera dins l'ànima una dilecció plena d'esperança, la contrició de cor, i la humiliació de la ment, que mouen el pròdig a retornar a la casa del pare.

D'altra banda la gràcia *subsegüent*, és la que fa que el pecador pugui posar en pràctica el bon propòsit de la seva voluntat. De manera que Déu compensa la bona voluntat per la gràcia d'una virtuosa facultat. Per aquesta tercera gràcia s'operen tres bones obres dins l'ànima: l'obra de la resurrecció, de la confessió, de la conversació i de l'esmena. Mentre que les dues primeres són evidents en el desenvolupament de la paràbola, la tercera implicaria segons el predicador: *l'ornament nupcial de part del fill recuperat, i el convit nupcial de part de Déu*. Això ve representat per l'anell que el pare dona al fill pròdig, mitjançant el *qual Déu es desposa amb l'ànima*, i fa una festa o convit que simbolitza la celebració eterna de la Pasqua, etc.

Aquesta festiva celebració en el *Curial* aniria associada amb la triple petició de mercè a la cort de santa Maria del Puig, idea d'altra banda manllevada de la famosa cançó de l'*orifant*, suposadament creada per Curial durant la seva esclavitud nordafricana (*Curial*, 1931: 148)<sup>48</sup>. Ara bé, cal no oblidar que aquesta composició, de la qual la novel·la ve a ser una immensa glosa, és de fet una creació de Rigaut de Berbezilh, en la qual el trobador es compara a l'elefant que cau i no es pot aixecar fins que l'esmentada cort amb la seva noblesa no l'ajuden. Ni tampoc que la caiguda, causada *pel pes de la*

48. Ferrando (*Curial*, 2007a: 333) intercala encertadament el text sencer en el cos mateix de la novel·la i no en apèndix com féu Miquel.



*culpa* del trobador (*Quar mos mesfaitz m'es tan greus e pesanz*) que s'ha allunyat durant dos anys de l'estimada, prenia de fet fonament en la lectura moralitzant que sobre el tema havien inventat els predicadors, els quals també interpretaven els *Bestiaris* en sentit moral i al·legòric. De manera que també llegien la caiguda de l'elefant, a causa de l'astúcia dels malèvolts caçadors diabolicals, com un *exemplum* sobre el pecador redimit per la gràcia, i de la gratitud deguda al Redemptor, pels beneficis rebuts<sup>49</sup>.

Basti una mostra d'aquesta interpretació presa d'un predicador del s. XV (*Sermó* 68 del ja esmentat *Moffret*, 1614: 671-672):

Segons Cassiodor l'elefant pel seu enginy pot comparar-se a l'home. Quan cerca suport en un arbre tallat, i cau perquè es trenca l'arbre, és incapaç d'aixecar-se per ell mateix. *Però la bèstia, una vegada en peu, recorda el benefici rebut, i ho agraeix al mestre que sap que l'ha ajudat; es mou a la seva voluntat, agafa el menjar quan ell vol, li ofereix la trompa en lloc de la mà, etc. De la qual cosa podem concloure que si una bèstia irracional, dona tantes gràcies a qui l'ha alliberada [...] amb quanta més raó l'home està obligat a agrair Aquell que l'ha salvat moltes vegades de caure en l'infern, etc.*

L'episodi del Puig, pressuposa, doncs, la definitiva conversió de Curial, el qual després d'haver-se deixat seduir per la perillosa bellesa artificial de Làquesis i haver passat, com el fill pròdig de la coneguda paràbola evangèlica, una etapa de ceguera o relaxació moral dels sentits, seguida de la necessària catarsi espiritual, acaba acollint-se finalment a la gràcia prevenint d'un amor que l'havia elegit des del principi i que acabava redimint-lo. La novel·la tindria així com a possible rerefons conceptual la mateixa èpica de l'*homo viator* cristià que es debat entre l'elecció divina i la seducció diabòlica. Tanmateix els referents teològics detectats, tot i ser nombrosos i oferir un estimulant canemàs conceptual, no semblen suficients per a proposar una lectura diguem-ne esotèrica del text. Allò que proven és, essencialment, el poder estimulant de certes idees, i que la cultura religiosa impregnava la societat medieval, de manera que hi ha un constant i enriquidor procés d'imbricació entre aquests diversos àmbits referencials, que fins i tot un autor tan inclinat a exhibir la seva *cultureta* clàssica no s'està de tenir present, i que ara poden passar del tot desapercibuts del lector contemporani.

En tot cas, pareix evident que l'anònim autor sotmet els lectors a un intencionat procés de propaganda, al llarg del qual assumeix un tendenciós punt de vista moralitzador atorgant amb excessiva facilitat a Làquesis el paper de dona-llaç. Justifica així, en certa manera, la ingrata indecisió i la debilitat del seu heroi, alhora que ressalta clarament les superiors qualitats de la Güelfa, la generosa heroïna postergada, i en el fons gran protagonista de la novel·la com a responsable del laboriós procés de formació d'un heroi

49. *Bestiaris*, 1963: 132-133: «*Aquest orifant podem comparar a una manera d'òmens d'aquest món, e l'arbre podem acompanyar en aquest món, e lo cassador podem acompanyar al diable. Car axí com lo orifant no ha junctures en les cames, per què no s pot doblegar, axí hi ha hòmens tant superbiosos o que no han en si alguna subtilitat, e tot lur enteniment és en les speranses terranals.*»



que amb el seu lliure albir i el suport constant de la gràcia, lluita contra la fortuna, el fat i les poderoses armes de la seducció.

Al final sembla que resulta evident que l'autor «té la voluntat de construir un discurs moral d'una certa volada [...] paral·lelament al mer pla narratiu» (Badia, 1988: 129). La Fortuna que posa a prova la virtut de Curial és potser de clara estirp virgiliana, però —i aquest és precisament l'aspecte que voldria destacar ara i ací—, l'autor en reciclar la fabulosa història d'Enees acaba convertint-la en instrument de la divina Providència, tal com l'entenia Boeci, però també el franciscà Eiximenis en ple segle XIV, o el seu confrare italià sant Bernardí, parafrasejat per fra Cherubino a principis del s. XV. De manera que el clàssic *Nosce te ipsum* que Melchior predica sembla en realitat un penitencial «Recognosce te ipsum ne te extollas» (*Curial*, 1933: 11) atribuït a Ezequiel, i que més aviat sona a una adaptació de la vella doctrina de l'Eclesiastès (6, 2), passada pel sedàs d'un moralista tipus fra Joan de Gal·les, com hem vist reciclada i aprofitada pels predicadors en ple Renaixement<sup>50</sup>.

De la mateixa manera i per la mateixa raó o raons, en aquesta curiosa obra on l'autor cita a sant Gregori (*Curial* 1933: 9–10) i els déus mitològics de la vella *Eneida* declinen el llatí dels sants Pares, l'autor s'esforça al meu entendre per deixar totalment neutralitzada i anul·lada la mundana i artificiosa bellesa de Làquesis, personatge que en un altre context hom podria contemplar com a model refinat de bellesa renaixentista, però que el nostre autor associa de fet semànticament amb el fat i la mort i també, mitjançant associacions fonètiques i de referents temàtics que un lector medieval no podia deixar de copsar, amb el llaç del dimoni i el pou de la damnació eterna<sup>51</sup>. En aquest sentit, i després del que hem tractat d'explicar, sembla evident que l'autor estableix el dilema vital del protagonista de la seva novel·la sobre una analogia amb la noció cristiana de l'home elegit i agombolat per la gràcia divina. Des del punt de vista literari, sembla que encara que l'autor del llibre es deixi seduir per les poètiques ficcions inspirades en l'exegesi virgiliana i dantesca, aquestes es demostren ben compaginables amb les fórmules i els plantejaments moralitzants més radicals de la vella antiseducció cristiana.

## BIBLIOGRAFIA

BADIA, Lola (1988): *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella*, Barcelona, Quaderns Crema.

50. Així sembla demostrar-ho el fet que *Tomitanus* (1964 3: 179-187), en el *Sermó* 105: *Feria Quarta post Tertiam Dominicam de Adventu. De cognitione sui*, tracti el tema sense mai sortir de les autoritats patristiques i tradicionals (Agustí, *De Trinitate*; Jerònim, *Super parabolas Salomonis*; Boeci, *De Consolatione*; Anselm, *Lactanci*, Bernat, Ambrosi, etc.).

51. Una *dona sans merci* no tindria sentit dins d'aquest esquema i és lògic que Güelfa contrasti amb la protagonista de la famosa obra d'Alain Chartier (Butinyà, 1993; 1999).

- BUNYAN, John (1904): *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come delivered under the similitude of a Dream by John Bunyan*, Londres, The Religious Tract Society.
- BUTINYÀ, Júlia (1993): «Alain Chartier i el Curial, o som davant un antagonisme ideològic?» dins *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant-Elx, 9-14 de setembre de 1993*. Rafael ALEMANY *et al.* (eds.), vol. 1, pp. 405-411, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Universitat d'Alacant / Universitat de València / Universitat Jaume I.
- BUTINYÀ Jiménez, Júlia (1993): *Tras los orígenes del Humanismo: El «Curial e Güelfa»*, Madrid, UNED.
- ESPADALER, Anton (1984): *Una reina per a Curial*, Barcelona, Quaderns Crema.
- FARAL, Edmund (1923): *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, Paris.
- FERRANDO I FRANCÉS, Antoni (2011): «Curial e Güelfa». In *Panorama crític de la Literatura Catalana. Edat Mitjana: Segle d'Or*, Albert HAUF (ed.), pp. 127-167, Barcelona, Vicens Vives.
- HAMMOND & SCULLARD (1978): *The Oxford Classical Dictionary*, Hammond, Nicholas G. L. & Scullard, Howard Hayes (ed.): Oxford, Clarendon Press.
- HAUF, Albert G. (1988) [1999]: «La seducció de Gentil en el 'Canigó' de Verdaguer i el romanç de 'L'infant Amaldos'», *Caplletra*, 5, pp. 73-94.
- (1995): «Seducció i Anti-Seducció: d'Ovidi a l'*Heptamerón*, passant pel *Tirant el Blanc*» dins *L'art de la seducció en el món romànic medieval i renaixentista*, Elena Ramos (ed.), pp. 119-144, València, Universitat de València.
- (1997a): «'Manus Habent': Entorn dels eufemismes amorosos de tipus militar en el *Tirant lo Blanc*». In *Actes del Col·loqui Internacional Tirant el Blanc «l'albor de la novel·la moderna europea»*. Ais de Provença, 21-22 d'octubre de 1994. Jean Marie BARBERÀ (ed.), pp. 145-218 i pp. 187-218, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Centre Aixois de Recherches Hispaniques / Institut de Fillogia Valenciana.
- (1997b): «Ausiàs o la voz del silencio», *Cuadernos Hispanoamericanos* 569, pp. 71-83.
- (1998): «Ausiàs March i el temor d'Amor». In *Lectures d'Ausiàs March*, Albert Hauf (ed.), pp. 87-126, Madrid, Fundación Bancaixa.
- (2004): «Làquesis, la personificació de la seducció en el *Curial e Güelfa*» dins *Literatura Cavalleresca tra Italia e Spagna (Da «Orlando» al «Quijote»: Literatura caballeresca entre España e Italia (Del «Orlando» al «Quijote»)*. Javier GÓMEZ MONTERO & Bernhard KÖNIG (dir.), Gernert KÖNIG (ed.), pp. 261-84, Salamanca, Smyr / Centro de Estudios sobre el Renacimiento Español.
- SICILIANO, Italo (1934): *François Villon et les thèmes poétiques du Moyen Age*, Paris, Armand Colin, Viera & Piqué.
- (1987): David J. VIERA i Jordi PIQUÉ, *La Dona en Francesc Eiximenis*, Barcelona, Curial.

- WACK, Marie Francis (1990): *Lovesickness' in the Middle Ages. The Viaticum and its Commentaries*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- WHINNOM, Keith (1994): «Autor and tractat in the fifteenth century: semantic latinism or etymological trap?». In *Medieval and Renaissance Spanish Literature. Selected Essays*, Alan D. Deyermond et al. (eds.), pp. 204-217. Exeter: University of Exeter Press.
- WITTLIN, Curt (1995): *De la traducció literal a la creació literària. Estudis Filològics i literaris sobre textos antics catalans i valencians*, València / Barcelona, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana / Publicacions del'Abadia de Montserrat.



Jaume Roig i Isabel de Villena



# DE L'SPECULUM HUMANAЕ SALVATIONIS A L'SPILL DE JAUME ROIG: ITINERARI ESPECULAR I FIGURAL

## 1. TEORIA ESPECULAR I CRISTOCENTRISME MEDIEVAL

L'home ha sentit al llarg dels segles una estranya fascinació pels espills. En aquest instrument quasi miraculós de projecció i reproducció més o menys deformada de l'univers i d'autocontemplació narcisista del propi jo, la tradició popular ha cregut trobar-hi no solament un interlocutor implacable, sinó també la finestra o el llindar màgics que ens permeten besllumar el passat més recòndit, o penetrar amb la imaginació en el boirós misteri del subconscient (Grimm, 1910: 235-243; Grabes, 1973; Cirlot, 1988: 194-195; Carrol, 1996: 134-135), o fins i tot caure en el tabú de l'heterodòxia<sup>1</sup>.

Amb Plató, els filòsofs cercaren en l'espill de la pupil·la aliena el camí analògic per a capbussar-se en l'immens avenc de la pròpia ànima, en la pregonesa del qual van descobrir-hi l'habitable de la saviesa, concebuda com la petjada immanent de la saviesa o ànima del suprem Creador<sup>2</sup>.

Hi ha, d'altra banda, una curiosa coincidència entre aquesta percepció platònica d'una emanació o projecció divines de la saviesa humana i el concepte que en trobem en la Bíblia, com «exhalació de la potència de Déu, irradiació sense mescla de la glòria del Totpoderós [...] reflex de la llum eterna, *mirall sense taca* de l'activitat de Déu i imatge de la seva bonesa» (Sap, 7, 25-6).

1. Recordeu la frase gnòstica en la qual pren fonament la narració «Tlön. Uqbar, Orbis Tertius» de *Ficciones* (Borges, 1971: 13-15): «los espejos y la paternidad son abominables porque multiplican y divulgan la falaz ilusión del universo visible».

2. PLATÓ: *El primer Alcibiades*, I, 1744: 103-5: «Sòcrates. Cerquem, doncs, aquella cosa en la qual, si ens hi mirem, la podem veure a ella i a nosaltres mateixos. Alcibiades. Un pot veure's en els espills i en els objectes semblants. S. Dius bé. No hi ha també en l'ull una petita porció que fa el mateix efecte que un mirall? A. Sí, en efecte. S. Has notat, doncs, que cada vegada que et mires en un ull, veus la teva pròpia imatge com en un mirall? Un ull que es vol veure a si mateix, cal que miri en un altre ull, i en aquella part de l'ull on resideix tota la seva virtut, és a dir en la vista. A. Així és. S. Estimat Alcibiades, i no passa el mateix amb l'ànima? Per a veure's no cal que un es miri l'ànima, i aquella part de l'ànima on s'engendra tota la seva virtut, que és la saviesa? O més bé no deu mirar-se en alguna cosa encara més noble, a la qual aquesta porció de l'ànima s'assembla d'alguna manera? A. Així em sembla, Sòcrates. S. Però podem trobar alguna part de l'ànima que sigui més divina que aquella on resideixen la ciència i la saviesa? A. No, certament. S. És, doncs, en aquesta ànima, de la qual la nostra no és més que imatge, és en aquesta ànima divina que cal mirar-se i contemplar allí tota la divinitat, és a dir Déu i la saviesa per a conèixer-se perfectament un mateix. A. Així sembla.» La traducció és meua. Els destacats del present article són meus.



No és, doncs, gens sorprenent, que hom hagi traduït metonímicament aquest procés de recerca. Si per als místics musulmans, hereus de la tradició de Plató i de Plotí, Déu pot ser *l'espill* on el místic contempla la seva pròpia realitat, l'home ho és també de la divinitat, que veu reflectida en el cor humà els seus noms i qualitats (Litvinski, 1986: 559); per a la teologia catòlica hom «pot considerar *l'ànima com un espill* creat per a si mateixa, en el qual deu veure, per dir-ho així, la imatge de l'ésser que no pot veure cara a cara». Perquè, com diu sant Anselm, en el *Monologium*, c. 67 (l, 1953-1954: 330-331): «L'ànima és *espill* i *imatge de si mateixa*, ja que si és l'única entre totes les coses creades que pot recordar-se de si mateixa, entendre's i estimar-se, no veig com hom podria negar que hi ha en ella una vertadera imatge d'aquesta essència, en la qual la memòria, la intel·ligència i l'amor constitueixen una trinitat inefable».

La importantíssima descoberta d'aquest reflex trinitari interior (*ad intra*) de les potències de l'ànima humana prové de fet del *De Trinitate* de sant Agustí (XIV, 8, 11, ss). En aquesta obra, d'acord amb el conegut *dictum* de sant Pau: «allò que ell (Déu) té d'invisible, des de la creació del món es fa visible a la intel·ligència a través de les seves obres» (Rm, 1, 20), no solament s'incideix en aquesta visió paulina escalonada i especular dels enigmes divins («Ara hi veiem com *per mitjà d'un mirall*, en enigma, però aleshores hi veurem cara a cara», I Cor., 13, 12), i s'investiga a través de les coses externes (*ad extra*) les possibles trilogies inferiors del món creat, sinó que partint d'un concepte de l'home format a imatge i semblança de Déu (Gen, 1, 26; *De Trin.*, XIV, 19, 25), hom hi anticipa aquest coneixement directe, cara a cara, de la divinitat, convertint així l'home interior en una constant, tot i que imperfecta, reverberació de la Trinitat divina. «La fita dels nostres anhels» —declara el sant bisbe d'Hipona— fou «fer veure el nostre Creador *com en un espill*, servint-nos d'aquesta imatge seva que som nosaltres mateixos» (*ibid.*, XV, 8, 14; v, 1968: 683).

«Vet ací el fons de l'ànima on sojorna amagada la imatge trinitària, entelada pel pecat» (Tauler/ Martín, ed., 1984: 327). Però només per l'amor al Déu-Home crucificat i gràcies a la seva sang redemptora serà possible netejar aquest *espill interior* més «deforme» que «deiforme», fins a aconseguir la llisor i polidesa necessàries per a eixir de les tenebres i poder reflectir els innumbrables llums de *l'espill del món exterior*. De manera que, ben mirat, no hi ha per a l'home caigut cap altra porta ni senderi sinó «l'ardentíssim amor al crucificat» o «*spill* de la creu» (Bonaventura, 1957: 202-203; v, 1964:203).

Hi ha encara, a més de les criatures i de l'ànima, d'*altres espills* no contaminats per la culpa, com ara el nitidíssim de l'orde angelical (D'Alès, 1928, I: 142) i, molt especialment, el de la Saviesa eternal personificada en el Verb Encarnat, reparador del pecat i de la nostra raó obnubilada: «resplendor de la seva glòria i l'empremta de la seva substància (I, He, 3), imatge del Déu invisible ja que en ell foren creades totes les coses, les del cel i les de la terra, les visibles i les invisibles» (Col, 1, 15-6; *cfr.* 2 Cor, 4, 4), i «on es troben ocults tots els tresors de la saviesa i de la ciència» (Col, 2, 1, 3):

aunque en el destierro daquesta vida, *no vemos a Dios sino en espejo*, como dize san Pablo se veen las cosas invisibles de la Magestad divina, y aunque todas las cosas fuera de Dios son estampas suyas, cada una más o menos, según que más

o menos se le avezina. *El espejo más claro, y la estampa más natural que más vivamente nos le representa, más naturalmente nos le retrata, es Christo Señor nuestro.* Dexo aparte la divinidad, según la qual es una misma cosa con el Padre, la humanidad sola es imagen tan propia y tan perfecta de Dios, que por ninguna criatura por si, ni por todas ellas juntas, los rayos del sol de justicia passan tan claros a nuestros ojos, ni todo lo demás del universo nos dize tanto de Dios como ella sola. Assí lo dixo el Señor a san Felipe: «*El que me vee a mi, vee a mi Padre*» (Fonseca, I, 1596: 12b)<sup>3</sup>.

Ací rau l'enorme importància del pla de la Redempció, necessàriament vinculat al misteri de l'Encarnació del Fill de Déu. St. Agustí (*De Trinitate*, XIII, 19, 24: *loc. cit.*: 605-608) va expressar-la de forma magistral en una de les formulacions cristocèntriques que han tingut més ressò: *Entre totes les coses nascudes en el temps, la gràcia suprema és la unió de l'home amb Déu en unitat de persona*; o sigui en el Verb, a qui és atribuïda la summa veritat. D'ací deriva, segons ell, la transcendental diferència entre els filòsofs pagans que intuïren allò invisible de Déu a través de la creació, però van caure en error, i els grans teòlegs cristians que cercaren la saviesa en el Crist, única raó de ser de l'univers<sup>4</sup>.

Només tenim accés a Déu per Jesucrist (Rm, 5, 1-2), el qual s'autoproclama «camí, veritat i vida» (Jo, 14, 6) i també *espill exemplar* («Us he donat exemple perquè tal com jo us ho he fet, ho feu també vosaltres», Jo, 13, 15), la vida i imatge del qual trobem reflectida en l'Escriptura, l'altre gran *espill* que se'ns brinda per a veure Déu a través del Crist i per a, mirant-nos en ell, corregir els nostres defectes. Com diu sant Vicent Ferrer en un dels seus sermons:

Mas vosaltres, frares, ara no haveu vista la Trinitat ne la Encarnació [...], ne haveu vistes les altres coses sues: la Passió, la Resurrecció, etc [...]. Donchs com? No podeu dar testimonis, que no u haveu vist [...]. E yo respon que los qui

3. També MEFFRET (1614: 717) «Sermo LXXV,... TERTIO (Christus) significatur per speculum, quia dicitur 'candor lucis aeternae, et speculum sine macula', ut dicit glossa, propter eius puritatem. Et dicit Robert Holkot lecti. 102 super lib. Sapientiae. *Istud speculum videlicet Christum. fuit planum, plane docendo: speculum concavum, humiliter moriendo: speculum convexum potenter resurgendo.*»

4. Segons els teòlegs catòlics com sant Bonaventura, *II Sententiarum*, d 18, a 1, q 1 o sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q 94 a 1, 3, la importància d'aquest misteri ja fou revelada a Adam, el qual la transmeté a la seva descendència. Vegeu fra Francesc Eiximenis, *Vita Christi*, II, c. 4 i 5 (Ms. 299 BC: f. 26va- 27 vb): «Qui ensenya [...] com estech a Adam revelat lo dit aveniment de Jesucrist: [...]. Nostre senyor Déu, creant Eva de la costa de Adam levà-lo en sperit sobre si mateix. En lo qual arrapament li foren revelades grans coses [...] en special que lo Fill de Déu se faria hom e pendria carn de la sua natura, e açò seria una obra tan excel·lent qui seria sobiran spill de la saviesa e omnipotència e amor de Déu a l'hom; segonament, seria la major obra en si e la pus alta que Déus podia fer; terçament, que seria obra més amada per Déu que tota altra, e la qual devia esser per los hòmens més desijada e més honrada e amada que nenguna altra obra de Déu [...] etc». És comú glossar Gènesi (1, 1): «Al principi, Déu creà el cel i la terra», de la següent manera «Al principi, és a dir: en el Fill». Així ho fa l'Aquinat (ST, I q 46 a 3), recolzant-se en el Ps., 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti* («tot ho vas crear amb saviesa»), identificant així la Saviesa amb el Fill. En el Credo també hi llegim: *Per quem omnia facta sunt* («Per qui totes les coses van ser creades»), coincidint així amb Col. I, 16. Com és prou sabut, en l'art medieval el Déu creador apareix sovint representat iconogràficament com Jesús.

preyquen la doctrina evangelical [...] poden dar testimonis de vista, a huyll. E com? Si algú deye a mi: «Podeu dar testimonis de vista, a hull, si teniu la cara vermella, lo nas llonch, etc. Que jamés ho veés». Hoc, testimonis ne puch dar, perquè *só mirat en l'espill* que m mostre la mia cara [...]. Susaxí nostre senyor Déus nos ha dat *hun spill dels secrets de la fe catòlica* [...] qui mostre les veritats divinals [...]. Auctoritats: Vejats què diu sent Jachme: «*Hic comparabitur vir [consideranti vultum nativitatis sue in speculo] (Jacobi, ca. primo)*».[...] E per ço, contemplant, studiant diligentment, axí com les dones quan se pinten e s'affayten, axí hun palet, etc., axí los preycadors studiosos *estan miran en la sancta Scriptura les veritats divinals e donen-ne testimonis de vista* [...] *ço és, ab los huylls studiosos, speculatius, contemplatius e ab bona vista*» (Feria III; Schib, ed., VI, 1988: 150-151).

Gràcies a la Sagrada Escripura no solament veiem Déu, sinó també el model al qual devem adequar els nostres costums, segons la llei de Déu o doctrina, perquè ensenya allò que cal corregir en la cara corporal. «Per això Sant Jerònim en la seva I Epístola a la verge Demètria diu així: usa la lliçó divina, *usa l'espill, és a dir, contempla en l'espill* allò defectuós que deus corregir, i allò bell que deus conservar» (Meffret, 1614: 204-205; Bradley, 1954:100-115; Hauf, 1992: 21 ss).

Resulta, doncs, molt difícil, per no dir impossible transmetre a l'home modern, sinó agnòstic poc o no gens familiaritzat amb el fonament doctrinal del cristianisme, el sentit transcendent, dinàmic i globalitzador d'aquest cristocentrisme medieval que ho abasta literalment tot (*Omnia in omnibus Christus*) i que determina la vivència de l'home medieval, subordinant-lo en tot i per tot a aquesta gràcia redemptora, fruit de la mort de l'Home-Déu. Pocs han explicat aquesta idea de total dependència amb l'abrandament del gran teòleg franciscà Ubèrti de Casale (1961: 223b):

Sicut et benedictus Iesus etemum uerbum et ars plena omnium rationum uiuentium est *exemplar perfectum et idea omnium creaturarum*: ita quod sine aliqua imperfectionem diuinitatis sue omnis creatura quantumcumque modica *representatur in ea*: sicut et quantum participat *diuini exemplaris similitudinem tamen est et non plus* [...] sic et omnium redemptor Iesus uniuersale principium gratie fons et exemplar omnis iustificationis create.

Jesús, guardó de l'amor del Pare, és alhora el nostre Déu i el nostre proïsme, la síntesi i el primer objectiu de tota la Llei i els profetes, és a dir de tot l'univers creat i de tota la Sagrada Escripura que en Ell culmina i cobra plenitud de sentit.

Com diu l'agustí fray Cristóbal de Fonseca (1596: f. 3)

Christo no solamente es *blanco del Evangelio, sino de toda la escriptura revelada*, y no ay renglón en toda ella que se enderece a otro fin, sino a que Christo sea conocido y reverenciado. Y a que se entienda que en él sólo está depositado nuestro bien, salud, y vida.

## 1.2. La teoria figurat

Les implicacions d'aquesta doctrina cristocèntrica són evidents. Amb ella el cristianisme s'autoproclama una mateixa cosa amb la tradició jueva a la qual, paradoxalment, assimila i anul·la alhora quan estableix que el pla diví de la redempció humana és un procés lent; un pacte que passa per diverses etapes escalonades, per a millor adaptar-se a la capacitat d'assimilació intel·lectual i moral de l'home que avança des d'un estadi d'infantesa espiritual al de la maduresa, representada pel Crist, que l'allibera de la rígida tutela de la vella llei (Ga, 3, 24; Ga, 4, 1-5). Així, i segons aquesta tesi de la teologia cristiana, que naturalment ensopegarà tot d'una amb l'exegesi jueva, les anomenades lleis de natura i d'Esclitura només preparen la de gràcia, o culminació dels temps, iniciada amb el Crist i la seva Església. Des d'aquesta perspectiva, la fe de tots els homes bons que van viure abans del naixement del Crist en l'esperança de la redempció futura i la dels cristians seria una mateixa fe que, a mesura que va creixent, adquireix uns perfils més delimitats.

Allò més essencial d'aquesta tesi cristiana és que tant els antics com els moderns, només poden salvar-se en una mateixa fe en Jesucrist. Amb l'única diferència que mentre per als jueus de l'antic Testament calia situar aquest redemptor en un remot temps futur, els cristians l'ubiquen en el passat, en l'alba de l'anomenada *plenitud dels temps*.

És la tesi que, tot prenent fonament en sant Agustí, defensa Pere Llobard, i amb ell tots els mestres en teologia medievals:

*Illa fides sana est, qua credimus nullum hominem sive maioris, sive parvulae aetatis, liberari a contagio mortis et obligationis peccati quod prima nativitate contraxit, nisi per unum mediatorem Dei et hominum, Christum Iesum. Cuius hominis eiusdemque Dei saluberrima fide etiam illi iusti salvi facti sunt, qui priusquam veniret in carnem, crediderunt in carnem venturum. Eadem enim fides est et nostra et illorum. Proinde, cum omnes iusti, sive ante incarnationem sive post, nec vixerint nec vivant nisi ex fide incarnationis Christi [...] nullum hominem vel ante vel post fuisse salvum* (III, d 25; 11, 1981: 152-154).

La lògica d'aquesta doctrina unitària va ser aplicada de manera implacable en una vasta operació de síntesi de la qual en gran part fou responsable un jueu ben ensinistrat en la cultura hel·lenística, Pau de Tars, convertit en l'apòstol dels gentils, als quals acceptà en un total pla d'igualtat amb el poble elegit d'Israel dins del nou marc d'una Llei evangèlica espiritual, que ell mateix va contribuir en gran manera a perfilar. Pau no presenta aquesta nova Llei com una anul·lació, sinó com a confirmació de la Llei vella («¿Traiem, doncs, el seu valor a la Llei per la fe? De cap manera! Més aviat li donem valor», Rm, 3, 31; *cfr.* amb Mt, 5, 17: «No us penseu que he vingut a abolir la Llei o els Profetes, no he vingut a abolir, sinó a dur a terme»), tot i que de fet sí que pressuposà l'abolició dels ritus i cerimònies externes, que com la circumcisió eren un obstacle per als gentils, és a dir de tot el que ell denomina la rigidesa del «règim vell de la lletra», en funció de l'anomenada llibertat «del règim nou de l'Esperit» (Rm, 7,6, I Cor, 7, 18-9).

Aquest «evangeli de la incircumcisió» (Ga, 2, 7; 5, 6; 6, 15) o, millor dit de la «circumcisió espiritual» (Col, 2, 11), es fonamenta del tot en la fe (Ga, 2, 16) i la plena acceptació de la divinitat del Crist (Col 2, 9), Messies i fill de Déu anunciat pels profetes (Rm, 1, 1), «fi de la Llei» (Rm, 10, 4) i «Mitjancer d'una nova aliança» (He, 12, 24); pacte que en teoria se suposa que no només ajornava el vell, assumint la majoria d'edat de l'home nou cristià (Ga, 3, 14-8; 4, 1- 4). Pau, al mateix temps que proclama Crist la «imatge del Déu invisible, engendrat abans de tota la creació» (Col, 1, 15) i que gràcies a ell

tots nosaltres, [...] amb la cara descoberta contemplem *com en un mirall* la glòria del Senyor, ens anem transformant en aquesta mateixa imatge tot passant d'una glòria a una nova glòria, com per l'acció del Senyor, que és l'Esperit (2 Cor, 3, 18)<sup>5</sup>

omplí de sentit l'anomenat mètode tipològic o *figural*, en el fons ja latent en la mateixa tradició exegètica jueva, sàviament aprofitada pels evangelistes i pel mateix Jesús. Uns i altre, sovint quan al·ludeixen a les profecies o a fets precedents narrats en l'Antic Testament, afirmen que tals fets o vaticinis s'han vist acomplits en la vida i mort del Crist (Lc, 24, 44-5: «...calia que es complís tot el que hi ha escrit de mi a la Llei de Moisès, als Profetes i als Salms»). Llavors els obrí la intel·ligència perquè compreguessin les Escriptures<sup>6</sup>: «Obrir la intel·ligència per a comprendre les Escriptures» equival a acceptar que en aquestes hi ha uns *prototipus* veterotestamentaris que, a manera de signes col·locats per Déu en l'obscuritat dels temps, anticipen o prefiguren allò contingut en el Nou Testament, on es troben els denominats *antitipus*, és a dir els fets o sagraments que constitueixen la culminació lògica, cronològica i teològica d'aquells indicis.

Així, Pau, quan glossa alguns esdeveniments de l'antic Testament, com, la peregrinació dels israelites pel desert, el manà, el pas de la Mar Roja i els pecats del poble d'Israel, explica que «aquests fets van passar per a servir-nos d'exemples perquè no desitgem coses dolentes, com ells les desitjaren» (1 Cor, 10, 6). «I tot allò els va passar

5. Pau addueix aquest text en relació amb Ex, 3,6. I aquesta metàfora talmúdica apareix en textos de polèmica judeocristiana, com en la famosa *Disputa de Barcelona de 1236 entre mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià* (Feliu-Riera, 1985: 54): «Fins i tot el nostre Mestre Moisès, al començament de la seva activitat protètica, sentí esverament, com diu l'Escriptura: *Moisès es cobrí la cara, perquè tenia por [...]. Però en el temps futur, llur ànima serà neta de pecat i de lletjor, i podran contemplar (Déu) com en un espill replendent*». Anota el traductor que aquesta metàfora del mirall expressa la «visió profètica» i que l'hebreu *ha-íspaqlària ha-meirà*, significa «pedra especular brillant» i que fou tema de l'especulació cabalística entre els místics jueus de l'anomenada escola de Girona segons Vajda (1962: 92-97).

6. Vegeu, p.e.: Mt, 1, 22-3: «Tot això va passar a fi que és complís allò que el Senyor havia anunciat pel profeta» (Is, 7, 14; Mt, 4, 14-5; 5, 17 i seg.). D'especial importància, ja que Crist s'atribueix l'*auctoritas* moral per a reestructurar els Manaments de la Antiga Llei amb un nou fonament espiritual; Mt, 12, 17-8; 13, 14; 21, 4-6; 26, 31; Me, 14, 49; 15, 28; Lc, 4, 21; 21, 22 y 37; Jo, 17, 12; 18, 9; 19, 24 i 36. La teologia posterior no farà res més que portar aquests principis a les seves lògiques conseqüències. Seguint la pauta marcada per sant Pau, l'Aquinat, ST, 1-2 q 104 a 2 (II, 1962, 719), afirma que el mateix poble d'Israel i la seva història tenen una missió protètica com a *figura* del Crist i de l'Església: *AD SECUNDUM: Dicendum quod populus Iudaeorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur. Et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit, Contra Faustum.*

per a servir d'exemple, i fou escrit per a amonestació nostra, en qui els segles toquen al seu terme» (Cor, 10, 11).

La formulació que empra en ambdós casos el text de la Vulgata (*Haec autem in figura facta sunt nostri [...] Haec autem omnia in figura contingebant illis*) posa èmfasi en el lexema **figura**, i resumeix i dóna nom a la subtil tècnica que fa servir l'apòstol de manera sistemàtica en la seva decidida operació cristocèntrica d'interpretar tot l'antic Testament en funció del nou, i a Jesús «com l'autor i consumidor de la fe» dels sants Pares i Profetes (He, 11, 1-40; He, 12, 2)<sup>7</sup>. Segons aquest sistema, qualsevol objecte o personatge bíblic, i qualsevol dels seus actes tindrà com a mínim un doble valor: el que pugui posseir en si mateix com a realitat històrica i el que cobra com a *figura*, és a dir en funció del significat que se li atribueix com a símbol, prototipus o anunci d'algun altre fet o personatge del nou Testament, en especial el Crist. Així Jesús, «esdevingut pontífex per sempre segons l'orde de Melquisedec» (He, 6, 20) d'un nou culte representat pel culte mosaic, és una «*figura* que significa el temps present» (He, 9, 9) i el sacrifici de la seva mort i passió, ja que: «no pas amb sang de bocs ni de vedells, sinó amb la pròpia sang, entrà una vegada per sempre al santuari, i assolí una redempció eterna» (He, 9, 12), i *fou figurat* no sols per l'esmentat Melquisedec, sinó també per Adam:

la mort regnà des d'Adam fins a Moisès, àdhuc damunt d'aquells qui no havien pecat amb una transgressió semblant a la d'Adam, *el qual és el tipus d'aquell qui havia de venir [...] Ja que per un home vingué la mort, també per un home ha de venir la resurrecció dels morts. Perquè així com per Adam tots moren, així també pel Crist tots tornaran a la vida* (Rm, 5, 14-19; *Cfr.*, 1 Cor, 15, 21-22).

D'aquesta manera el *sistema figural*, convertirà tot l'antic Testament en un enigmàtic i boirós *espill* del nou; un complex codi que només pot ser interpretat amb ple sentit des de la llum que projecta l'Evangelí tal com l'interpreta l'Església:

Y assi no pudieron entenderse cabalmente los misterios del testamento viejo, hasta que llegó el tiempo de la nueva ley y de la gracia, como no se entienden los borrones, rasguños, o sombras del pintor, hasta que le ponen las faciones a la imagen, y le dan colores y perfección. Porque todas las cosas de entonces eran *sombras y figuras* de las verdades de agora, y como andamios del edificio soberano de la nueva ley. Y como acabado el edificio, cesan los andamios, y acabada la imagen, cesan las sombras: así venido Christo, cesan todas *sus figuras*. Y como no es posible alcanzar el misterio de la *figura*, sin tener noticia de *la verdad figurada*: así no era posible entender el testamento viejo, sin tener conocimiento de Christo, porque *ni hizo Christo cosa en el mundo, aunque fuese muy menuda, ni hizo el mundo cosa con el que los ojos de la profecía mil siglos antes no la viessen, y las voces de los Profetas no la profetizassen* (Fonseca, 1595: f. 3-4).

7. «E si vols saber com totes les obres assenyalades dels sanets Pares del vell Testament tots (sic) havien seny espiritual e no segons la carn, guarda com longament ensenya açò sanct Pau, Ad Ebreos undecimo, e aquí veuràs com tots los notables fets dels sanets Pares del vell Testament tots foren fets en fe e en sperança d'alcunes coses altes espirituals que s'havien a sdevenir en lo cors dels elets» (Eiximenis, *Primer*, c. 353: 1483: s.n.). Remeto als clàssics estudis d'Auerbach (1959: 28-49) i Miner (ed., 1977).



I a aquest exercici va dedicar-se durant segles l'exegesi cristiana. En una primera etapa es tractava de confirmar les tesis paulines enfront de la decidida oposició judaica. Una vegada obtingut el caràcter de religió oficial, una de les fixacions del cristianisme serà la de tractar d'imposar als jueus aquesta idea de l'única fe triomfant. No és, d'altra banda, estrany el rebuig d'aquells davant el que consideraven una flagrant manipulació dels seus textos sagrats, encara agreujada per l'arbitrària interpretació del text bíblic, cada vegada més centrada en el nivell al·legòric, que era on hom suposava que calia cercar el bessó doctrinal, i en la que es distingia allò que tenia relació amb la moral o conducta (el nivell tropològic) i l'encaminat a l'obtenció de la glòria celestial (nivell anagògic)<sup>8</sup>. Aquest refús provocà, d'altra banda en l'Església un clar posicionament antijueu i un voluminós conjunt d'obres de polèmica, que, entre altres coses, provenen

8. Una de les qüestions tractades per Eiximenis, *Primer*, c. 331 i c. 336 (1483: s.n.): «Com los predicants exponen les Scriptures», sembla reflectir les objeccions que devien plantejar no solament els jueus coneixedors de la Bíblia, sinó fins i tot alguns piadosos cristians perplexos davant l'extraordinària polisèmia causada per la inestroncable imaginació d'alguns predicadors i comentaristes: «Lo quart dupte si és car [...] veem que aquests qui preïquen ne fan alt e baix e tot ço que.s volen. **A vegades dien que leó significa Jesucrist, a vegades dien que significa lo diable; a vegades dien que la Scriptura se deu axi entendre, a vegades dien aquells mateix o altres lo contrari; a vegades entenen un bou per un sanct, a vegades un peccador, en tant que par que ço que dien sien trufes e scarns [...]**. Al quart dupte responch, e quant diu, primerament, que los predicants fan de la sancta Scriptura ço que.s volen, dich axí que açò no ha veritat e en special del seny literal, car aquell és immoble». Tanmateix sembla que en el fons els abusos existents prenen fonament en la mateixa idea explanada per Eiximenis que: «la Escritura sagrada tota en cascuna part és plena de misteris e de significacions amagades [...]. *Ne deus pensar que una mateixa profecia e obra dita o feta en la sancta Scriptura sia solament misteri de una cosa sdevenidora o faedora. Ans te dich que no i ha neguna cosa que no sia misteri e significació de moltes. Axí que no pot hom dir que quand una profecia sia verificada una vegada que aquella no servezca a res d'aquí avant, car quan és complida segons un seny resta encara que fa a complir per diverses altres coses*» (*ibid.*, c. 321). «Los quatre senys seus són axí mateix la sua quarta dignitat. *Lo primer seny s'apella literal, e aquell diu la cosa axi com és stada de fet. Los altres tres senys són místichs, ço és spirituals.*». *Lo primer dels quals s'apella al·legòrich e aquest expon la Scriptura segons ço que hom deu creure. Lo segon s'apella moral e aquest ensenya com deu hom virtuosament viure. Lo terç s'apella anagògich e aquest ensenya en quina glòria devem haver tostems sperança. Axí que tres senyals spirituals sobre una letra donen testimoni a Déu que Ell és un en essència e tres en persones.* E totes aquestes coses se contenen sumàriament en aquests versos: ***littera gesta docet, / quid credas allegoria. / Moralis quid agas, / quo tendas anagogia***» (*ibid.*, c. 322). Acte seguit i sense que el frare sembli adonar-se que el mateix exemple que ell ens dóna és ja un model d'interpretació molt forçada del sentit literal, relaciona (c. 323), aquests quatre senys amb les quatre bèsties de la visió de Daniel (Dan, 7, 1-8, que sembla confondre amb la visió d'Ez, 1, com deixa clar l'al·lusió a les dues rodes i a les quatre cares de les rodes, Ez, 1, 16-21): «ço és dos staments, qui diu que havien. iiii. cares, ço és quatre senys. E véu que la una d'aquelles rodes stava enmig de la altra roda, **que significa que tot lo novell Testament és tancat figuralment dins lo vell**». Finalment en el c. 324, Eiximenis explica així el funcionament del sistema: «si consideres aquest nom Hierusalem e veuràs que [...] segons lo seny literal significa aquella ciutat que és metròpolis de Judea [...]. Segons lo seny al·legòrich significa la Sgleia e religió cristiana militant e viandant en aquesta present vida [...]. Segons lo seny moral e tropològich significa ànima sancta, e segons aquest seny havem Ysaie cinquanta-dos: 'Leva't e seu Hierusalem', ço és contempla e reposa't tota en lo teu Déu, ànima sancta. Segons lo seny alt anagògich e celestial significa la ciutat de Paradís, e axí-s pren Ad Galatas, quarto, quand diu sanct Pau que aquella Hierusalem que és llà sus, mare nostra, aquella és francha de les misèries ací presents.» En el c. 325 sintetitza, a més, les famoses regles que donà sant Agustí a Tiambio en el *De Doctrina Christiana*, III, 30, 42 (XV, 1969/2: 197-215). Si m'estenc en la citació és perquè considero preferible basar la nostra comprensió dels textos medievals en la lectura directa d'aquesta mena de tractats encara inèdits, que resumeixen molt bé el



que la majoria de jueus rebutjava la suposada concordança entre els dos testaments, i la decidida operació cristocèntrica iniciada per sant Pau.

Segons el mateix Pau, aquests jueus incrèduls d'enteniment esmussat «fins avui, sempre que els llegeixen Moisès tenen un vel damunt del cor», o sigui, segueixen sense copsar la total subordinació de la Llei antiga al pla de la Redempció o veritat revelada, significada pel vel del Temple esquinçat el divendres sant (Mt, 27, 51). Aquesta manifestació del Crist als seus elegits mitjançant la conversió (2 Cor., 3, 13-6) resta velada «per a aquells a qui el déu d'aquest món va encegar l'enteniment incrèdul perquè l'evangeli de la glòria de Déu no irradiï la seva llum» (2 Cor, 4, 3-4). Els cristians imputaren, doncs, a obduració la mera fidelitat dels jueus a la doctrina dels seus avantpassats i representaran iconogràficament la Sinagoga, com una dona erràtica amb els ulls embenats<sup>9</sup>.

Ara bé, en tota aquesta vasta i intransigent tradició de literatura antijudaica, hi ressona al llarg dels segles l'eco de les tesis paulines. I si fixem l'atenció en el tema, d'altra banda ben interessant, és per a remarcar com, un cop assumit el *mètode figural* i les seves implicacions doctrinals i, en definitiva, de pugna pel control espiritual i material de la societat medieval, passarà a convertir-se en el fonament d'un dels sil·logismes emprats en el tractat *Contra caecitatem iudaeorum*, degut a la ploma de l'agustí valencià fra Bernat Oliver (Cantera, ed., 1965: 84 i 149), hereu de la vella tradició isidoriana i ben representatiu de l'irracional racionalisme d'aquest tipus de polèmica:

---

sentir de l'època, que no en les especulacions d'alguns autors moderns que sovint els ignoren i parteixen de conceptes de la semàntica contemporània aliens als autors medievals.

9. D'aquesta manera hom descriu el joc conceptual antitètic entre *velatio* i *revelatio*. Seiferth (1970: 15) mostra l'evolució de la representació iconogràfica d'ambdues dones, al principi col·locades al peu de la creu en una proporcionada igualtat, però que acaben expressant el domini de l'Església, representada com a reina coronada, i el rebuig i total deixició de la Sinagoga, que porta en si la llavor de la pròpia destrucció (*Lex tenet Occasum*). Segons explica Eiximenis en el c. 352 del Primer (1483: s.n.): «Aquesta dignitat del poble cristià sobre lo judaych era ja figurada en diversos lochs, per Rebeca, especialment Gènesis, XXV (19-26). La qual com demanàs a nostre Senyor què volia dir açò, respòs-li [...]: Dues gents són en lo teu ventre, e dos pobles nexiran entre sí divisos, la un sobrarà a l'altre, e lo major servirà al menor. Aquesta beneita Rebecha significava la sancta Sgleia antiga e cathòlica que començà en Abel. D'aquesta són exits dos pobles, ço és lo judaych e lo gentil: Aquests dos pobles tostemps durant la Sinagoga hagueren divisió [...] emperò lo major devia ésser sugjugat al menor segons la profecia al·legada, car com lo poble judaych fos cech e per tal no.l reebés ne a Ell ne la sua Ley ne doctrina, ans l'aja perseguit e mort en si mateix e en sos membres, e lo poble gentil l'aja reebut reverentment [...], per tal lo poble judaych és posat e cativat sots lo poble gentil». En la *Farsa de la Yglesia* de Diego Sánchez de Badajoz (1929: 124-127), resulta evident l'esforç catequètic per a fer arribar al poble senzill aquest contrast entre mare i filla. La Sinagoga hi apareix com una vella vestida de dol a la qual el pastor fa blanc de les seves befes, tals com: «pareçe almeja o golvija (.) / yo más me quiero a la hija / que la puta vieja madre [...]; ¡O puta vieja beoda, anda, nora mala sea, / vieja perversa ranciosa! [...] / Anda para vieja fea! ¡Viva la moça hermosa!; Ansí, ansí, vieja cabrona! [...] etc.». La jove Església parla així a la seva mare: «Ciego está tu entendimiento, / madre, peor que madrastra!; [...] ¡Ay, madre de maldición! / déxame, ciega obstinada! Que ya tu circuncisión, sacrificios y oración / y ritos, es todo nada. / Mira que bives ascuras, porque tu ley que leías, / ya a cumplido sus figuras, / profecias y escrituras / que hablaban del Mesías». El missatge teològic es condensa en la copia final: «Ya los libros de Moisés / an cumplido sus figuras. / Desde vino nuestro bien / que cumplio las Escrituras, / ya no bivimos ascuras, / antes con gran dulcedumbre, / en suave y clara lumbre».

Illa quorum principalior ratio institutionis *fuit figurare aliquod futurum* necessario debent cessare *adveniente veritate figurata*, sed precepta ceremonialia sunt huius (modi), ergo quantum ad illa lex omnino debebat cessare. Maior est necessaria, quia illud quod figurat aliquid esse futurum dicit illud nondum esse. Ergo quando *illud iam actu est figura stare non potest*, quia falsam significationem haberet [...] *ita antiquum testamentum virtualiter est in novo inclusum*.

L'argumentació, com he anticipat, es repetirà, una vegada i altra, amb lleugeres variants. Així un altre famós escriptorista valencià del s. xv, fra Jaume Peres, en el seu *Tractatus contra Iudaeos*, hi afegirà comparances, com la dels *speculatores* o vigies de Montjuïc i del port de la Ciutat de Mallorca, que tenen ara valor documental i amb les quals tracta d'il·lustrar el funcionament del *signe figural*:

*Quaestio secunda: adveniente veritate et vero significato debent signa cessare, ergo adveniente veritate et significato illorum signorum debet sabbatum cessare. Sed Christus complevit in se omnia veritates significatas per sabbatum et per signa sua, ergo sabbatum debuit (cessare). Ymo cessavit in adventu Christi [...] ista differentia est inter rem et signum. Nam res est gracia sui, sed signum non est gracia sui sed gracia veritatis rei per ipsum signum significate et figurate. Sed quia lex vetus non fuit data absolute in rem sed in signum, ideo non fuit data gracia sui sed gracia rei et veritatis per ipsam significate [...]. Non omnia signa significant eodem modo suam veritatem. Nam quedam significant suam veritatem de presenti tantum, sicut circulus ante tabernam significat vinum de presenti; quedam autem signa significant suam veritatem tantum de futuro et de longe exempli gratia. Nam in littoribus marinis in turribus altis ponuntur speculatores qui videntes a longe naves aut galeas venire per mare illico elevant signum cuiusdem a longe venientis. Et sic cognoscunt cives civitatis et expectant navem venturam. Sed postquam navis applicat ad portum illico speculatore remouet signum, quia aliter signum esset falsum et frustra, quia illud signum ita est de futuro quod non de presenti. Alliter deciperet aspectantes. Et talis mos servatur in civitates Barchinonensi, que est sita iuxta montem lovis in vertice cuius est turris ubi continue speculator circumspicit et speculatur a longe naves venientes et facit signa supradicta. Et idem mos servatur in civitate Maioricarum et plurius aliis locis marinis<sup>10</sup>.*

El concepte de *figura* i el mateix sistema *figural* resulten, doncs, d'una cabdal importància a l'hora d'establir el sentit eminentment cristocèntric de l'Escriptura, així com el primat absolut del Crist, i del cristianisme, enfront del judaisme. Això el con-

10. El bisbe amplifica amb un detall localista el que devia ser una semblança de manual, tal com podem constatar-ho si llegim Eiximenis, *Primer*, c. 203 (1483: s.n.), on trobem el mateix exemple de la taverna «A aquesta raó pots respondre per un eximpli aital: dient a aquests que jatsia que bell senyal se pos a la porta d'aquell qui ven vi en testimoni que aquí-s ven bon vi, emperò lo vi finit e acabat, lo senyal ne deu esser levat, per bell que sia, ne'l deu negun considerar ne guardar despuis sots la intenció primera. Axí és en propòsit, jatsia que en temps que corria la ley vella lo tabernacle de Déu degué ésser tengut en honor per ço que significava, emperò finit lo temps de la significació aquella e vinent ço que significava, ço és Jesucrist, ja d'aquí avant no degué ésser tengut en aquella honor car son temps era passat».

vertirà en una importantíssima arma teològica i apologetica, d'autojustificació de l'autoritat espiritual i material exercida per l'Església. Com a tal fou utilitzat en el ric i polivalent conjunt que forma la literatura patristica, la litúrgia i la predicació, d'on va passar a l'art i a les representacions del teatre d'origen litúrgic i derivades, com el *Jeu d'Adam* francès escrit sota la influència del famós *Ordo Prophetarum*, no debades derivat d'un sermó pseudoaugustinia que porta el títol *Contra Iudaeos, paganos et Arianos Sermo de Symbolo*. En aquesta representació, ultra Virgili i la Sibila Eritrea hi desfilen i donen testimoni del Crist diversos Sants Pares i Profetes (Young 1962: I, 125-171; Frank, 1972: 39-41)<sup>11</sup>.

Quan els mestres picapedrers del s. XIII, impulsats per aquesta mateixa visió al·legòrico-simbòlica, triomfen en la seva gloriosa comesa de construir una teologia de pedra en les catedrals, o nou temple de Salomó del cristianisme i figura de la Jerusalem celestial, triaran els dotze profetes més representatius per a confrontar-los mentalment i visual amb els dotze apòstols. Uns i altres estan simbòlicament presents en l'estructura de les columnes del cor i/o convergeixen visualment a ambdós costats del pòrtic que dona accés a la nau central, concebut com un nou arc de triomf anagògic o porta del cel, destinada a confirmar l'apoteosi històrica de l'Home-Déu, clau de volta de l'arc que uneix el vell i el nou Testament. La mateixa creu de la nau estava destinada, com pot comprovar-se en Saint Denis, a reiterar la mateixa lliçó de la concordança entre ambdós testaments:

al sud Moisès, *novum testamentum in vetere*, consagrava la presència del nou Testament en el Vell; al nord, la Passió, *vetus testamentum in novo*, o Vell Testament en el nou; al centre l'arbre de Jessè. La inscripció en un dels vitralls que

11. El teatre, la poesia i l'art religiosos van assimilar aquesta idea, aviat adaptada a la Verge Maria. Vegeu Gil VICENTE, *Auto de la Sibila Casandra* (Hart, ed., 1962: 43-94) on Salomó, Isaïes, Moisès i Abraham apareixen ballant una «folia» i Moisès afirma de Salomó: «los cantares que hazias / todo eran profecias / que decias / de ella i de su prefeción». Abraham contesta dient que: «todo fue profetizado / por mandado / d'aquel hazedor del mundo» (62). Aleshores Isaïes ofereix una versió moderna dels *Iudicii signa* que en l'àmbit català encara ara són tema de la representació nadalenca de la Sibila: «Las señales os diré» (68-69), i a continuació s'obren les cortines i es fa «todo el aparato del nacimiento» (64). L'obra culmina amb un ball en el qual canten els profetes juntament amb les sibila. Una altra obra del mateix autor plena de contingut figural és l'anomenat *Breve Sumário da História de Deus* (Saraiva, ed., 1972/5: 211-236). Hi ha una curiosa adaptació literària de l'*Ordo*, que demostra la supervivència del tema, ara combinat amb el del *Mascaró* o plet de Satanàs contra Maria. Es tracta d'una composició valenciana de certamen (s. XVI), deguda a Jherònim Sent Pere, on Moisès, Salomó, David, Ester i Noè, alternen unes quartetes marianes en castellà, amb les de Duns Escot, el ja esmentat bisbe Jaume de València, i sant Agustí, Ambrós, Jeroni, Bernat, Ciril, Vicent màrtir i Vicent Ferrer, Caterina de Sena i la mateixa Verge Maria (Ferrando, 1983: 850-865). D'altra banda, l'esperit de la festa del Corpus ve sintetitzat en la bella seqüència *Lauda, Sion*, deguda a l'Aquinat, el qual hi confirma el caràcter figural del sagrament de la Nova Llei enfront de les tenebres de les cerimònies antigues: «*In hac mensa novi regis / Novum pascha novae legis, / Phase vetus terminat. // Vetustatem novitas, / umbram fugat veritas, / noctem lux eliminat*» [...] *In figuris praesignatur, / Cum Isaac immolatur, / Agnus paschae deputatur, / Datur manna patribus* [...]. *Tantum ergo Sacramentum / Veneremus cernui, / Et antiquum documentum / Novo cedat ritui*» (Britain, 1962: 251-257). Aquesta festivitat va acabar assimilant la tradició del teatre religiós medieval. i en la processó de València hi perduren molts dels elements de la parafernàlia figural de l'edat mitjana, que hi desfilen formant un impressionant i vistós conjunt (Rubin, 1991: 243-287; Massip, 1992: 9-37).

mostrava Jesús coronant la Nova Llei i esquinçant els vels de l'Antiga, era com un manifest de la teologia de Suger: el que Moisès va expressar veladament, ho descobrí o revelà la doctrina del Crist (Duby, 1981: 106-107)<sup>12</sup>.

Aquesta mateixa visió unitària de l'Escriptura i de la història de la humanitat vista des d'una perspectiva cristocèntrica és la que pretenen transmetre els sis-cents metres quadrats de vitrall de la Sainte-Chapelle de París, una de les creacions més representatives de l'art gòtic, el significat conjunt del qual trobem concentrat en el finestral de l'absis, dedicat a la Passió (Grodecki, 1948; Kimpel / Suckale, 1985).

En incrementar-se la devoció mariana, el sistema figural fou també aplicat a la Verge Maria, i es va crear un vastíssim dipòsit de comentaris que a poc a poc acabaren quallant en les *Summes* o manuals destinats a la formació teològica del clergat, i també en les destinades a la formació i piadosa edificació dels fidels<sup>13</sup>.

Entre aquesta vastíssima producció cal destacar dues obres concebudes com a compendis teoricopràctics del sistema i que a causa del seu important vessant plàstic van influir d'una manera decisiva en l'art religiós i també en la literatura i que hem de situar sense cap possible exageració entre els llibres més influents i representatius de l'edat mitjana: la mal denominada *Biblia pauperum* (BP) i l'*Speculum humanae salvationis* (SHS). Es tracta de dues de les vides del Crist més interessants i menys conegudes en el nostre país. Com a tals, i malgrat tenir unes característiques molt específiques, no són gens alienes a la intencionalitat, tàcita o declarada, del gènere, que era d'una banda ajudar a una millor assimilació intel·lectual de la història de la Redempció, que contribuís, de l'altra, a mantenir contínuament present *l'espill de la vida de Jesús i de la seva mare*; de manera que, tot partint de la premissa que conèixer tan sublims models equival a estimar-los, qualsevol acte seu passés a convertir-se de material de contemplació visual i mental en eficacíssim estímul d'una imitació fervorosa<sup>14</sup>.

12. «Un symbolisme profond avait ordonné les figures sculptées aux portails de nos églises du XIIIe siècle: les statues de Chartres formaient un système d'idées parfaitement liées [...]. Le XIIIe siècle voulait dire qu'il y a, entre l'Ancien Testament et le Nouveau, une harmonie providentielle. et que les prophetes annonçaient les mêmes vérités que les evangelistes» (Male, 1925/3: 8-11. També von Simson, 1956: 8-11). La idea que Crist és el vincle entre ambdós testaments simbolitzats en els braços de la creu perviu en els textos literaris, com ara en aquest «Rahonament de la verge Maria ab son fil», atribuït a Miquel Ortigues: «Viu factor i viu factura / en lo alt mont de Calvari / viu allí lo calendari / del qual canta l'Escriptura. / Viu allí el Verb Incarnat / que los dos estrems sagella» (Ferrando, 1983: 662).

13. «unde omnes quasi figure in quibus saluatoris prefigurabatur aduentus etiam preparatio et prefigurationi aptantur sanctissime matris eius», afirma Ubertino di Casale, AVCI, I, c. 5 (1961: 18). Així Maria fou també considerada un vincle entre ambdós testaments: «esta virgen singular / las cumbres debe llevar / de las dos leys que tenemos; / pues osamos dezir della / que fue razón de le dar, / porque estava enmedio ella / de la nueva, el ser donzella, / de la vieja, el engendrar», explica fra Íñigo de Mendoza en les *Coblas «De Vita Christi»*, 72 (Rodríguez-Puértolas, 1968: 26). Un dels textos matrisius de les figures més divulgades és l'«Homilia II In Laudibus Virginis Matris» de sant Bernat, que integra el conjunt conegut sota el títol de «Super Missus est» (IV, 1966: 21-35), i que en l'amplificació d'Ubertino, I, c. 6 (1961: 19-20), recull algunes de les figures marianes més divulgades.

14. Ludolphus a Saxonia, *Vita Christi*, Proemium, 10 (Rigollet, ed., I, 1878/2: 6): «**EST NOBIS QUASI SPECULUM.**- In omnibus itaque virtutibus et bonis moribus, semper praepono tibi illud clarissimum speculum et totius sanctitatis exemplar, scilicet vitam et mores. Filii Dei». («donchs en totes les virtuts,

Fou des d'aquest context teològic que la idea de l'espill va desbordar l'àmbit religiós en la quàdruple i vastíssima compilació històrica, doctrinal, moral i natural de Vicent de Beauvais, i es va estendre en totes direccions, amb el sentit no solament de model exemplar, sinó de llibre, compendi o instrument útil per a perfeccionar l'home a través de qualsevol mena de ciència. Va formar-se així una espessa i brillantíssima selva d'espills de tota classe: *De la consciència, Dels cristians, Dels clergues, De confessió, De disciplina, D'exemples, De la vida humana, De la vida religiosa*, etc. (Bradley, 1966: 101-105; Grabes, 1973: 245-351; Hauf, 1992: 23-24), l'antic reflex dels quals resta ara entelat pel desconeixement que el lector modern té dels textos medievals. Per això la plena comprensió de l'importantíssim i encara mal estudiat *Llibre de les dones o Spill* de Jaume Roig, depèn en més d'un sentit del coneixement d'altres espills anteriors, tan complexos i plens de contingut teològic com l'SHS<sup>15</sup>.

---

en tots los teus actes, tingues present aquell '*spill sens màcula clar hi munde, resplandor de la lum eterna*' Jesús, de tota perfecció, de tota santedat exemple», Pròlech, *Primera part del Cartoixà* (1496: f 4 v). També fra Domenic Cavalca, *Mirall de la Creu* (Gallina, ed., I, 1967: 26-27): «E per ço com aquesta obra que he presa e començada a fer *és quasi un spill o mirall*, ço és un libre en lo qual breument e leugera poran legir e veure entegrament tota perfecció, e en lo fust de la Creu, axí com a mestra en cadira, ensenya a nosaltres com devem viure [...], així en aquest libres serà breument contengut e declarat ço que devem aprendre per la nostra salvació [...]. Vull, donchs, que aquest libre sia apellat per nom *Speculum Crucis*». També sant Ambrós, *De Virginibus*, II, c. 2 (PL, 16, col., 208C): «*Sic igitur vobis tamquam in imagine descripta virginitas vita Mariae, de qua velut speculo refulget castitatis et forma virtutis*»; «és nobilíssima forma en la qual la ymatge de Déu se representa, axí que la nostra ànima no és sinó una imatge, hun lucido retaule hon la imatge de la Santa Trinitat sta figurada», *Cartoixà*, I, f. 51 a. Convé no oblidar l'existència d'obres marianes com la del franciscà Conradus a Saxonia, *Speculum seu Salutatio Beatae Mariae Virginis ac Sermones Mariani*. (Martínez, ed., 1975: 147-148), també presentat per l'autor com un «obscur spill»: «*hoc pauperculum scriptum ad honorem tantae reginae offerre praesumpsit, ut in ipso quandam obscuro speculo, simpliciores eiusdem reginae amatores qualis et quant ipsa sit saltem tenuiter speculentur. Et quia idem scriptum instar rudis speculi aequaliter repraesentatum est vitae et gratiae et gloriae Mariae, ideo non inconvenienter appellari potest SPECULUM MARIAE*». La metàfora de l'espill serà emprada indistintament, en forma d'invocació o jaculatòria. Així el dominicà fra Pero Martínez, en una bella «Lahor e invocació a la Verge Maria» la denomina: «Del spirit *mirall de gran bellesa* i a la creu: «*O mirall clar on l'ànima devota / lo bell semblant remira netament!*» (Riquer, ed., 1946: 100 i 103). Invocació molt freqüent entre els autors de certàmens: «Esmalt sou clar *hespill hon Déu se mira*»; «*Espill molt clar* per hon s'ateny la vi(s)ta / d'aquell tresor que'l primer hom perdé»; «[...] aquest de mar, *mirall de Déu lo Pare*»; «[...] i *espill maternal hon Déu se mirava*», «Clara virtut, *mirall de sancta vida*», etc. (Ferrando, 1983: 280, 309, 333, 335).

15. La base hagiogràfica del sentit exemplar de l'espill sembla mostrar-la el mateix Eiximenis, *Primer*, c. 85-86 1483: s.n.), quan prova l'excel·lència del cristianisme a força de remarcar la dels models de bona vida que ha produït, que són Crist, Maria, els Apòstols, els Màrtirs, els Confessors, les Verges, alguns espirituals sants, els contemplatius, els doctors, etc.: «e que axí sia que la sancta religió crestiana haja haüda tanta sancta e nobla persona com és dit, proven-ho aquests *atenents a deu spills o miralls de santedat* que apparen en la sancta crestianad. *El primer appar [...] al cap [...] qui fonch lo nostre Salvador. Lo segon spill appar so attens a la sua reverent Mare [...], etc.*». Si tenim present la prelació jeràrquica medieval, és natural que sigui perceptible en el *Tirant lo Blanch*, en el pròleg del qual «entre los hòmens forts e virtuosos, *com sien spills molt clars*, exemples e virtuosa doctrina de nostra vida» (Hauf-Escartí, ed., 1990: 3) els models bibliohagiogràfics tenen precedència.

## 2.1. La Biblia Pauperum i l'Speculum Humanae Salvationis, *espills de la teoria figural*

Tant la BP com l'SHS reflecteixen la necessitat de compendiar i de fer assequibles la gran quantitat de *tipus* que el mètode figural havia creat al llarg del temps i que es trobaven disseminats en tota classe de textos i representacions plàstiques. La BP té un interessant precedent en el *Pictor in carmine* (ca. 1200), obra definida pel seu editor modern com «la col·lecció més vasta de tipus i antitipus destinada a ser usada pels artistes», que conté 138 escenes del nou Testament i 508 de l'antic (Montague, ed. 1950: 141-166, notes 133-135). Tot i que s'ha discutit la possibilitat que la BP manuscrita circulara en el s. XIII i potser fins i tot a finals del s. XII en la forma textual menys elaborada, és cert que deu la seva enorme popularitat europea a les impressions xilogràfiques de finals del s. xv (Cornell, 1925: 152; Schmidt, 1959: 77-87; i, especialment Henry, 1987: 8).





La copiada en l'edició més assequible consta d'un total de quaranta pàgines, nombre que, segons l'editor (Henry, 1987: 18a), potser caldria relacionar amb la necessitat de proporcionar materials de meditació durant la Quaresma<sup>16</sup>. Cada una d'aquestes pàgines es presenta confrontada i temàticament aparellada amb l'altra. L'estructura es repeteix al llarg de tot el volum i la distribució simètrica de les imatges de cada làmina recorda tot d'una l'esquema i distribució dels retaules, amb un tríptic central format per tres escenes separades per una columnata de tres arcs (Nr. 1).

Les dues escenes laterals representen els antitipus del vell Testament, descrits amb un llenguatge iconogràfic molt similar, destinat a destacar el paral·lelisme de les persones i situacions amb els de l'escena situada en posició més elevada dins de l'arc central, que és la que reclama la nostra atenció, ja que conté el *tipus* del nou Testament que se suposa prefigurats pels altres dos, i a la qual és possible referir-se gràcies a una lletra situada damunt de l'arc. El conjunt és completat per dues parelles de profetes a dalt i a baix del nucli central del tríptic, formant una creu. Aquests personatges, de mig cos, miren per unes finestres d'arcs lobulats, i de cadascun d'ells emana un missatge en una filactèria. Es tracta d'una citació bíblica suficient per a una primera identificació, encara confirmada pels noms. També el text ens ofereix d'altres indicis, gràcies a una equilibrada combinació del llenguatge plàstic amb l'escriptura. La part textual més important la trobem en els angles superiors, que ens envien a la corresponent lectura veterotestamentària necessària per a copsar l'harmonia del conjunt. Amb aquest fi hom fa servir una formulació molt constant que podem resumir així: 1. Referència al llibre: *Legitur in. quod.* 2. Resum d'allò descrit. 3. Indicació del *tipus*, que coincideix amb la que podem veure en el centre del tríptic.

El representat en tots tres quadres resulta també evident gràcies als dístics situats sota les escenes laterals. També s'al·ludeix al *tipus* central en el *versus* col·locat en el requadre que hi ha al peu de cada làmina. Tenim, doncs, un conjunt de referències creuades que permeten exercicis ben diversos: no només una lectura de textos bíblics específics, com la practicada en les lliçons de matines i en la missa, sinó que obliga a recordar-ne el contingut a diversos nivells: el d'un resum contextual, el d'una autoritat citable com argumentació teològica, i el de fórmula mnemotècnica. D'aquesta manera el missatge no només destaca la unitat del vell i del nou Testament, i la subordinació del vell al nou des d'una perspectiva cristocèntrica típicament figural, sinó que, tot obligant-nos a centrar la nostra atenció mitjançant pintures en un determinat pas de la vida del Crist, aquestes, alhora que subratllen un *documentum* verbalitzat en la breu pregària, ajuden a recrear mentalment aquestes i semblants escenes, estimulants així la funció empàtica de l'art religiós, que contribueix a una més plena *familiaritat* i com-

16. La tesi sembla raonable, ja que aquest era un cicle litúrgic centrat en la consideració del misteri de la redempció. En l'àmbit català tenim ben documentat que no altra era la intenció del llibret de meditacions escrit a instàncies de Martí l'Humà per fra Joan Eiximeno, el títol i l'estructura del qual, *Quarantena de Contemplació*, palesa el propòsit de centrar-se en la contemplació especular del Crist. Així ho especifica la bella dedicatòria: «E com, donchs, molt alt senyor, *tota la santa vida de Jhesús e virtuosa operació*, [...] *sia a nosaltres regla de bé obrar e mirall de gran instrucció*, dien(t) per la sua inefable doctrina lo beneit Jhesús: [...]. 'Exemple vos he donat [...]', etc. (Hauf, ed., 1986: 28; Hauf, 1990: 219-300).



prensió afectiva d'allò que hom vol assimilar mitjançant la meditació (Hauf, 1998: 33-57; 1990: 323-397).

L'SHS, va tenir una vastíssima difusió per Centreeuropa, prou demostrada pels quatre-cents manuscrits i edicions, entre versions llatines, alemanyes, neerlandeses, francesa i txeca.

Tant en la seva intenció com en la seva plasmació i estructura, l'autor d'aquesta «nova compilació» (pròleg general) sense pretensions d'originalitat, sembla haver tingut en compte el compendi acceptat com a precedent més immediat, és a dir l'esmentada *BP*. Així ho fa pensar el fet, evident, que, en l'anomenada versió completa de 45 capítols, que és la que de moment hom considera l'original, el nucli essencial el formen els quaranta capítols de cent versos aïllats, d'un *programa figural*, originalment redactat en llatí, el tema del qual és també la Redempció humana o *reconciliatio* de l'home amb Déu, pels mèrits del Crist i la intercessió de Maria. Aquest nucli és introduït pels dos primers capítols fonamentals de la història de la Redempció, que narren la creació i caiguda de l'home, mentre que els tres darrers, que són el doble de llargs, contenen textos oracionals destinats a evitar les penes de l'infern i a guanyar la glòria celestial (tema, respectivament, dels capítols 41 i 42), en base a fomentar la coneguda pràctica de combinar la meditació de la passió amb el rès de l'ofici diví (c. 43), i la consideració dels set dolors (c. 44) i goigs de Maria (c. 45). Hi ha, doncs, en la versió que ara es considera completa<sup>17</sup>, no solament una mateixa incidència en el nombre simbòlic de la quarantena, relacionable amb la Quaresma, sinó també en la metodologia emprada que no deixa de ser la mateixa, llevat que en l'SHS, quan s'estableix una relació 1/3 entre el fragment del nou Testament i els de l'antic o apòcrifs que el prefiguraven, es posa més insistència en el simbolisme trinitari. Però en realitat la diferència més digna d'assenyalar és l'important paper que hom hi dona al missatge escrit (un total de 5.224 versos, que cal considerar com un complement necessari, tot i que no imprescindible, de les 192 il·lustracions)<sup>18</sup>.

17. Representada per l'edició Lutz / Perdrizet (1907-1909), si bé tinc davant diversos manuscrits i en el present treball faig servir el Vit. 25-7 de la BNM (1997). Val a dir que hi ha hagut un canvi constant d'opinions i és evident que caldria una edició crítica definitiva. L'existència de versions amb 34 capítols breus, com la prologada i anotada per Apphun (1981), ha fet pensar també que aquest tipus de manuscrit d'estructura simbòlica relacionable amb els 33 anys de la vida del Crist fos l'original. Segons aquesta tesi, defensada per Breitenbach (1930: 44-51), el nucli original va anar augmentant fins a arribar a la forma actual, que ell considera «quasi monstruosa» («etwas monströsen Form», 48), i correspondria als capítols 1-13, 16-34, 39 i 40. Destaca per l'ús repetitiu de fórmules estereotipades com *In precedenti capitulo audivimus quomodo [...] consequenter audiamus*. Segons aquesta teoria l'obra acabaria amb la jaculatória *O bone Iesu* del capítol 40, i els capítols següents serien afegits introduïts amb els altres nou capítols de tema marí.

18. «*In dieser gegensätzlichen Accentuierung von Wort und Bild liegt eine der wichtigsten Unterschiede zwischen Speculum und Biblia Pauperum [...]. Die Biblia Pauperum ist vom Bild aus erdacht, das Speculum vom Wort. Nur mit dem Ziel einer Stoffvermehrung für den Text ist die dritte alttestamentliche Begebenheit hinzugefügt worden, das hierdurch erforderliche neue Bild ist nur die notwendige Folge davon*» (Breitenbach, 1930: 57- 58). *Cfr.*: «les images ont moins d'importance que le texte» (Lutz-Perdrizet, ed., I, 1907: 280). Cardon (1996: 32) argumenta que encara que «l'existència de nombrosos manuscrits sense il·lustracions indica que el text era considerat un element molt important, això no prova que ho fos més que les il·lustracions, ja que també hi ha manuscrits on només hi ha una llista dels tipus i antitipus [...]». Això

Aquesta harmònica utilització del text i de les pintures respon a una estratègia apostòlica, l'objectiu de la qual és arribar no solament als *litterati*, sinó també als rústics, que han d'aprendre en els «llibres dels laics», o sigui «en les pintures» (Perdrizet, 1908: 18-20; Camille, 1985: 26-49 i 1996: 371-401; Ringbom, 1997), segons la divulgadíssima frase de sant Gregori:

*Nam quod legentibus scriptura, hoc ignotis praestat pictura; quia in ipsa ignorantes vident quid sequi debent, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde quae precipue gentibus pro lectione, pictura est* (Epistola XI, 13; PL, cols., 1128-1129).

L'SHS té, doncs, una finalitat bifront, ja que es proposa «adoctrinar tant els laics com els clergues», de manera que l'ús de les pintures i d'un estil planer no és altra cosa que el resultat d'aquest planificat esforç didàctic. L'obra és concebuda com un dipòsit de materials utilitzables des de la llibertat. Així ho especifica el pròleg, on s'explica la paràbola del roure tallat, els materials del qual resulten d'una gran utilitat a les diverses dependències d'un monestir. De semblant manera «cada doctor pot prendre del llibre la matèria que millor s'adapti al seu propòsit», sempre dins del marc de la riquíssima polisèmia de l'exegesi bíblica medieval.

En aquest sentit ja ha passat a ser proverbial una analogia bellament plasmada en un fragment del pròleg que copio en una improvisada versió, destinada no solament a subratllar una tesi important (que ja hem vist en la nota 8, que Eiximenis coneixia prou bé) sinó també el caràcter pedestre d'aquesta mena de prosa rimada i sense còmput estable, recitable en veu alta com una espècie de melopea mnemotècnica:

*L'Escriptura és com la cera blana,  
ja que segons del segell la impressió  
pren la forma la disposició.  
Una cosa significa el Crist i també el diable,  
però això res no té de notable,  
puix segons d'una cosa o persona les accions,  
seran varies les significacions* (f. 3a).

Entre els indicis que ens permeten intuir la fisonomia de l'autor, destaca la frase que encapçala el pròleg, on posa l'èmfasi en el premi celestial que rebran «els qui ensenyen i encaminen la massa dels fidels pel camí de la justícia» (Dan, 12, 3). No altra és la causa final de la predicació, basada en la caritat i relacionada amb l'obra de misericòrdia d'ensenyar els ignorants. L'autor vol oferir als predicadors un instrument destinat a facilitar llur tasca. Tot això fa pensar que fou un frare que escrivia pensant en els seus germans («Le Speculum a été composé par un moine pour de moines», Perdrizet, 1908: 21-24). De fet, Lutz i Perdrizet (ed. I, 1907: VII ss.), en el fonamental estudi que encapçala la seva edició, van considerar que hi havia motius per a atribuir l'obra a

---

podria donar suport a la tesi segons la qual en el fons el text era menys important que no les pintures [...] la presència o absència de les quals depenia de la finalitat que hom volia donar al manuscrit.»

un dominicà. Proposaren, a més, amb arguments molt febles, el nom concret de Ludolf de Saxònia, autor de la monumental *Vita Christi*, llibre popularment conegut com *El Cartoixà*, perquè Landulf va acabar la seva vida professant en una cartoixa<sup>19</sup>.

Segons ambdós erudits (Lutz / Perdrizet, ed. I, 1907: 245-249) i l'estudi posterior de Perdrizet 1908: 26-28 ss.), en l'SHS hi hauria una preferència per temes relacionables amb l'orde dominicà, entre els quals destaquen la visió «infosa a sant Domènec, que va veure Déu aixecant la mà dreta i llançant irritat tres dards contra el món, i al seu costat la santíssima mitjancera Maria oferint-li el concurs de dos esforços paladins sant Domènec i sant Francesc».

Es tracta de la coneguda llegenda dels *duo viri* (Arcelus, 1991: LXXI-LXXXIII) difosa pels franciscans i dominicans i que sant Vicent Ferrer en el «Sermon III, del Anticristo», predicat a Toledo el 8 de juliol del 1411 (Càtedra, ed., 1994: 561-573), addueix com una de les raons de la immediatesa de la fi del món. El text combina el motiu de les tres llances amb el de Maria intercessora que mostra els pits al seu fill («recuérdesevos, mi Fijo, cómo vos traxe en aqueste mi vientre e cómo vos crié con aquestas mis tetas» (Nr. 2 i 9).

Segons argumenta el sant valencià, la generosa pròrroga concedida pel Crist posava com a condició l'esmena dels humans. Com que el món era tanmateix ple de tota classe de vicis i de pecats, en especial els d'orgull, luxúria i avarícia, als quals calia afegir la corrupció dels mateixos franciscans i dominicans, se'n seguia, en bona lògica, que era evident la imminent fi dels temps. A aquest argument hi afegia encara el d'una altra visió personal, «fecha a un religioso que es vivo [...]. Mas catad que es viejo e ha

19. Ara que per València hi ha qui s'entesta a fer servir arguments gairebé del mateix tenor per adjudicar textos medievals a cor què vols, el tema mereix una nota. De moment basti dir que la dada clau sobre la qual Perdrizet i Lutz van adjudicar l'SHS a Ludolf de Saxònia, fou haver comprovat que en la *Vita Christi* d'aquest autor, hom hi aprofita de manera textual, i sense esmentar-ho, fragments sancers de l'SHS. No cal dir que tal argumentació, que ignora per complet els hàbits dels autors medievals, fou totalment rebutjada per la crítica posterior, la qual argumentà amb raó que segons aquest mètode caldria atribuir al Cartoixà l'autoria de totes les obres medievals assimilades en el seu llibre sense fer-ne esment, que són moltíssimes i inclouen títols tan coneguts com les *Meditationes vitae Christi* o l'*Horologium sapientiae*. Cfr. Perdrizet 1908: 40) i Breitenbach (1930: 50-51) amb Bodenstedt (1944:15-15, 25-26, 35), Daniels (1946: 142-150), Daniels (1949: XXVII-XXVIII) i Beier (II, 1977: 371 i 373). Per a la tesi d'una adjudicació franciscana Alesandrini «1958: 420-83) i Thomas (1970: 192- 225), Thomas (1975: 204-233) i Thomas (1989: 74-101). La ressenya de Schmidt «1974: 152-166) a Neumüller (ed. 1972), va produir la intel·ligent reacció de Silber (1980:32-51), la qual cridà l'atenció sobre la importància del còdex de l'SHS bolonyès del s. XIV conservat en la catedral de Toledo fins a la Guerra Civil espanyola de 1936-1939. El còdex toledà, ara desaparegut, fou intel·ligentment reconstruït per Silber a partir de les fotos de les miniatures, fetes el 1934, conservades a l'Arxiu Mas de Barcelona, i de les dades que aporten els rics inventaris i el catàleg de Mss de la catedral de Toledo. Aquest decisiu treball ha obligat a replantejar la qüestió de l'autoria, de la data i dels orígens de l'SHS, que ella no relaciona amb Estrasburg, i considera datable cap al 1320-1340. D'altres autors com Wirth (1985: 115-204) o Appuhn (ed. 1981: 132-135), insisteixen en l'origen germànic. El segon d'aquests autors opina que el llibre fou enllestit per a satisfer la curiositat dels cavallers de l'orde Teutònic. Però no manca qui, tot recordant Pedralbes, arribi a pensar en Catalunya!: «I confess, that, to begin with, certain somewhat exotic traits made me think of Catalonia, where at Pedralbes as well as in the Chapter-house of the Cathedral [...] one sees paintings so sienese in general character, as to speak for a most singular aptitude on the part of the Catalans to assimilate Italian art» (Berenson / James, ed., 1926: 46).

més de sesenta años e es poca su vida», segons la qual Crist, per intercessió dels mateixos sants li havia dit: «Mi hijo, aún yo esperaré la tu predicación».



El sermó vicentí no només incideix en la temàtica dels capítols 33 (39c) i 37 de l'SHS, on llegim que el món és dominat pels vicis de supèrbia, avarícia i luxúria, sinó que conté una perfecta glossa de quines són aquestes tres llances que Crist porta en les mans:

Sepades, buena gente, que por tres lanças se ha de finir el mundo. La primera es el avinimiento del Antichristo; la segunda, el quemamiento del mundo; la tercera, el joizio universal (*ibid.*, p. 568).

I de fet dedica alguns sermons sencers a tractar ben extensament alguna d'aquestes llances. Al principi del «sermón que trata del quemamiento del mundo», anuncia: «Buena gente, yo tengo de predicar la segunda lança; esto es del quemamiento del mundo temporal». Dos dels sermons tracten d'aquest cremament, amb l'excusa que en la llança hi ha dues coses dignes d'un dilatat comentari exeegètic: el ferro agut i la llarga vara o fusta. La tècnica pressuposa, doncs, que l'auditori recordava la visió narrada prèviament en el sermó precedent, i té el mèrit força remarcable ara i ací, de documentar de quina manera els predicadors aprofitaven, posant-lo al dia, el contingut d'aquesta mena de breus sermons rimats que són els capítols de l'SHS, deixant-se, potser, influir pel poderós impacte visual de la iconografia, a l'hora de combinar els temes.

### 3. EL NUCLI TEOLÒGIC DE L'*SPILL* DE JAUME ROIG A LA LLUM DE L'SHS

#### 3.1. Algunes coincidències genèriques en la intencionalitat i l'estil

La bibliografia fins ara esmentada dedica un cert espai a remarcar la influència que l'SHS va tenir en la història de l'art (pintures, tapissos, vitralls, etc.), la literatura (en especial el teatre i els misteris medievals), i la història de l'espiritualitat. No debades sembla que cal relacionar la ràpida propagació de l'SHS per l'Europa central, amb les pràctiques ascètiques dels anomenats germans de la *Devotio moderna* i amb la seva reconeguda tasca com a copistes i impressors de literatura religiosa. El comentari de Berenson que acabo de recordar al final de la nota precedent suggereix, val a dir que des de la més subjectiva intuïció, l'especial receptivitat dels artistes catalans als corrents que arribaven d'Itàlia. En realitat i pel que fa a la influència directa de l'SHS aquest és un tema que caldrà explorar amb molta cura mentre esperem més notícies de possibles exemplars perduts. Però pel que sabem ara per ara, és possible conjeturar que, si prescindim d'una massa hipotètica primera etapa de possible difusió a través de França i Itàlia, per la porta sempre oberta de la Corona d'Aragó, els escassos manuscrits de l'SHS documentats en biblioteques de la Península Ibèrica degueren arribar més tard, quan s'intensificaren a finals del s. xv els contactes comercials entre Castella i Flandes, en l'etapa que precedeix l'arribada, amb Felip el Bell i més tard amb Carles I, d'una plaga de clergues i cortesans flamencs del seguici de l'emperador. En tot cas, els inventaris confirmen que el còdex ara perdut de la catedral de Toledo ja figurava en la biblioteca catedralícia el 1455, en el regnat d'Enric IV de Castella.

A més, cal suposar que els models iconogràfics que van tenir més difusió van ser els econòmicament més assequibles, o sigui els que es van distribuir en forma de gravats en boix (1456), anunciant la invenció de la impremta, i sobretot els divulgats més profusament per les premses a finals del s. xv, tals com les belles xilografies gòtiques que il·lustren els textos de la versió alemanya medieval o *Der Spiegel der menschen Behältnis* (Augsburg, 1473, 1476, 1489, etc.; Basilea, 1476), i/o similars. Que el llibre pogué servir de model als artistes locals fou ja demostrat en l'edició del *Speculum animae* atribuït a sor Isabel de Villena, obra que en la seva forma actual sembla acabada en el s. XVI, però que pogué copiar algun model precedent ara desconegut. Una investigació aprofundida basada en un bon coneixement previ de l'SHS, permetrà segurament descobrir d'altres possibles influències. De moment, tot i haver desplegat un cert esforç, no puc aportar cap nova evidència documental sobre la divulgació de l'SHS en la Península Ibèrica<sup>20</sup>. Tanmateix sí que voldria il·lustrar l'interès de la tasca filològica

20. Sobre els inventaris de la biblioteca catedralícia de Toledo, consulteu Silber (1980: 36). L'exploració efectuada en els repertoris més moderns, tals com el *Philo Biblon Search Results*, *Beta* i *Biblioteca*, semblen indicar una més aviat limitada presència d'exemplars dels *Specula* següents, als quals he fet referència al llarg d'aquest treball: *Speculum animae* (amb una entrada que encara ignora l'existència d'una edició d'aquesta obra), *Speculum crucis* (*Spechio della Croce*) de Domenico Cavalca, *Speculum ecclesiae* (*Mirall de la santa Església*) d'Hugo de Sancto Caro, *Speculum laicorum* o *Espejo de los legos*, *Speculum Monachorum* (*Espelho dos Monges*), *Speculum peccatoris* (*Mirall del pecador*), *Speculum vitae humanae*

i de comprensió textual i contextual que un millor coneixement de l'SHS i de la BP podria propiciar, centrant l'atenció en el famós però encara massa poc conegut *Spill* de Jaume Roig.

Fins ara hom ha prescindit de l'important nucli teològic d'aquesta importantíssima obra, tanmateix essencial per a una plena comprensió contextual. Ja fos perquè el metge valencià tingués un coneixement directe de l'original llatí de l'SHS o de la versió francesa de Miélot, o hagués tingut l'avinentsa de manejar algun dels primers volums impresos aprofitant els seus documentats contactes amb clergues amics o amb algun dels monestirs als quals tenia fàcil accés, com per exemple el de la Santíssima Trinitat, del qual era metge i administrador i on tenia una filla professa; o bé perquè assimilés de forma directa la doctrina figural a partir d'unes mateixes fonts comunes, tals com la *Legenda aurea*, la BP i els VC d'Eiximenis i del Cartoixà, entre els compendis que tenia més o menys a mà, el fet és que la comprensió d'alguns punts claus de l'*Spill* fins ara no detectats o no comentats ve notablement facilitada pel coneixement previ de molts dels capítols de l'SHS i de la BP.

Circumstàncies personals a les quals acabo d'al·ludir, pressuposen un ineludible contacte entre el metge valencià i l'abadessa de la Trinitat, Sor Isabel de Villena, personalitat de reconeguda influència i connexions amb la reialesa, amb la qual estava emparentada. Si, d'una banda, el fet que sor Isabel fos autora d'una important *Vita Christi*, impresa pòstumament el 1497 a València per Lope de Roca per a satisfer la curiositat d'Isabel la Catòlica, explica que la tradició li atribuís un *Speculum animae* amb pintures, al qual ja hem fet esment, cal destacar, per altra, que s'hagi llegit en el

---

(*Especjo de la vida humana*) de Rodrigo Sánchez de Arévalo. Com era de preveure, això no fa més que confirmar l'exploració manual dels catàlegs tradicionals, tals com el ja imprescindible d'Hillgarth (1991), Puig-Giner (1998), Duran, *et alii* (1998). El mateix cal dir de la consulta de tesis doctorals inèdites sobre lleixes testamentàries o biblioteques reials, com les de Ferrer (1993) o Mandingorra (1999). Si no vaig errat, cap d'aquestes fonts documenta, ara per ara, la presència de l'SHS en la península ibèrica. Sobre el tema de la influència de l'SHS en l'art europeu cal enviar a molts dels autors ja esmentats: James (1888-1891: 64-69), Lutz «1906: 150-66), Lutz / Perdrizet «1907: 287-323), Mâle (1925: 233-46), Breitenbach (1930: 80-82). Wilson / Wilson (1984: 28) asseguren que: «No works of the late Gothic had more influence on artists working in all the media than the *Biblia pauperum* and the *Speculum humanae salvationis*», i ofereixen belles mostres de les il·lustracions dels mss. amb traduccions de l'SHS (49-88) i, sobretot, de les xilografies aparegudes en els Països Baixos (207-216). Però qui brinda un repertori més generós d'exemples il·lustrats de l'aprofitament del llibre és Cardon (1996), el qual, ultra les nombroses fotografies, conté en l'Apèndix II (368-428) un minuciós catàleg dels manuscrits dels Països Baixos. Les belles xilografies del *Der Spiegel* alemany de 1475(?), són reproduïdes en l'utilíssim llibre de Henry (1987). El malaguanyat amic Sebastian va enllestir una útil síntesi (1994 i 1996: 390-404), on fa servir algunes de les xilografies del llibre de Wilson-Wilson i té presents els resultats de l'estudi i edició d'Hauf / Goerlich (1992 (1993)). Wilson / Wilson (1985: 137 i 93) remarquen la connexió de l'SHS amb les comunitats dels germans de la *Devotio moderna* i la religiositat que representaven: «The production of two of the editions in Dutch, and the use for which they were intended, strongly suggests that the blockbook editions of the *Speculum* can be linked with the houses of the *Devotio moderna*.» La *Devotio moderna* va penetrar fonamentalment a Espanya en el s. XVI amb la reforma montserratina, gràcies als llibres que Dom García Jiménez de Cisneros, nebot del Cardenal Cisneros, va fer editar en la impremta instal·lada per J. Luschner en el monestir. Entre aquests hi ha les MVC, però no l'SHS, que tampoc no figura entre les fonts detectades per Baraut (I, 1965, 28-9 i 87-124). Sobre la *Devotio*, vid. Hauf (1990: 19-55) amb bibliografia i un replantejament en Hauf (1998: 261-302).



text del citat VC una rèplica més o menys directa a l'àcida crítica misògina que Roig vessà generosament en el seu llibre, escrit en un registre satíric que ell mateix descriu com humorístic o «facencial»<sup>21</sup>.

En aquest sentit, fa temps que en una temptativa de matisar alguns aspectes de les brillants pàgines que Joan Fuster va dedicar a la possible connexió de causa i efecte entre l'obra de Jaume Roig i la d'Isabel de Villena, vaig fer les remarques següents:

no és ben cert que la matèria narrativa de l'*Espill* no tinga cap coincidència amb la del *Vita Christi* (de Isabel de Villena) llevat de la incidència en el tema de les dones. Un i altre text connecten també, al meu entendre, en el sentit de reflectir la influència d'una obra aleshores molt difosa i coneguda arreu d'Europa: l'*Speculum Humanae Salvationis*, llibre fonamental per a la història de l'art cristià, que descrivia, en forma de pintures i de texts versificats, les figures o velles històries de l'antic Testament confrontant-les amb els misteris de la vida de Jesucrist. L'*Espill* del vell Roig conté tot un resum teològic de la història de la Redempció, centrat en la vida de Jesús i de Maria, o siga: Un VC de dimensions prou considerables. Crec més que probable que el metge de la Trinitat tinguera davant o haguera pogut consultar un exemplar d'aquell altre *Espill* llatí, on sembla que va inspirar-se, com van fer-ho generacions de miniaturistes i de pintors de retaules<sup>22</sup>.

Tractaré de resumir els motius que em portaren a enunciar aquella hipòtesi de treball.

Ja per començar, hi ha la qüestió del títol, a la qual ja ens hem referit a bastament. L'autor el justifica perquè el llibre va destinat a la gent senzilla, la qual podrà mirar-s'hi com en un *espill*, guia i recordatori per a veure el camí o forma de vida que deu seguir:

<i>als poc entesos</i>	los vull escriure
<b><i>perquè s'hi miren</i></b>	est memorial.
<i>vegen on tiren</i>	<i>Haurà nom 'Spill'.</i>
<i>en lo llur viure</i>	(p. 25)

Ultra el títol i la intenció doctrinal i moralitzant, cal destacar com una altra interessant coincidència el fet que Roig se'ns presenti com un predicador. En aquest cas un predicador laic, que cita tant al principi com al final del seu llibre la coneguda paràbola dels talents (Mt, 25,14-30: Lc, 19, 12-26 i SHS, c. 40 b) per a autojustificar la seva tasca. Segons ell, la predicació és una obra de misericòrdia; la forma més eficient de posar en pràctica el precepte evangèlic de l'amor a Déu i al proïsme (Mt, 22, 37-40):

21. «La forja sua / stil e balanç / serà en romanç: / noves rimades, / comediades, / aforismals, / *facials*» (Almela i Vives, ed., 1928: 31). Cal tenir en compte les implicacions del lexema *facècia* (Hauf, 1994: 79-118, en especial 82-90). Sobre sor Isabel hom pot consultar Fuster (1991/3: 153-175, 175-210), Fuster (1995: 51-72, 73-108) i Hauf (ed., 1995: 5-60).

22. Hauf (Introducció a Fuster, 1995: 35). D'altra banda en Hauf (1990: 323-397) trobareu ben indicada la relació de dependència que hi ha entre el VC de sor Isabel i el de Ludolf de Saxònia, o Cartoixà, amb suficient evidència que un i altre aprofiten fonts comunes i una mateixa tècnica contemplativa.



Entre les pies  
sperituals  
e corporals  
l'obra millor,  
*de més amor*  
e ben voler,  
a mon parer  
*és doctrinar*  
*dar exemplar*  
e bon consell

al qui novell  
en lo món ve.  
Qui se n'absté  
*de bé preicar*  
e declarar  
a l'ignorant,  
*és soterrant*  
*malvat servent,*  
*lo seu talent.*  
(Prefaci, Primera part, p. 23)

Deixa, doncs, prou clar que concep el seu tractat com un prolix i molt peculiar sermó escrit, d'estructura i ritme quaternaris: pròleg i obra dividida en quatre parts (també dividides en quatre parts), escrita en versos quadrisil·làbics i en forma de narració pseudoautobiogràfica en primera persona, en part referible a suposats episodis vitals del principal actant, representant experimentat de l'*homo viator* medieval i de les quatre principals etapes de la vida humana, i a quatre tipus de dones (donzella, casada, viuda i monja, amb les quals contreu matrimoni tal com narra en la segona part), etc. El conjunt d'aquest curiós sermó rimat pren fonament en Cant (2, 2) i parteix d'una dualitat intencional ben assenyalada, que s'adequa a les suposades necessitats d'un i altre sexes. Intencionalitat que pressuposa també una suposada doble manera de llegir el VC com a *Vita Mariae*, amb una insistència que recorda la de l'SHS i d'altres VC posteriors, com les d'Isabel de Villena i sor Maria d'Àgreda, on hom posa tant l'èmfasi en el paper de Maria, que és possible guanyar la impressió que l'evangeli del Crist s'ha anat transformant de mica en mica en un «evangeli de Maria», i que la Trinitat cristiana tradicional, en la pràctica devota, s'ha anat convertint en una *Quaternitat*<sup>23</sup>.

En efecte: hom proposa a l'home —almenys aquesta és la teoria— un difícil programa ascètic de control del seu fort instint sexual i del desig de perpetuar-se en els fills, que arriba a suggerir la renúncia al matrimoni, tal com va fer Jesús (*Jesús, hom ver / no hac muller*, p. 213) i també acabarà fent el protagonista després d'una calamitosa carrera matrimonial, per a poder seguir millor el seu model d'acord amb el consell evangèlic, lliure de les debilitats congènites a l'altre sexe i de les ominoses càrregues i problemes que l'autor exemplifica. A la dona hom la incita a una sistemàtica catarsi o

23. «La Virgen se convirtió, por decirlo así, en la cuarta persona de la Santísima Trinidad, ampliada a Cuaternidad [...]. Así a consecuencia del progreso invasor del culto de la Virgen, el arte cristiano tendió a ampliar la triada divina, hasta entonces exclusivamente viril, y a introducir en condiciones de igualdad una cuarta persona, una mujer: la Madre de Cristo. La trinidad se convirtió, por decirlo así, en Cuaternidad. Concepción, sin duda poco ortodoxa, pero hacia la cual se orientó claramente la iconografía de la Trinidad en el siglo xv» (Réau, 1996: 17 i 31). «Quaternitat» que considero massa forçat d'intentar relacionar amb el ritme quaternari del llibre, més aviat lligada amb l'estructura dels sermons. En tot cas, Réau no és l'únic que al·ludeix als excessos de «The Holy Quaternity» o la «Mariolatría medieval», a la que va contribuir de manera definitiva la divulgació de l'SHS. Remeto als c. 9 i 10 (*The Gospel of Mary*) de Coulton (I, 1923: 137-73) i els seus apèndixs (501-516). Coulton recorda, que els pagesos sicilians abans d'iniciar el treball feien la invocació següent: «Sunnu in Patri, in Figghiu, In Spiritu Santu e Maria santissima».

rebuig antitètic de les seves pròpies tares tan hiperbòlicament descrites en el llibre, o sigui: a la destrucció de les al·legòriques «espines» que hom presenta com ineludibles a la seva mateixa condició femenina. Per això hom li proposa una imitació constant de Maria, «lliri sense espines», model únic i irrepetible de dona excepcionalment lliure de tals misèries. També se li recorda l'exemplaritat d'altres personatges bíblics, que, com veurem, constituïen una prestigiosa galeria d'*antitipus* marians<sup>24</sup>.

És evident, a més, que Roig, contemporani de Martorell, renuncia a escriure en prosa, la qual cosa hagués facilitat la seva ímproba tasca. Com l'autor de l'SHS, va preferir de supeditar la narració a la rígida disciplina de la rima. Va escollir, igualment, el recurs mnemotècnic a una monotoníssima melopea basada en la repetida cadència i feixuc martelleig d'uns versos breus apariats, en aquest cas de quatre síl·labes, que, ultra resultar anacrònics per a l'època, l'obligaren a tota classe d'elisions, repeticions i de jocs conceptistes que en res no faciliten la comprensió del missatge. Degué entendre que aquesta limitació venia suficientment compensada, perquè d'aquesta manera la cadència quedava fixada en la ment d'uns lectors encara acostumats a recitar i aprendre de cor un tipus de narrativa en vers molt semblant a les anomenades «codolades», gènere que encara sobreviu en el folklore, especialment en el mallorquí<sup>25</sup>.

Si, com hem vist, l'autor de l'SHS comparava la seva «nova compilació» a un poderós roure les nombroses parts del qual són aprofitades de manera sistemàtica segons les necessitats de les diverses oficines monàstiques, Roig presenta el seu llibre com una mena de bufet lliure on el lector pot servir-se al seu antull els menjars que més li convinguin. Convé subratllar de quina manera aflora també al final d'aquesta comparació la vella referència a l'aprofitament de les parts de l'arbre, possible reminiscència de la paràbola emprada en l'SHS:

prou fàcilment  
poràs trobar  
de què menjar  
a ta comanda:  
pren la vianda  
quala més vullés:

*flors, fruits o fulles,  
raels o fust.  
Segons son gust  
e sa sabor,  
cascun lector  
prest trobarà.*  
(Quarta part del prefaci, p. 32)

24. L'afirmació pren fonament no solament en allò prou explícit en la «Consulta» que introdueix el llibre, potser *a posteriori*, com sembla indicar-ho la rima diferent, sinó en una possible lectura global de l'obra, que ho confirma en bona part i que, naturalment, no exclou d'altres possibles lectures. Cfr. p. 22. «Endreça: *Los hòmens si dexaran / mullés (Joan imitant), / en lo món francs militant, / amb Jesús triumfaran.* Tornada: *Si lo contrari faran / del que d'elles ordit he, / ab la flor de llir també / les dones habitaran.* / Entrada: *Spill. llum e regla, / hòmens arregla, / dones blasona, / lo llir corona, / spines cards crema, / com diu lo tema.* Tema: *Sicut lilium inter spinas / sic amica mea inter filias.*»

25. Contrasteu-ho amb l'ús ben conscient i deliberat que fa Llull de la rima en obres com la *Lògica del Gatzell* o els *Cent noms de Déu* (Galmés, ed., 1936, 81): «*Aquests verses rimam en vulgar per ço que mils hom los pusca saber de cor; e no fem forsa si en alguns verses ha mais sillabes que en altres; car assò sostenim per so que meylor materia puscam posar en est libre.*» Com és sabut la «codolada» s'empra en un registre més còmic que no èpic. Tots quants coneixen els carnivals germànics saben que els versos apariats són també la base de la narrativa satíricoburlesca característica del Carnaval renà.

Aquestes coincidències entre l'SHS i l'*Spill*, ara per ara només apunten a un distant parentiu de registre i gènere, que la diversitat del contingut específic més immediat i interessant: la suposada vivència asceticopicaresca del jo novel·lesc faria perdre ràpidament de vista si no fos perquè la veu d'aquest jo pseudoautobiogràfic és contrastada, al llarg de tot el llibre tercer (p. 105-217), amb una altra de molt més autoritzada: la veu profètica del rei Salomó, paradigma de saviesa i d'una superior experiència vital sancionada per la Bíblia («per llur consell / fiu Déu novell / e l'adorí, / apostatí», p. 126, explicació coincident amb la de l'SHS, c. 1: «adorà les ídoles per amor de les dones»). És aquesta veu veterotestamentària, transmissora d'«una certera / de lluny tramesa, / una cortesa / instrucció, / diu e lliçó / speritual / e divinal», la que acabarà *imposant-se* i la que determina el sentit redemptor de l'obra, precisament condensat en la lliçó salomònica, on el suposat missatge ascètic, que incideix primer en el rebuig a la dona i a la carnalitat, va transformant-se en una entusiasmada descripció de les glòries de Maria, la finalitat expressa de la qual és ajudar a *qui vulgui pujar l'enteniment a l'alta serra de la meditació* i a fer que el lector, juntament amb el protagonista, pugui comprendre i *contemplar i meditar millor les lliçons velles* (p. 153-154), o sigui: els episodis i *figurae* de l'antic Testament, que fins ara creia «per simple fe».

### 3.2. Figures utilitzades en l'SHS i en l'Spill

#### 3.2.1. Figures tradicionals a les quals Roig dona un sentit misogin

Ja en la primera part de la lliçó de Salomó, hi trobem indicis d'una possible lectura o reminiscència de les pintures de l'SHS, que l'autor aprofita aquí no en sentit figural, com a possible pedrera d'exemples misògins.

Així, la folklòrica història dels set marits de Sara, morts tots misteriosament durant la nit de noces, se'ns presenta com un exemple de la terrible perillositat de la dona, devoradora dels homes carnals, fàcil presa del dimoni:

Bé crec te membres	enamorats	fins al darrer
dels set marits,	d'una donzella,	foren trobats
<i>jóvens ardits,</i>	filla molt bella	morts ofegats
<i>laciosos,</i>	de Ragüel	al costat d'ella.
<i>libidinosos,</i>	dels d'Israel,	(p. 110)
<i>galans orats,</i>	com del primer	

En canvi, i com podem comprovar en les il·lustracions i en la lletra del text, en l'SHS, c. 6 b, aquesta mateixa Sara és figura de Maria, la qual «unida conjugalment amb baró va romandre sempre verge». La raó adduïda, per sorprenent que sembli al lector modern, és la següent: «*si Asmodeu* (l'esperit infernal responsable de les morts), guardà Sara dels seus set marits, com Déu vertader no havia de guardar la seva Mare d'un home sol?».

Altres històries que Roig incorpora com a mostres de l'astúcia i falsia del gènere femení provenen també de la Bíblia. Una d'elles, la de Samsó i Dalila (SHS, c. 20 a),

manté encara la seva popularitat per obra i gràcia de Hollywood; però no així les de Jael i Sísara (SHS, c. 30 o 28 c.), encara no descoberta pel truculent gènere *gory* tan de moda avui en dia:

Lo fort Samsó	Duc <i>Sisarà</i>	féu-se cobrir,	ab gros martell	de pols a pols,
ne fou lligat,	quan s'hi fià,	met-se dormir;	per lo cervell	sobre la pols [...].
orb, encegat,	aigua volgué,	contra la pau,	<i>li fon ficat</i>	ell mort restà.
ab lo cap ras [...].	mas llet begué;	<i>un bell fort clau</i>	e travessat	(p. 124)

Tampoc no li queda darrere la macabra escena de la mort del rei Cirus en mans de Tamar, història que Roig anota, no sense raó, com un altre paradigma de seducció i de traïció femenines. L'art barrocc manllèva aquesta temàtica a les figures marianes de l'SHS, c. 30d (Nr. 3) per assimilar-la als seus famosos, i pel que sembla molt populars, «espills de justícia»:

*E na Tamar*  
*çno féu matar*  
*lo gran rei Cir,*  
*e féu partir*  
*lo cap del cos,*

*e en odre gros*  
*de sang d'hom ple*  
*lo cap meté.*  
*(«Rei de sang glot*  
*en lo ple bot»),*

*dix, «vull fartar*  
*e confitar»)»*  
*perquè's venjàs?*  
 (p. 142)



El metge valencià pogué conèixer la BP i l'SHS. Aquest darrer, bé de manera directa, bé a través dels nombrosos fragments rimats assimilats per l'original llatí, i ben identificables en la versió catalana del *Cartoixà* (vid. p. e. *Lo Primer*, ff. 12, 13b, 23va, 50va, 51va, 55a, 76vb, 83b, 112b), on constitueixen un repertori ben remarcable en la pròpia llengua. Roig manejà, potser, algun altre manual d'exemples bíblics, però guanyem la impressió que havia llegit ben directament els texts sagrats i que sabia mantenir un nivell d'independència que li permet prescindir quan li convé de la lliçó més tradicional que acompanya les il·lustracions de l'SHS. En realitat, en els casos que acabem d'esmentar, la seva interpretació nua i crua s'avança en uns quants segles als fonamentats dubtes que sobre la pretesa exemplaritat de personatges com Tamar i similars «dones fortes», com Judit, plantejarien ments tan lúcides com Christian Friedrich Hebbel o Sigmund Freud.

Crec que aquesta coincidència, més que en un suposat modernisme o esperit crític, podria explicar-se en funció de models assequibles en altres manuals, tals com el llibre d'*Exemples bíblics sobre matèries morals*, del dominicà Nicolau d'Hanapo, i similars, que en referir-se a la dona ofereixen en el seu ric índex temàtic diferents i contradictòries entrades. Així, enfront de la 106: *Mulier aviditas*, o la 107: *Mulier fallacia*, o 92: *Mulierum stultiloquium*, trobem d'altres títols tan positius com ara els 108: *Mulierum fides*, 109: *Mulierum fortitudo*, 110: *Mulierum pietas & compassio*, 111: *Mulierum sapientia*. Això permet que un mateix personatge que en un lloc figura com a model d'una virtut, en un altre context també pugui ser-ho d'un vici.

Fra Nicolau introdueix, per exemple, Dalila entre les fèmines avaricoses i falses i, significativament, col·loca Jael, Judit i Herodies en la llista de les dones fallaces<sup>26</sup>.

### 3.2.2. Figures marianes

El programa bíblic o proposta de *lectio divina* de l'*Spill* s'obri en un estadi més avançat de la lliçó salomònica, començant com en l'SHS, c. I, amb la creació del món posat a disposició de l'home, «*creat per Déu en el vell prat anomenat Camp de Damasc*». Apartat d'allí, fou transportat al Paradís. Allà, Déu, amb la pròpia mà, va formar la dona d'una costella que va extreure del pit d'Adam.

Eva va rompre la llei i va arrossegar en la seva caiguda el primer home, que mai no hauria violat pel seu compte la tènue norma imposada pel seu Creador. Adam fou expulsat dels plaers del Paradís per culpa de la dona, enganyada pel dimoni. Si prescindim dels deliberats, abundants i pintorescos incisos de Roig, que revelen a les clares la possible lectura d'autors com Francesc Eiximenis, o similars, i tradueixen en clau còmica l'avis sobre la seductora fallàcia de la dona continguda en el capítol I de l'SHS, allò essencial d'aquesta part de la narració de l'*Spill* vindria ben representat per les il·lustracions dels capítols I i 2 d'alguns ms. de l'SHS, on s'omet la figura o representació de la caiguda de Lucifer i dels seus sequaços, expulsats del tron de la Majestat divina, que sol ser la primera en molts d'altres còdexs i en les impressions (Nr. 4). Roig glossa molt indirectament aquesta vinyeta, però sembla conèixer-la i potser la tenia en la ment quan al·lega que l'especial vincle de la dona amb el diable va forjar-lo Eva, la qual:

26. Roig demostra aquí que coneix bé el text bíblic de Jud, 4, 17-21. Els artistes barrocs van fer seu aquest violent tema. Consulteu Benito-Piqueras (1998: 15-47, 51-88). En la Judit que Hebbel va escenificar el 1840 i que Freud va aprofitar més tard en un estudi famós sobre el tabú de la virginitat, Holofernes representa la tirania napoleònica i Judit amaga, sota capa d'un heroic patriotisme, la vertadera motivació: el despit amorós i el desig de venjança. Algunes de les pintures barroques de Tamir delaten aquesta tàcita però evident intencionalitat, i semblen apuntalar l'argumentació freudiana. L'altra dona bíblica «dolenta» citada per Roig en el mateix lloc i context (p. 142) és la sanguinària reina Atàlia, personatge que pogué conèixer no solament a través de la Bíblia (4 Reg, 11, 1-8), sinó també per la BP, g (Henry, 1987: 62), on és un prototipus de l'Herodes assassí dels Sants Innocents. En canvi fra Nicolau Hanapus (1713: 198-207) atribueix la seva crueltat a l'avarícia.

*soldà's*  
*ab un dampnat*  
*apostatat,*  
*a Déu rebel,*  
*llançat del cel,*  
*superbiós,*  
 molt envejós,

*mal esperit.*  
*Sols per son dit*  
*la llei trencà;*  
*ella peccà*  
*de crim molt fort,*  
*digne de mort* (p. 155).



«Així guanyà Eva els mals dels quals va heretar la seva descendència», mals ben descrits en els capítols 1 i 2 de l'SHS, i dels quals va redimir-nos l'amor de Déu mitjançant la passió i mort del seu Fill. Mentre que l'SHS en el final del capítol 2 i principi del capítol 3 ens introdueix la figura d'aquest Redemptor, l'*Spill*, sense deixar de referir-se a aquest Home-Déu que ens alliberà amb la seva vida del deute i del pacte amb el dimoni, destaca molt més el contrast entre Eva i Maria. L'extraordinari èmfasi que l'autor valencià posa en el dogma de la Immaculada Concepció (pp. 157-164) mostra el llarg camí recorregut en el procés de glorificació de Maria. En el llistat de lloances marianes hi predominen les alegories basades en el número set, símbol de perfecció. En trobem algunes que indiquen una possible evolució, potser basada en conceptes, tals com els set llums del «canelobre d'or que il·luminava el temple del Senyor a Jerusalem, els set braços encesos del qual representen les set obres de misericòrdia de Maria» (Èx., 25, 31-40), ben il·lustrats i glossats en l'SHS (c. 10d); o el de l'arbre de Jessè, de les branques del qual brota el Crist, i amb ell els set dons de l'Esperit Sant (*ibid.*, c. 4b). Això explicaria l'adaptació que pateix el tema de la torre davídica (Nr. 5), els mil escuts de la qual (Cant, 4, 4), segons l'SHS (c. 6, d; *cfr.* amb *Cartoixà*, I, f. 14) «són les virtuts



i les bones qualitats que ornaren tota la vida gloriosa de Maria»; en algunes versions eren representats només per deu (Wilson-Wison, 1984: 153), que en Roig passen a ser *set e mil*:

*set llums li tenen  
set canalobres,  
set cares obres  
proximals [...]*

*sana, guarnida  
de set virtuts,  
ab set escuts  
e mil defesa* (p. 158).



Una altra representació de l'SHS (c. 5a) mostra de quina manera «quan era molt petita», els seus pares van portar Maria al temple. Es tracta de l'anomenat *canticum graduum*, descrit en els VC tradicionals però molt succintament assumit en l'*Spill* («Es-sent txiqueta, / d'edat poqueta, / e delicada, fon dedicada / servir al temple», p. 164), sense fer servir les elaborades figures del possible model.

El mateix podem dir de la pintura que descriu les esposalles de Maria (SHS, c. 6 a)<sup>27</sup>, de la qual s'afirma, entre altres coses, que «*Ni escarnia / son bon marit, / com a David / na Micol féu. / Esta curosa / fon i amorosa, / dolç', agradable, / no irritable / com la de Job*», (p. 145). Comentari que podria indicar un coneixement d'allò descrit en 2 Reg 6, 20, il·lustrat en l'SHS, c. 25 (23, b, Nr. 6).

27. L'*Spill*, p. 164, no esmenta ací la curiosa història de l'altra Sara, descrita en Tob, 7, 13. Es limita a anotar que «La maridada, / del marit vell / prengué l'anell / en senyal d'arra, / millor que Sarra / la riallosa». Aquesta darrera adjectivació deixa prou clar que es refereix a l'esposa d'Abraham (Gen, 18), que va riure en rebre, als noranta anys, la nova que tindria un fill concebut d'un home de cent! L'al·lusió a Maria, germana de Moisés, que trobem en aquest mateix lloc és una de les nombroses coincidències amb la BP, n (Henry, 1987: 74).





Moltes de les «figures» que a continuació inventaria Salomó-Roig en el seu discurs tenen, com és fàcil de comprovar, la seva corresponent representació iconogràfica en l'SHS (Nr. 7), tot i que a vegades seguim detectant un procés de transferència o transvasament en l'exegesi, cada cop més centrada en Maria<sup>28</sup>:

28. Remeto als capítols, pintures i textos de l'SHS i de la BP: SHS, c. 2, d (arca de Noè); c. 33 (31) b, Escala de Jacob, BP, t.; c. 10 b, arca o Tora; c. 8 c, vara d' Aaron, BP b; c. 7b, c, gavrera cremant de Moisès i velló de Gedeó, BP, a, b; c. 4 c, porta (del Temple) tancada; c. 33 (31) d, carro d'Elies, BP, o; c. 11, b Jocabeth deixa el seu filllet en el riu; c. 6 d, torre davídica; c. 3c, font cisellada i jardí clos, etc. El mateix Roig, en un poema de certamen, escriu: «*May féu honor Salomó tan perfeta / a Bersabé, seguda-n son alt tro, / quant supplicà, a tot li dix de no. / Obté quant vol, reyna Ester, Maria*» (Ferrando, 1983: 334).



*Fon figurada  
e profetada [...] De Noé l'arca.  
Del patriarca  
la scala'l cel*

*Verga d'Aaron.  
De Gedeon  
conca del ros,  
exut vellós  
era banyada.  
Porta tancada.*

*Carro d'Elies  
Del rei la filla  
(lo txic afilla  
llevat del riu)  
E de Daviu  
torre, corona [...].*

*Lo gavarrer  
tot enflamat  
e no cremat.  
Font. Hort tot clos  
(p. 166).*

Roig ofereix una ràpida narrativa de l'anunciació (p. 166-167: SHS, c. 7a), del naixement del Crist i dels prodigis que l'acompanyaren (p. 168-169: SHS c. 8a, d), que comenta amb un excel·lent coneixement de les glosses més variades destinades a destacar la glòria i les prerrogatives que es deriven d'aquesta maternitat que és la font de la Redempció. En aquest context Salomó es mostra orgullós de pertànyer com Maria al llinatge de David i declara en primera persona:

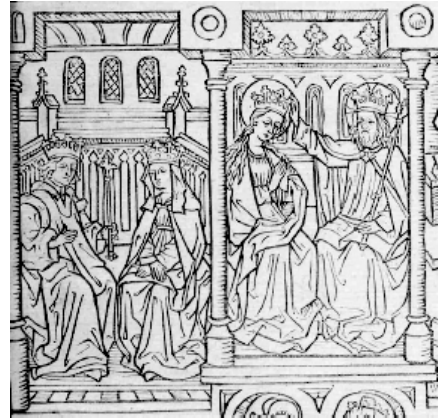
Io, Salomó,  
en lo dret tro  
mills no seguí,  
ni reverí  
tan alt ni bé

na Bersabé,  
la mare mia  
stant a la dreta,  
reïna feta  
celestial,  
ceptre real

*té e corona  
Esta priora  
mare senyora  
al cap, redona,  
de dotze estels  
(p. 172).*

Descripció que sembla assimilar dues de les vinyetes del c. 36 c. d, del SHS. En la primera es descriu la dona apocalíptica (Apoc., 12, 1); la segona mostra com Salomó

col·loca la seva mare a la part dreta del seu tron, prefigurant la coronació i exaltació de Maria (Nr. 8).



Un tema que combina 3 Reg., 2, 9-20 i Cant., 4, 7-8 i que també podem veure en la BP, g v. (Henry, 1987: 119; 127). Des d'aquesta preeminència Maria exerceix la seva important funció de mitjancera i intercessora, que Roig descriu amb una poderosa imatge destinada a quedar-se gravada en la ment del lector (Nr. 9):



Que dó perdons  
a son Fill mana,  
mare humana



*sos pits mostrant,*  
d'ell impetrant  
pels pecadors (p. 174).

I no sembla casual que aquesta referència vagi seguida d'una al·lusió al paper d'Ester, figura de Maria, davant del rei Assuer, ja que es tracta de dues importants escenes descrites plàsticament en el c. 39 (33) c, d, de l'SHS i també en la BP, g.:

*ella advoca  
millor  
qu'Ester*

*com d'Assuer  
obtenç los seus  
catus jueus*

de corporal  
e temporal  
mort ésser quitis (p. 174).

Escenes que, d'altra banda, cal relacionar, com fa també Roig, amb les del c. 37 b, c, de l'SHS, (Nr, 10), on aquesta mateixa mediació mariana ve prefigurada per Abigaïl (1 Sam., 25, 23), «esposa de l'estúpid Nabal del Carmel, la qual aplacà la ira i l'hostilitat que van provocar en el rei David les ximpleries del seu marit i per aquella prudent muller Thecuïta, que reconcilià el fratricida Absalom amb el seu pare»:

*La taqueuïtis;  
n'Abigaïl,  
ab llur estil  
i eloqüència,  
benivolència*

mills no captaren  
ni impetraren  
del rei David  
als llurs marit  
e fill perdó (p. 175)<sup>29</sup>.

29. Cfr. fra Nicolau de Hanapo (1713: 205): «*Titulus CXI, Mulierum sapientia. Per sapientiam, & eloquentiam suam, & liberalitatem satis modicam Abigail viro suo Nabal vitam servavit, & et David ab homicidio impedivit. Sapiens mulier Thecuïtis induxit David ad hoc, quod filium suum Absalon exulem revocaret.*»





Sense sortir de la mateixa pàgina, Roig-Salomó ens torna a sorprendre amb una altra comparació de gran força descriptiva, per expressar la protecció i tutela de Maria:

com fa la lloca  
*sos fills col·loca*

*dejús ses ales,*  
alt en les sales

celestials  
(p. 175).

Tan plàstica imatge tingué potser precedents iconogràfics, o, alternativament, va poder estimular un tipus de pintura que en els ms. més complets il·lustra el capítol 38 de l'SHS (*Maria és la nostra defensora i protectora*), on una gran figura de Maria cobreix amb el seu mantell estès en senyal de protecció mitja dotzena de clergues i de fidels en posició orant (Nr. 11), tal com serà més tard molt freqüent en l'art cristià.



Ja en la tercera part de la seva lliçó, Salomó insisteix en la necessitat d'una catarsi o etapa de conversió i purificació espiritual, i fa al frustrat protagonista de la història la recomanació següent:

<i>Consell pus breu</i>	<i>llava't tot nu</i>	<i>llebrós, mesell,</i>
<i>pren d'Elisseu:</i>	<i>al flum Jordà.</i>	<i>te faces bell,</i>
<i>ves set vegades</i>	<i>Com acordà</i>	<i>fent-hi set banys</i>
<i>per set errades, [...]</i>	<b><i>duc Nahaman,</i></b>	<i>(p. 179).</i>
<i>que són en tu,</i>	<i>al riu te man</i>	

Un cop més en l'SHS, capítol 12 c i en el *Cartoixà*, I, f. 83 b, trobem la clau d'aquest consell i del simbolisme de les set ablucions i de la lepra espiritual, representació dels set pecats capitals netejats mitjançant l'aigua baptismal. Naaman és, doncs, una figura del baptisme del Crist, presentada amb un llenguatge al·legòric que, pel seu intens simbolisme, resulta fàcilment reciclable i molt eficaç, en qualsevol sermó penitencial.

Una altra gran al·legoria del penitent ens la proposa el mateix Crist en la bellíssima paràbola evangèlica del fill pròdig. Una narració conegudíssima, la qual cosa no impedeix que les notes d'alguns editors de l'*Spill* no deixin constància d'una notable incomprensió del text i de la seva importància com a referent al·legòric<sup>30</sup>. No sembla improcedent recordar ací que l'esmentada paràbola apareix en la BP. m. i en alguns ms. i edicions de l'SHS venia també il·lustrada en una de les pintures del capítol 14 c (Wilson / Wilson, 1984: 169), juntament amb la penitència de David, el qual, com explica el text de l'SHS: «*va cometre adulteri i homicidi*» (cfr. amb *Spill*, p. 182). El tipus d'aquest capítol és la conversió de la Magdalena (*Spill*, p. 183).

La recomanació salomònica que segueix (p. 180-181) es basa en una exegesi tropològica o moral, d'escenes i personatges que també podem localitzar fàcilment en l'SHS, tals com Lot (c. 31 o 29 d), que no mirà endarrere, és a dir cap el pecat que deixava, tal i com feu la seva dona; o Moisès, fugitiu del Faraó (BP, i), tradicional símbol del dimoni; escenes que, per cert, apareixen juntes en l'exemplar de la impressió de l'SHS editada per Wilson / Wilson, c. 27 c, d: 194).

El retorn joiós del pròdig, en comptes de ser a la casa del Pare, serà, però, en el text de Roig, a la casa de la Mare, Maria (p. 185), la qual va recuperar per a la humanitat caiguda tot allò que Eva va perdre. El discurs retorna circularment al principi o primeres pintures de l'SHS i culmina remarcant el concepte amb altres figures marianes:

<i>tallà lo cap</i>	<b><i>la tebesita</i></b>	<i>del duc Obel,</i>
<i>del duc inic,</i>	<b><i>mola llançà.</i></b>	<i>llur cap ferí</i>
<b><i>mills que Judic.</i></b>	<b><i>Lo clau ficà</i></b>	<i>e conteri</i>
<i>Millor que dita</i>	<b><i>mills que Jabel,</i></b>	<i>molt virilment (p. 186)<sup>31</sup>.</i>

30. Així per exemple, en la nota 179, r. 25 l'editor considera que la referència a la despesa que el fill pròdig va fer de la «substància de ton ric pare e bona mare» al·ludeix a la dels pares naturals del protagonista del llibre, quan el context religiós sembla deixar prou clar que els tals pares són Déu i la Verge Maria (p. 185).

31. Ningú, que jo sàpiga, ha explicat qui és el tal Obel, nom que no apareix en les concordances bíbliques. El d'Obel, fill de Rut, no fa sentit ací. Si es tractés d'una corrupció d'Heber, que és el nom del marit de

Maria supera tots els prototipus femenins de fortalesa viril il·lustrats i descrits en l'SHS: Ja ens hem referit al conegut cas de Judit, victoriosa sobre Holofernes i al de Jahel o Jabel (c. 30, b, c. Nr. 3). ¿Però qui era aquesta valent *tebesita* que llançà una mola de molí, i qui fou la seva víctima? Això ho ignora segurament la majoria dels catalans cultes, però ho recordaran en canvi els lectors de l'SHS, que havien assimilat la cridanera pintura que la majoria dels còdexs situa en el c. 38 c (Nr. 12).



Es tracta del cavaller Abimelec, que, després de rebre l'impacte de la pedra llançada des d'una torre que expugnava amb foc, va preferir que el seu escuder el rematés abans d'acceptar la per a ell terrible vergonya de morir a mans d'una dona de Tebes. Segons explica el text de l'esmentat capítol, aquest Abimelec «representa la supèrbia del diable, el qual s'acosta a la torre —l'Església— per assetjar-la, però Maria [...] ens protegeix dels seus atacs».

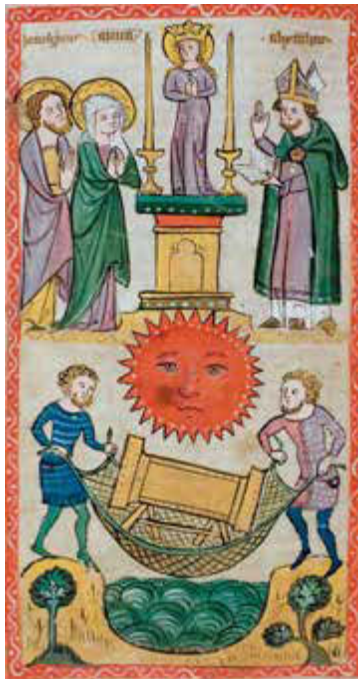
Crec probable que la familiaritat amb l'SHS, c. 5 b (cfr. amb *Cartoixà*, I, f. 12) ajudi també a entendre millor la curiosa al·lusió a la taula, ara o «*altar dels pescadors*», amb la qual Roig associa el tema de Maria, ara i temple, i el seu paper com a Mare de Déu amb el del gran sagrament de la nova Església: el miracle eucarístic o present del seu Fill, fet pa de vida o menjar que cura els efectes de la pecadora golafreteria d'Eva:

E no t'oblide perquè't convide aci dinar sobre l'altar	<b>pels pexcadós</b> e successós <i>fet en la barca,</i> no pels de l'arca	raus de la Tora, mas per la nora de son Fill spona [...] Sgleia novella;	on s'aparella <i>altar e ara;</i> <b>taula</b> s'hi para (p. 186).
---	---	--	---

Jahel, aleshores aquests versos tindrien plena explicació i caldria llegir: «Millor que no Jahel, l'(esposa) del cavaller Obel (Heber), lo clau ficà, va ferir el seu cap i el va percutir de manera molt viril».



Segons explica el text de l'esmentat capítol de l'SHS: «*Hi hagué uns pescadors que van llançar les xarxes a la mar i, cas admirable, van treure'n una taula d'or. Era tota d'or pur. La tal taula fou portada al temple i oferta al déu Sol*». No cal dir que aquesta taula *preciosíssima* i el coneixement de la seva simbologia (Nr. 13) faciliten molt la comprensió del nexa lògic establert per Roig entre els pescadors, o dotze apòstols, la barca de l'Església o nou temple del Sol de justícia, Crist, i el mateix Crist que s'ofereix sobre el simbòlic altar que representa així alhora tant el seu sacrifici i ofrena com el de la seva mare.



La idea, per forçada que ara ens sembli, la conté la glossa, essencialment eucarística, de l'SHS:

*la taula s'havia fet amb una matèria puríssima; Maria era immaculada en cos i ment, Maria fou cabalment prefigurada per la taula del Sol ja que per la seva mediació ens fou servit l'aliment celestial; en ella fou engendrat el mateix Fill de Déu que ens nodreix amb el seu cos i amb la seva sang. Beneïda sigui una tan santa taula en la qual se'ns serveix un aliment tan sa i inesgotable!*

### 3.2.2. Figures cristocèntriques en l'*Spill*

De fet aquesta idea ens porta a una darrera part, més cristocèntrica, del llibre (p. 187-206), on Salomó glossa la Passió i mort del Crist i els conceptes bàsics de la

nova Llei, posant molta insistència, amb un llenguatge pintoresc i farcit d'exagerats comentaris càustics, en algunes de les idees clau de l'SHS: el nou Testament suposa l'acompliment de les figures, el final de la llei d'Escritura i la definitiva abolicció de la sinagoga, representada —i ací la glossa tradicional dóna pas a una caricatura amb tocs personals de virulenta agressivitat antisemita— per la vella somera fornicària que Crist va rebutjar, preferint de fer la seva simbòlica entrada triomfal a Jerusalem cavalcant un pollí, fill seu (p. 189)<sup>32</sup>.

El mateix rebuig torna a fer-se palès en l'expulsió dels mercaders (BP, p), en el simbolisme de la vinya nova (p. 194: «*pus ver Esgleia*»), plantada a diferència de la de Noè<sup>33</sup>, i que substitueix la vella, erma i sense fruit (p. 192: «*la sinagoga [...] vinya sens fruit, / exorca, erma*»); i en la suplantació de l'arca o Tora, amb tot el seu simbòlic contingut, pel Crist i el seu evangeli:

<i>l'arca o Tora</i>	<i>per caminants</i>	<i>mannà soberga</i>
<i>de fust obrada,</i>	<i>per colls e plans,</i>	<i>los cinc volums</i>
<i>noble, portada</i>	<i>taules e verga,</i>	(p. 194).

Aquestes imatges i explicacions resulten familiars al lector de l'SHS on, en el capítol 12 d, els artistes descriuen el pas de l'arca a través del Jordà, com a prefiguració del baptisme de Crist. El comentarista ultra explicar-nos que:

dins de l'arca hi havia la vara d'Aaró, que feia anys havia florit i les flors de la qual representen el Crist; hom hi guardava també el mannà, pa celestial, i Crist és el pa viu que ha baixat del cel; igualment contenia el llibre de la Llei o Deuteronomi; axí mateix conservava les taules del Decàleg. L'ara era feta de setim, una fusta que no es podia podrir.

El resum coincideix amb el que diu Roig. A més, il·lumina la nostra lectura aclarint-nos d'altres detalls ara susceptibles de passar desapercebuts, tal com el de les dotze pedres que podem distingir clarament en la descripció iconogràfica (Nr. 14), amuntegades sota l'arca i que, segons el mateix comentarista, serien les que «*el poble va recollir del calze per aixecar amb elles a la vora del riu un petit monticle per a perpètua memòria*» (cfr. amb *Cartoixà*, I, f. 112b).

32. L'anacrònica identificació d'aquest animalet amb: «*Esta parlera / vella somera / d'aquell Balam*» (p. 191), és una broma potser propiciada, entre altres coses per la popularitat del capítol 3, d de l'SHS on apareix aquest personatge. El tema de l'entrada triomfal apareix en la BP, o (Henry, 1987: 75). La curiosa exegesi sobre la somera rebutjada és típica d'altres glosses en català que Roig sembla conèixer. Tornaré sobre el tema d'aquestes fonts.

33. L'experiment enològic del vell profeta trobà ressò en l'SHS, c.19c, on la burla de Cam és una figura dels impropis patits pel Crist. Una altra figura de Jesús és la del fill del senyor de la vinya, assassinat pels treballadors del seu pare (SHS, c. 22).



Aquesta glossa degué cridar l'atenció de Jaume Roig, perquè quan al·ludeix als dotze apòstols encarregats del conreu de la simbòlica vinya, que és l'Església, afirma que aquests van ser figurats, entre altres coses, pels dotze prohoms elegits per Josuè quan va disposar-se a travessar el Jordà, i unes pàgines més avall escriu:

<i>són figurats</i>	<i>del riu, eletes,</i>	<i>Josuè d'elles</i>	<i>novell altar</i>
<i>per dotze tretes</i>	<i>pedres molt belles;</i>	<i>féu fabricar</i>	(p. 210).

Els mateixos apòstols foren encara prefigurats ni més ni menys que pels al·legòrics lleons d'or que servien d'ornament al tron del mateix Salomó (!):

<i>Mes tants barons</i>	<i>dotze txiquets,</i>	<i>al meu real</i>
<i>los figuri</i>	<i>d'or fi,</i>	<i>alt sitial</i>
<i>io quand obrí</i>	<i>molts bells,</i>	(p. 196).
<i>los lleonets</i>	<i>per capitells,</i>	

La pintura que representa aquesta «figura» es pot veure en el c. 6 d de l'SHS (Nr. 15), si bé en alguns còdexs els artistes només n'han deixat dos. Notem la coincidència entre l'esmentat text de Roig, encara subratllada ací per un idèntic ús del diminutiu, i el que llegim en el text que glossa la figura de l'SHS:

*Dotze lleonets coronaven les sis grades del tron perquè dotze serien els apòstols que auxiliarien Maria en el seu celestial regnat (cfr. amb Cartoixà, I, f. 112va).*



Entre les *figurae Christi* que s'acumulen només en la pàgina 198 («*com, profetat, / fon figurat antigament*») val la pena destacar-ne les següents:

La de la serp de coure (BP, e). La de la pedra angular rebutjada pels *artesans constructors* (SHS, c. 32, d, Nr. 18), que Roig a més identifica amb *la pedra arrencada sense intervenció manual i interpretada per Daniel* com a destructora de l'estàtua que representa els regnes de Nabucodonosor. Notem que una tal interpretació ve corroborada pel comentari de l'SHS, c. 1, d, que, ultra coincidir en afirmar que «*La pedra que va destruir l'estàtua es va convertir en una gran muntanya*», aporta clarament la glossa o sentit del text, o sigui: «*la fe en Jesucrist creixeria igualment arreu del món una vegada destruïda la idolatria*».

*L'anyell rostit*, o anyell pasqual, que «*solien consumir els jueus el dijous abans de la Pasqua*», segons comenta la glossa de l'SHS, c. 16 c (14 b), i mostren bé les pintures on podem veure aquest animal, bé servit en una plata, bé en el procés de preparar el rostit, és, juntament amb el manà, una conegudíssima figura eucarística.

«*El raïm penjat i portat en un pal per dos exploradors (el cristià camina donant-li la cara; el jueu li dona l'esquena)*», sembla més acostada a la representació que en fa

l'SHS, c. 22, (20, d) (Nr. 16), que no la BP, i on aquesta pintura és referida al baptisme del Crist. Roig sembla conèixer i adaptar la mateixa glossa que utilitza l'autor de l'SHS:

Ell, <i>com Abel,</i> <i>mort e batut;</i> <i>Josef venut</i> a gent dolenta,	per dinés trenta, per sos germans; de peus i mans <i>Samsó lligat;</i>	<i>Jonàs llançat,</i> tres jorns begut, pel peix retut qui's diu balena,	fora'n l'arena tornat en sec. <i>Isaac fill prest</i> la mort volent	obedient al pare seu  (p. 198).
--	---	---	---	--

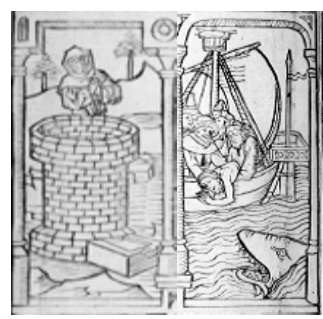


Són altres tantes «figures» clàssiques del Crist que ens remetent a comentaris i pintures amb les quals està del tot familiaritzat el lector de l'SHS (Nr. 17-18), que les trobarà en els capítols 18 d (16) i 26 c (24), on la mort d'Abel prefigura la del Crist, i el llarg plany i patiment «*que experimentaren Adam i Eva per la mort d'Abel a mans del malvat Cain*» figura «l'immens dolor de Maria», per la mort de Jesús.





La vinyeta b del mateix capítol relaciona aquesta angoixa de Maria amb la del patriarca Jacob davant la suposada mort del seu fill predilecte Josep, venut pels seus germans. La relació Josep-Jesús també és aprofitada en el c. 27 c, i és precisament en el comentari que l'autor de l'SHS fa d'aquesta figura de la sepultura del Crist, on remarca que «van vendre Josep per trenta denaris, com els jueus a Jesús, com Judes al Crist». En el mateix capítol 27 d, ja s'hi estableix la connexió simbòlica entre la sepultura de Jonàs i la de Jesús, també descrita iconogràficament en el c. 32 c. (30). En aquest mateix lloc, vinyeta b, hi podem veure de quina manera Samsó, prototipus del Crist ressuscitat, *espanyà les portes de la ciutat* on havia dormit fins a mitjanit, *i se les va emportar* escapant dels seus enemics (Nr. 18).



En el c. 22 (20) b, i en Wilson-Wilson (1984: 184) l'artista representà d'una manera molt més dramàtica que no en els còdexs més antics l'heroica disponibilitat d'Isaac. Tal com llegim en el corresponent comentari, Isaac prefigura el Crist carregat amb la creu.

La mort del Crist, en l'hora nona, corona el procés de la redempció humana. Roig (p. 199) relaciona aquest moment amb la moneda o dracma trobada en aquesta mateixa hora; l'ovella perduda i portada a la cleda, i el fill pròdig, temes tots tractats en els capítols 35 e, 33 c i 14 c, si bé és en l'escoli al capítol 33 c on més transcendeix aquest esforç redemptor. El Crist mort desafia i sotmet el poder de l'infern obrint de bat en bat les portes dels Llims i alliberant els Sants Pares:

L'infern obrí llim e presó, <i>com féu Samsó.</i> Ab clau de compte;	l'alcait en prompte apresonà, e fort lligà sa cavalcada,	al llim tancada, qual ell tenia ab tirania, ànimes santes (p. 201).
---	---	--

Tal acció alliberadora del Salvador o «Harrowing of Hell» és en realitat descrita d'una o altra forma en els capítols 27-31 de *l'SHS*. Samsó hi és presentat en els capítols 29 c i 32 b (ja esmentats més amunt). Segons Roig, l'aigua i la sang emanades del costat del Crist (amb predominí de prototipus de la BP i, i en especial de f), penyora de la Redempció suposen la culminació del procés figural:

Tot açò's féu per <i>a figures</i> ,	psalms escriptures <i>dar compliment</i> (p. 202-203).
---	---

L'autor valencià al·lega, en boca de Salomó, que «molts són els cridats i pocs els escollits»; són molts els qui refusen d'anar a treballar en la vinya de Déu, on podrien obtenir la moneda reial de la gràcia divina, ni fan cas a l'oferta del propietari de la vinya que vol premiar generosament la jornada dels operaris (nova al·lusió a la coneguda paràbola evangèlica presentada en funció d'una lectura figural dels textos bíblics):

<i>no els plau oir,</i> <i>molt menys seguir;</i>	<b>NI LES FIGURES</b> <i>santes Scriptures</i>	<i>llegir; entendre;</i> <b>lo ver seny pendre</b>	<b>a ell s'imputa</b> (p. 206).
--	---	---	------------------------------------

## CONCLUSIÓ

Salomó proclama com una de les premisses bàsiques del llibre de Roig la necessitat no només d'escoltar, sinó també de seguir el missatge salvador contingut en la Bíblia; i la responsabilitat personal de llegir i tractar de comprendre i de meditar el veritable sentit d'aquest missatge, condensat en el sentit al·legòric i figural. I si d'Eva, com ens recorda tot seguit el llibre, ens va venir el pecat, també ella, figura de Maria, fou un llunyà instrument de la futura Redempció (Nr. I).

Podem sospitar que el metge valencià va acudir a totes les fonts auxiliars aleshores disponibles que poguessin ajudar-lo a desxifrar aquest sentit amagat dels textos



sagrats, i no cal excloure que ho fes, potser, de la mà de llibres tan didàctics i atractius com l'SHS, com hem dit indirectament assequible per mitjà del *Cartoixà*, i la BP que, certament, li haurien facilitat moltíssim la tasca. Així podria indicar-ho l'acarament que n'acabem de fer, que tanmateix en cap manera tractem de presentar com a prova definitiva d'una lectura directa per part de Roig, sinó com un document d'allò que sí que preteníem demostrar: que l'SHS, precisament perquè conté, ben resumida i organitzada d'una manera plàstica, coherent i fàcil de recordar, una antologia completíssima de les figures cristocèntriques i marianes més de moda en l'exegesi i la predicació medieval (i no tan medieval), és un llibre imprescindible, no només per als historiadors de l'art, sinó també per als historiadors de la cultura i per als filòlegs que aspirin a aconseguir una més plena comprensió dels textos medievals que estudien i editen. Així ho demostra el que he apuntat molt temptativament sobre l'*Spill*, en base en una lectura de l'SHS que té també present la BP. Es tracta, a primera vista, d'espills força diversos, però que ben mirat en més d'una ocasió es reflecteixen mútuament i ens projecten, encara ara, un nitidíssim reflex del tradicional sentit cristià de la història del món, cristocèntricament concebuda com la història de la Redempció.

#### BIBLIOGRAFIA DE REFERÈNCIA

- ALESSANDRINI, Ada (1958): «Un prezioso codice Corsiniano d'origine francescana (SHS, c. 1324-1330)». *Miscellanea Francescana*, vol. 58, pp. 420-448.
- AGUSTÍN, SAN (1969): *Tratados escriturarios. Obras de San Agustín*, vol. XV. Madrid: Editorial Católica, «Biblioteca de autores cristianos».
- (1986): *Tratado sobre la Santísima Trinidad. Obras de San Agustín*, Madrid, Editorial Católica, «Biblioteca de autores cristianos», I vol.
- ALEXANDER HALENSIS (1982): *Summa Theologica*, Florentia, Ad Claras Aquas, I vol.
- ALMELA (1928): *Vid. ROIG*.
- ANSELMO DE CANTERBURY, SAN (1952): *Monologium. Obras Completas de San Anselmo*, Madrid, Editorial Católica, «Biblioteca de autores cristianos», V vol.
- APPHUN, Horst (ed.) (1981): *Heilspiegel. Die Bilder des mitteralterlichen Andachtsbuches «Speculum humanae salvationis»*, Dortmund, Haremborg, «Die bibliophilen Taschenbücher», núm. 264.
- AQUINATIS, Sanctus Thomas (1961-1965): *Summa Theologiae. Vol I: Prima Pars, Vol. II: Prima Secundae*, Madrid, Editorial Católica, «Biblioteca de autores cristianos», núm. 77 i 80, 5 vol.
- ARCELUS ULIBARRENA, Juana Mari (1991): Introducció a POU I MARTÍ, P. José María, o.f.m.: *Visionarios, Beguinos y Fraticelos Catalanes (siglos XIII-XV)* Madrid, Colegio Cardenal Cisneros, p. LXXI-LXXXIII.
- AUERBACH, Eric (1959): «Figura», dins *Scenes from de Drama of European Literature*, New York, Meridian.
- BARAUT (1965): *Vid. JIMÉNEZ DE CISNEROS*.

- BEIER, Walter (1977): *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie*, Salzburg, Universität Salzburg, Institut für Englische Sprache und Literatur, «Analecta Cartusiana», 2 vol.
- GOEHRlich, Benito i GOERlich, Daniel (1998): «El rostre de la justícia: Salomó i Tomiris», dins *Espills de justícia*, Universitat de València, Conservació del Patrimoni Cultural, 2 d'octubre al 15 de novembre 1998, Centre cultural Bancaixa, València, p. 15-47.
- BERG SOBRÉ, Judith (1979): «Eiximenis, Isabel de Villena and some fifteenth Century Illustration of their Works», *ELLCC*, Actes del Primer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-America, Urbana, 30 de març-1 d'abril de 1978, Barcelona, PAM, pp. 303-313.
- BIBLIA PAUPERUM*: Vid. HENRY; SCHMIDT.
- LA BÍBLIA* (1986<sup>a</sup>): Versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat, Andorra, Casal i Vall.
- BODENSTEDT, Sister Mary Immaculate (1944): *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*, Washington DC, The Catholic University of America. («Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature», núm. XV).
- BRADLEY, Sister Ritmary, CHM (1954): «Backgrounds of the title *Speculum* in Medieval Literature», dins *Speculum*, vol. 29, pp. 100-115.
- BERNARDUS, SANCTUS (1966): *Sancti Bernardi Opera*, Roma, Editiones Cistercenses, vol. IV.
- BONAVENTURA, SANT (1522): *Vita Christi del Seràphic doctor sanct Joan Bonaventura, traduït de latí en romanç, a gran utilitat dels devots qui en la vida i passió de nostre redemptor contemplar desigen, per un devot religiós del monestir de Montserrat, de la orde de sanct Benet*, Montserrat, Rosenbach.
- BONAVENTURA, SANCTUS (1936-1964): *Opera Theologica Selecta. Editio minor*, vol. II. *Liber II Sententiarum*, vol. V. *Itinerarium mentis in Deum*, Florentia, Ad Claras Aquas, 5 vol.
- BUENAVENTURA, SAN (1957): *De Scientia Christi, Meditationes de Passione Christi: Obras de San Buenaventura*, Madrid, Editorial Católica, «Biblioteca de autores cristianos», vol. II.
- BONAVENTURA, Pseudo (1979): *Meditationes vitae Christi. Bonaventurae Opera Omnia*, PELTIER, A. C. (ed.), París, vol. XI, pp. 510-630.
- BORGES, Jorge Luis (1971): *Ficciones*, Madrid, Buenos Aires, Alianza-Emecé.
- BREITENBACH, Edgar (1930): *Speculum Humanae Salvationis. Eine Typengeschichtliche Untersuchung*, Strassburg («Studien zur Deutschen Kunstgeschichte», 272).
- BRITAIN, Frederick (ed.) (1962): *The Penguin Book of Latin Vers*, Harmondsworth.
- CAMILLE, M. (1985): «Seeing and Reading. Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy», dins *Art History* vol. 8, 1, pp. 26-49.

- CAMILLE, M. (1996): «Philological Iconoclasm: Edition and Image in the Vie de Saint Alexis», BLOCH, R. H / NICHOLS, S. G. (ed.): *Medievalism and the Modernist Temper*; Baltimore, Londres, The John Hopkins University Press, pp. 371-401.
- CANTERA (1965): *Vid.* OLIVER.
- CARDON, Bet (1996): *Manuscripts of the Speculum Humanae Salvationis in the Southern Netherlands (c. 1410-c. 1470). A Contribution to the Study of the 15th Century Book Illumination and of the Function and Meaning of Historical Symbolism*, Leuven, «Corpus van Verluchte Handschriften», vol. 9, Katholieke Universiteit Leuven Fakulteit Letteren Departement Archeologie, Kunstwetenschap en Musicologie, Uitgeveru Peeters.
- CARROLL, Lewis (1996): *Through the Looking-Glass and what Alice found there. The Complete Illustrated Lewis Carroll*, Ware, Wordsworth Editions.
- CARTOIXÀ (1496) *Vid.* LANDULPHUS A SAXONIA (1496) (LUDOLPH VON SACHSEN): *Primera part del Cartoixà*, trad. Joan Roís de Corella, València.
- CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M. (1994): *Sermón, Sociedad y Literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, estudio bibliográfico, literario i edició de los textos inéditos, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- CAVALCA, Fra Domenico (1967): *Mirall de la Creu. Versió catalana del segle XV, per Pere Busquets*, vol. II, GALLINA, Annamaria (ed.): Barcelona, Barcino, «Els nostres clàssics», núm. 95-96.
- CIRLOT, Juan-Eduardo (1988): *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, «Nueva Colección Labor».
- CONRADUS a SAXONIA (1975): *Speculum seu Salutatio Beatae Virginis Mariae Virginis ac Sermones Marian*, MARTÍNEZ, Petrus de Alcantara OFM (ed.): Roma, Grottaferrata, «Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi», 11.
- CORNELL, Henrik (ed.) (1925): *Biblia Pauperum*, Stockholm, Thule-Tryck.
- COULTON, G. G. (1923): *Five Centuries of Religion*, Vol. I, *St. Bernard, his predecessors and Successors, 1000-1200 A. D.*, Cambridge, CUP.
- DANIELS, L. M. (1946): «Ludolphus van Saksen en Henricus Suso», dins *On Geestlijke Erf*, 20 (1946), pp. 142-50.
- DANIELS L. M. (ed.) (1949): *De Spieghel der Menscheliker Behoudenesse. De Middelnederlandse Vertaling van het «Speculum Humanae Salvationis»*, Tielt, «Studiën en Testkuitgaven van Ons Geestlijke Erf», 9.
- DISPUTA (1985): *Disputa de Barcelona de 1236 entre mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià* (1985): Introducció de Jaume Riera i Sans, traducció i notes d'Eduard Feliu, Barcelona, Columna.
- DUBY, Georges (1981): *The Age of the Cathedrals. Art and Society, 980-1429*, London, Groom Helm.
- EIXIMENIS, Fra Francesc (1483): *Lo Primer de lo Crestià*, València, Lambert Palmart.
- EIXIMENIS, Fra Francesc: *Vita Christi*, Ms. 299 de la BC.

- DURAN, Eulàlia *et alii* (1998): *Repertori de Manuscrits Catalans (1474-1620)*. Barcelona: IEC, vol. I.
- EIXIMENO, Fra Joan (1986): *Contemplació de la Santa Quarantena*, HAUF, Albert Guillem (ed.): Palma de Mallorca, Abadia de Montserrat, «Biblioteca Marian Aguiló», 99.
- FRANK, Grace (1972<sup>2</sup>): *The Medieval French Drama*, Oxford, Clarendon Press.
- FERRANDO I FRANCÈS, Antoni (1983): *Els Certàmens poètics valencians del segle XIV al XIX*, València, Institució Alfons el Magnànim.
- FERRER GIMENO, Maria R. (1993): *La lectura en València (1416-1474). Una aproximació històrica*, Universitat de València, tesi doctoral.
- FERRER, St. Vicent (1988): *Sermons de Sant Vicent Ferrer* SCHIB, Gret (ed.), vol. 6, Barcelona, Barcino, «El nostres clàssics-B», 9.
- FONSECA, Fray Christóval, OSA (1596): *Primera parte de la Vida de Christo Señor Nuestro*; Toledo, Thomas de Guzmán.
- FUSTER, Joan (1991<sup>3</sup>): «El món literari de sor Isabel de Villena»; «Jaume Roig i sor Isabel de Villena». *Obres completes I: Llengua, Literatura, Història*, Barcelona, Ed. 62, «Clàssics Catalans del segle XX», pp. 153-157; pp. 175-210.
- FUSTER, Joan (1995): *Misògins i enamorats*, pròleg i notes d'Albert G. Hauf, Alzira, Bromera, «Biblioteca Joan Fuster», 6, pp. 51-72; 73-108.
- GALLINA (1967): *Vid. CAVALCA*.
- GALMÉS (1936): *Vid. LLULL*.
- GRABES, Herbert (1973): *Speculum, Mirror und Looking-glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Tübingen.
- GRIMM Gebrüder (1910): *Sneewittchen. Die Märchen der Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe*, Leipzig, Inzer Verlag, vol. I, pp. 235-243.
- GRODECKI, Louis (1948): *The Stained Glass of French Churches*, Drummond.
- HANAPO, Frater Nicolas de (1718): *Exempla Biblica in Materias Morales Distributa*, Praga et Wirceburgus.
- HAUF Albert i BENITO, Daniel (1992): *Speculum animae*, volumen complementario de la edició facsimil del ms. Espanyol 544 de la Bibliothèque Nationale de Paris, Madrid, Edilán.
- HAUF (1986): *Vid. EIXIMENO*.
- HAUF, Albert G. (1990): «L'Espiritualitat medieval i la Devotio Moderna»; «Teologia i fantasia: La Vita Christi de sor Isabel de Villena i la tradició de les 'Vitae Christi' medievals», dins *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, València, IIFV; Barcelona, PAM, pp. 19-55; 323-397.
- HAUF, Albert G. (1994): «'La dama de Rodes'. Tècnica i energia boccacciana en un novellino del *Tirant lo Blanc*», FERRANDO, Antoni / HAUF, Albert G. (ed.): *Miscel·lània Joan Fuster, ELLC*, vol. VIII, Montserrat, PAM, pp. 79-118, 8 vol.
- HAUF (1995a): *Vid. FUSTER 1995*
- HAUF (1995b): *Vid. VILLENA 1995*

- HAUF, Albert G. (1998a): «Sinó per la fe en Jhesuchrist», COLÓN DOMÉNECH, Germà-GIMENO BETÍ, Lluís (ed.): *Cultura i humanisme en les lletres hispàniques (segles XV-XVI)* Castelló de la Plana, BSCC, vol. 74, pp. 49-75.
- HAUF, Albert G (1998b): «Text, Pintura i Meditació: *El Speculum Animae* atribuït a Sor Isabel de Villena, i la funció empàtica de l'art religiós». FORTUÑO LLORENS, Santiago i MARTÍNEZ ROMERO, Tomàs (ed.): *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997), Castelló de la Plana, vol. I, pp. 33-57.
- HAUF I VALLS, Albert (1998c): «Corrientes espirituales valencianas en la Baja Edad Media (siglos XIV-XV)», *Anales valentinos. Revista de Filosofía y Teología*, vol. 48, pp. 261-302.
- HENRY, Avril (ed.) (1987): *Biblia Pauperum. A Facsimile Edition*. Aldershot: Scolar Press.
- HENRY, Avril (ed): *Translation of Speculum Humanae Salvationis: A Critical Edition of the Fifteenth-Century Manuscript Illustrated from Der Spiegel der menschen Behältnis Speyer: Drach, c. 1475*, London, Scolar Press.
- HILLGARTH, Jocelyn (1991): *Readers and Books in Majorca 1229-1350*, París Éditions du CNRS, 2 vol.
- JAMES, M. R. i BERENSON, J. (1926): *Speculum Humanae Salvationis Being Reproduction of an Italian Manuscript of the Fifteenth Century*, Oxford, OUP.
- JAMES, Montague Rhodes (1951): «Pictor in Carmine», *Archaeologia*, vol. 94, pp. 141-166.
- JIMÉNEZ DE CISNEROS, García (1965): *Obras Completas*. Vol. I. BARAUT, Dom Cebrià (ed.), Montserrat, PAM, 2 vols.
- KIMPLE, G. i SUCKALE, R. (1985): *Die gotische Architektur in Frankreich 1130-1270*, München.
- EL CARTOIXÀ (1496): (LANDULPHUS A SAXONIA O LUDOLPH VON SACHSEN): *Primera part del Cartoixà*. Traducció de Joan Roís de Corella, València, vol. I.
- LANDULPHUS A SAXONIA (1878<sup>2</sup>): *Vita Christi*. RIGOLLOT, Louis-Marie (ed.), 4 vol, París, Brussel·les, vol. I.
- LITVINSKI, B. A. (1986): «Mirrors», ELIADE Mircea (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, Nova York, Londres, p. 559.
- LLULL, Ramon (1936): *Lògica del Gatzell. Cent noms de Déu: Obres originals del Illuminat doctor mestre Ramon Llull*, GALMÈS, Salvador (ed.), Vol. I, Palma de Mallorca.
- LOMBARDUS, Petrus (1981): *Sententiae in IV Libris Distinctae. Vol. II: Liber III et IV*, PP. Editores de Quarachi, Roma, Grottaferrata, «Spicilegium Bonaventurianum», 5.
- LUIS DE LEÓN, Fray (1957): *De los nombres de Cristo*, Madrid, Editorial Católica.
- LUTZ, J. i PERDRIZET, P. (ed.) (1907-1909): *Speculum Humane Salvationis, texte critique. Traduction inédite de Jean Mielot (1440). Les sources et l'influence iconographique principalement sur l'art alsacien du XIV<sup>e</sup> siècle. Avec la reproduc-*

*tion, en 140 planches, du Manuscrit de Sélestat (=Staatsbibliothek München clm 146), de la série complète des vitraux de Mulhouse, de vitraux de Colmar, de Wissemburg, etc., vol. I. Leipzig, Mulhouse, 2 vol.*

- MÂLE, Emile (1925): *L'Art Religieux de la Fin du Moyen Age en France. Etude sur l'Iconographie du Moyen Age et sur ses Sources d'Inspiration*, Paris, Armand Colin.
- MANDINGORRA LLAVATA, María Llavata (1999): *Leer en la Valencia del Trescientos: el libro y la lectura en Valencia a través de la documentación notarial (1300-1410)*, Universitat de València, tesi doctoral.
- MARTÍN (1984): *Vid. TAULER.*
- MARTÍNEZ, Pedro (1946): *Obras*, Riquer, Martín (ed.), Barcelona, CSIC. MARTÍNEZ (1975): *Vid. CORANDUS.*
- MASSIP, Francesc (1992): «Panorama des Iberischen Theaters des Mittelalters: Katalonien-Aragon und Kastilien», *ZfK*, vol. 5, pp. 9-37.
- MEFFRET (1614): *Sermonvm Meffret, Verbi Dei Praeconis quondam celeberrimi, quos anno Domini MCCCCXLIX se conscripsisse fatetur: & vulgo Hortvltvs Reginae appellatur; De Tempore. Pars aestiualis*, Monachii, Ex Tipographia Nicolai Henrici.
- MENDOZA, Íñigo de, Fray (1968): *Coblas «De Vita Christi»*, *Cancionero*, RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS, Julio (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, «CC», núm. 163.
- MINER, E. (ed.) (1977): *Literary uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*, Princeton.
- MONTAGUE, Rhodes (ed.) (1950): «Pictor in Carmine», *Archaeologia*, núm. 94 (1950), pp 141-166.
- OLIVER, Fray Bernat (1965): *El Tratado «Contra Caecitatem Iudaeorum» de Fray Bernardo Oliver*, CANTERA BURGOS, Francisco (ed.), Madrid-Barcelona, CSIC, Instituto Arias Montano.
- PERDRIZET, Paul (1908): *Étude sur le Speculum Humanae Salvationis*, Paris, Champion.
- JACOBUS A. VALENTIA [PÉREÇ, Jaume] (1484): *Tractatus contra Iudaeos edditus per Reverendissimum dominum Jacobum de Valencia, Episcopum Cristopolitanum*. Valentia.
- PIQUERAS, Norberto (1998): «Heroïnes en una cultura misògina. L'Exemplum de Tomiris: Reina justa o dona venjadora», *Espills de justícia*, València, Universitat de València, pp. 51-88.
- PL *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, MIGNE, Jacques Paul (ed.), 221 vol. Paris, pp. 1844-1864.
- PLATÓ (1744): *Le première Alcibiade, ou de la Nature Humaine. Oeuvres de Platon, traduites en François avec des Remarques par Mr. Dacier*, Amsterdam, Janssons à Waesberge, pp. 1-120.
- PUIG I FERRETÉ, Ignasi M. i GINER MOLINA, M. Assumpta (1998): *Índex codicològic del «Viaje Literario» de Jaume Villanueva*, Barcelona, IEC.



- Réau 1996 RÉAU, Louis (1996): *Iconografía del arte cristiano*, vol. I/1, *Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- RIGOLLOT (1878<sup>2</sup>): *Vid.* LANDULPHUS.
- RINGBOM, S. (1997): *De l'Icone a la Scène Narrative*, Paris, Gérard Montford, Riquier (1946) *Vid.* MARTÍNEZ 1946.
- Rodrigo 1491 i 1998 RODRIGO, Alcaide del Castillo de Sanctángelo, Obispo de Çamora (1491 i 1998): *Spejo de la Vida Humana, porque en tots los homes en qual-sevol estado o officio miraran las prosperidades, adversidades de qualquier arte, vida, preceptos i enseñanzas del bien vivir*, Çaragoça de Aragon, Paulo Urus de Constancia, Valencia, París-València, edició facsímil.
- RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS (1968): *Vid.* MENDOZA 1968.
- ROIG, Jaume (1928): *Spill o Llibre de les Dones*, ALMELA I VIVES, Francesc (ed.). Barcelona, Barcino, «El nostres clàssics», núm. 21.
- ROÍS DE CORELLA: *Vid.* Cartoixà.
- RUBIN, Miri (1991): *Corpus Christi. The Eucharist in Late Maedieval Culture*, Cambridge, CUP.
- SÀNCHEZ DE BADAJOZ, DIEGO (1544 i 1929): *Farsa de la Yglesia. Recopilacion en Metro*, Sevilla, Madrid, RAE, edició facsímil.
- SCHIB (1988): *Vid.* FERRER, St.
- SEBASTIÀN, Santiago (1996<sup>2</sup>): *Mensaje Simbólico del Arte Medieval. Arquitectura, Iconografía, Liturgia*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- SEIFERTH, Wolfgang (1956): *Sinagogue and Church in the Middle Ages: Two Symbols in Art and Literature*. New York: Frederick Ungar.
- SILBER, Evelin (1980): «The Reconstructed Toledo *Speculum Humanae Salvationis*: the Italian Connection in the Early Fourteenth Century», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 43, pp. 32-51.
- SIMSON, Otto von (1956): *The Gothic Cathedral. The Origin of Gothic Architecture & the Medieval Concept of Order*, London, Routledge & Kegan Paul.
- SCHMIDT, Gerhard (1974): Ressenya de NEUMÜLLER, Willibrord Neumüller (ed.): *Speculum Humanae Salvationis*, Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex Cremifanensis 243 des Benediktinersifts Kremsmünster. Graz, 1972, 2 vol., *Kunstchronik*, 27 (1974), pp. 152-166.
- SCHMIDT, Gerhard (ed.) (1959): *Die Armenbibeln des XIV. Jahrhunderts*, Graz, Köln, Herman Böhlau, «Veröffentlichungen des Institutes für öste-rreichische Geschichtsforschung», núm. 19.
- SHS Speculum Humanae Salvationis*: edició facsímil de la primera parte del manuscrito Vit. 25-7 de la Biblioteca Nacional, Madrid, Edilán, «Códices Artísticos», núm. 13. *Vid.* APPUHN, James, BERENSON, HENRY; LUTZ-PERDRIZET, SCHMIDT i NEUMÜLLER, WILSON-WILSON.
- TAULER, Juan (1984): *Temas de Oración, 16. Renovarse. Obras*. MARTÍN, Teodoro (ed. trad. i notes), Madrid, FUE, Universidad Pontificia de Salamanca.



- THOMAS, H. M. (1975): «Heilsspiegel und Gottesschau; zur chronologischen Einordnung der *Speculum Humanae Salvationis* nach der historischen Kontroverse über der Visio Beatifica», dins *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 22, p. 204-233.
- THOMAS, H. M. (1970): «Zur kulturgeschichtlichen Einordnung der Armenbibel mit *Speculum Humanae Salvationis* unter Berücksichtigung des *Liber Figurarum* in der Joachim de Fiore Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden (Mscr. Dresden A 121)», dins *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. 52, pp. 192-225.
- THOMAS, H. M. (1989): *Franziskanische Geschichtsvision und europäische Bildenfaltung*, Wiesbaden.
- TRENS, M. (1947): *María. Iconografía de la Virgen en el Arte Español*, Madrid, Editorial Católica.
- UBERTINO DI CASALE (1460 i 1961): *Arbor Vitae Crucifixae Iesu*, Venetia, Andrea de Bonettis de Papia, rep. fot. Torino, «Monumenta Política et Philosophica Rario-ra. Series I», 4, edició facsimil.
- VAJDA, George (1962): *Recherches sur la philosophie et la Kabbale e dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris.
- VICENTE, Gil (1962): *Auto de la Sibila Casandra: Obras Dramáticas Castellanas*. HART, Thomas (ed.), Madrid, «CC», núm. 156, pp. 43-94.
- VICENTE, Gil (1972<sup>5</sup>): *Breve Sumario da história de Deus. Teatro de Gil Vicente*, SARAIVA, Antonio José (ed.), Lisboa, pp. 211-236.
- VILLENA, Isabel de (1916): *Vita Christi*, MIQUEL I PLANAS, Ramon (ed.), Barcelona, Biblioteca Catalana, 3 vol.
- VILLENA, Isabel de (1995) *Vita Christi*. HAUF, Albert G. (ed.), Barcelona, Ed. 62, La Caixa, «Les millors obres de la literatura catalana», 115.
- WILSON, Adrian i WILSON, Joyce Lancaster (1984): *A Medieval Mirror. Speculum Humanae Salvationis 1324-1500*. Berkeley, Los Angeles, London: The University of California Press
- WINTERFELD, Luise von (1919): «Das Cleppingsche *Speculum Humanae Salvationis* in der Landesbibliothek zu Darmstad (Hs. 2505)». *Beiträge zur Geschichte Dor-munds und der Grafschaft Mark*. Vol. 26 (1919), pp. 96-118.
- WIRTH, K. A. (1985): «Auf den Spuren einer frühen Heilsspiegel-Handschrift von Ober-rhein», dins *Jahrbuch des Zentralinstituts für Kunstgeschichte*, vol. 1, pp. 115-204.
- YOUNG, Karl (1962<sup>2</sup>): *The Drama of the Medieval Church*, Oxford, OUP, vol. 1.



# ISABEL DE VILLENA

## 1. ORÍGENS FAMILIARS I VIDA

### *1.1. Una ascendència aristocràtica*

L'agost de l'any de la Nativitat de nostre Senyor de mil quatre-cents noranta-set l'alemany Lope de Roca acabà d'estampar a València el *Vita Christi* (VC) de sor Isabel de Villena. Acomplia un encàrrec de sor Aldonça de Montsoriu, abadessa del monestir de les monges de la Trinitat de la insigne ciutat de València. Sor Aldonça satisfieia d'aquesta manera la devota curiositat d'Isabel la Catòlica. Assabentada la sobirana de l'existència del llibre de la seva llunyana parenta i coneixedora de la fama de la seva ciència i virtuts, n'havia reclamat una còpia al batlle general de València. La promptitud de la successora de sor Isabel, i l'esperit pràctic i obert que demostrà davant un invent revolucionari com el de la impremta, salvaren per a la posteritat aquell important llibre, del qual donem avui a conèixer una tria ben representativa expressament preparada per a la sèrie de les «Millors obres de la literatura catalana» (MOLC) com un petit tast del text complet de l'edició crítica i anotada que fa temps enllestim. Es tracta d'una obra notable en molts sentits, fruit de la remarcable conjunció de circumstàncies que coincidiren en la persona de la seva autora, l'única gran escriptora de les nostres lletres medievals.

La primera de les circumstàncies que determinà des del bressol la biografia d'aquesta dona remarcable fou la seva aristocràtica nissaga, que li garantí un prestigi, uns contactes i una formació poc usuals. Lionor de Villena (i no, com s'ha repetit massa sovint Lionor Manuel de Villena) fou filla d'Enric d'Aragó i de Castella, anomenat de Villena a causa del títol de marquès d'aquest nom, del qual fou desposseït, però que sí posseïren plenament tant el seu pare, Pere d'Aragó i d'Arenós († Aljubarrota, 1385) —casat amb Joana, filla natural del rei Enric II de Castella i Lleó i més tard reina titular de Portugal pel seu segon matrimoni amb l'infant Dionís—, com també el seu avi Alfons d'Aragó i de Foix, comte de Ribagorça, duc de Gandia i primer marquès de Villena (1336-1412), fill de Pere de Ribagorça i nét del rei Jaume II d'Aragó († 1327).

Com afirma Miquel Pèrec en la seva dedicatòria de la versió catalana de la *Imitació de Jesucrist*, Lionor de Villena fou certament una dama de «reial llinatge». I no sols perquè, com bé li ho recorden amb admiració i respecte Bernat Fenollar i Pere Martínez, descendia d'aquella tan alta, / tan fort i gran soca / de l'arbre real dels reis d'Aragó, sinó perquè el seu arbre genealògic també connectava, a través de la seva àvia paterna, amb la casa reial castellana. No és, doncs, excessiva l'afectuosa lloança que li dedicà el famós escripturista i bisbe cristopolità Jaume Pèrec, quan en elegant prosa llatina la proclamava: «il·lustre descendent dels reis de les Espanyes» (*Regia ex yspanorum et illustri propagine nobilissime filie*).

I tanmateix, ni el *cursus* sonor, ni la solemnitat d'aquests elogis reincidents i unànimes, no poden amagar del tot la duresa d'un fat familiar que degué marcar des de la infància l'exquisida sensibilitat de dona Lionor: el de ser filla natural, no lledesma, del seu noble però pintoresc progenitor.

### 1.2. *Enric de Villena: un esperpèntic doctor Faust*

Enric de Villena, fou, en efecte, un personatge novel·lesc. Fernán Pérez de Guzmán ens en va llegar un retrat memorable en la clàssica galeria moralitzant i senequista de les seves *Generaciones y semblanzas*, on deixà plasmats, amb la implacable precisió de Suetoni, els vicis i les virtuts aristocràtiques de tota una època. En destaca la seva curiositat i l'extraordinari enginy natural que l'impulsaren a aprendre sense dificultat les ciències i les arts, apartant-se, això sí, tant de l'aspror de la cavalleria a la qual el seu avi i tutor el tenia destinat, com de l'avorrida minúcia dels afers quotidians. Fins a tal punt tenia negligida la seva hisenda i els negocis per a dedicar-se als seus estudis preferits, que fou objecte de les bromes dels qui asseguraven que vivia en els núvols, sense tocar amb els peus en terra (*que sabía mucho en el cielo e poco en la tierra*). Com que, a més de les matèries més o menys respectades i innòcues com la poesia i l'art de trobar, la història, la filosofia moral, la traducció dels clàssics, l'al·legoria didàctica sobre mitologia o l'etiqueta, etc., en les quals es demostrà prou competent com a escriptor en castellà i en català, conreava assíduament l'astrologia, la màgia, la interpretació dels somnis i presagis, etc., considerades esotèriques i perilloses per a l'ànima, es va guanyar la fama de mag o mig bruixot. Per això, si hem de creure el cronista castellà, era poc respectat pels grans senyors (*E por esto fue avido en pequeña reputación de reyes de su tiempo e en poca reverencia de los cavalleros*). Pérez ens el pinta com un *bon vivant*: petit i rabassut, blanc i vermell de cara. Abans d'acabar el quadre amb una nota necrològica que ens informa que va morir a Madrid als cinquanta anys, l'arrodoneix amb una ràpida i definitiva pinzellada apuntant que era molt dat a la bona teca i molt fembrer (*Comía mucho e era muy inclinado al amor de las mugeres*). Característica aquesta, ben mirat, no massa distintiva si tenim en compte els costums dels poderosos d'un segle que algú ha qualificat amb el significatiu genitiu plural de *bastardorum*, és a dir, especialment prolífic en fills bastards!

No cal detallar ací massa punt per punt la peripècia d'aquest aristòcrata lletraferit, nascut el 1384, la vida del qual s'escola a cavall entre Castella i Aragó, per a detectar de seguida els signes inequívocs d'una dissort, qui sap si agreujada pels dimonis familiars que segons les males llengües sabia conjurar, i, sobretot, per la seva manca personal d'adequació davant les intrigues cortesanes. Basta dir que la pèrdua de càrrecs, el divorci i els constants plets el portaren a la inòpia, o sigui a una total dependència del favor dels seus poderosos parents. Enric III de Castella li havia procurat el 1399 un excel·lent partit matrimonial en Maria de Albornoz, senyora de Valdeolivias, Salmerón, Albocácer, Carcelén i Albornoz i filla de Juan de Albornoz i de Costanza de Castella. En teoria aquest matrimoni anava vinculat a una promesa de restitució del Marquesat de

Villena. El monarca castellà, que tenia els seus propis designis personals en tot aquest afer i que, pel que sembla i assegura la *Crónica de D. Juan II*, no era gens indiferent als encants personals de la nova desposada (*cuyos amores con el rey aparecen declarados por la historia*), no va complir la seva paraula. Però a canvi del no gens honorable títol de banyut més o menys consentit va atorgar al seu parent els comtats de Cangas, Tineo i Cifuentes.

Tot just complits els vint anys don Enric va donar senyals d'estar fart de la seva ambigua situació, ja que el 1404, tres anys després de tan avantatjós i lluït casament, prengué la decisió de convertir-se en cavaller errant bo i apartant-se del monarca castellà. Aquesta opció fou criticada pel bon rei Martí d'Aragó en una famosa carta publicada per A. Rubió i Lluc, on l'«Humà» i «Eclesiàstic», encomanava —segurament sense ni un bri de malícia!— al pobre cornut que retornés a la cort del seu senyor natural: *com, axí com sabets, gran part de vostre bé està en ell (!)*. I, de fet, el monarca castellà va actuar de manera decidida forçant el 1405 l'elecció del seu protegit al ben remunerat càrrec de Mestre de Calatrava, no sense la protesta de molts frares dissidents, que no veien amb bon ull que hom eximís el nou profés del requisit de fer el noviciat. I com que el Mestrat era incompatible amb el matrimoni, hom va haver de sol·licitar del papa la corresponent anul·lació, obtinguda sota l'al·legació —evidentment fraudulenta— d'impotència. Madona i [María] fou reclosa en un convent i el seu exmarit hagué de retornar a la corona el títol de comte.

Tot plegat, en els salons cortesans l'afer no degué contribuir massa a augmentar el ja clivellat prestigi del flamant mestre, i molt menys encara en l'opinió del *poble baix* o gent popular, que —com més tard encara recordarà sor Isabel— *és així com les ones de la mar que sobtosament pugén al cel e en aquella hora mateixa devallen en terra* (VC, c. 137) i naturalment propensa a venjar-se del propi despoderament i desgràcies espirituals i materials amb el sarcasme i la sàtira proçaç de les misèries dels poderosos. Però aquest fou el preu que el nou mestre hagué de pagar per una ambició ben aviat frustrada. Perquè el 1407, immediatament després del passament d'Enric III, els comanadors castellans de l'orde impugnaven davant Benet XIII l'elecció del de Villena i consumaven el cisma. Per això don Enric es va veure obligat el 1408 a cercar aixopluc en la cort del rei Martí d'Aragó, on esperava trobar un defensor dels seus drets en la cort papal.

La documentació recollida per Riquer i per J. Riera i Sans prova que el monarca aragonès, que degué acceptar complagut la col·laboració del seu parent en l'organització i la bona marxa del consistori barceloní de la Gaia Ciència, i en altres afers culturals, ben descrits en l'*Arte de trovar*, no es va mostrar indiferent a la dissort de l'escriptor. Bé per carta o per mitjà dels seus ambaixadors, va endegar sense èxit nombroses gestions i propostes destinades a millorar la situació del de Villena i a evitar el segrest de les rendes del Mestrat. Sembla evident que, al marge de les possibles motivacions personals; considerava que hi estava en joc el mateix decòrum reial. En una significativa carta a l'infant Ferran d'Antequera, el rei Martí sol·licita per al seu cosí el càrrec de Mestre de Santiago *por tirar scándalos, inconvenientes e pleytos que en sus feytos se porían seguir*. I en una altra missiva, encara més reveladora i també redactada per Bernat Metge, el rei exposa al seu successor que sense les rendes del Mestrat don Enric, carregat de

deutes, restava del tot desacreditat, ja que *convendríale a bivar con grant vergonça de vós e nuestra*. Deixa, doncs, prou clar que, inevitablement, aquest descrèdit implicava també el dels seus poderosos familiars els reis de Castella i d'Aragó.

Tot i això, després de la mort del rei Martí els canonistes de la cort pontifícia declararen nul·la l'elecció d'Enric de Villena, el qual va acabar refugiant-se el 1412 al recer de Ferran d'Antequera, completament lliurat a la mercè del nou rei d'Aragó i, més tard, a la generositat d'Alfons el Magnànim. Cap al 1417 retornava a Castella després de passar una temporada a València, on va enllestir els *Dotze treballs d'Hèrcules*, obra coneguda i plagiada per Joanot Martorell.

Sembla que un cop anul·lat el seu divorci el exmestre de Calatrava acabà reconciliat amb la seva exesposa per influència del papa Benet XIII, tot i que, segons assegura la *Crònica de D. Juan II*, mai no acabaren de viure en pau (*Cuanto en uno duraron siempre vivieron mal avenidos*), i que passà la resta de la seva vida a Iniesta (Conca), fins a la mort, esdevinguda el 1434, reclòs en el refugi d'una selecta biblioteca, després en gran part incinerada per la ignorància intransigent.

En resum: la vida d'aquesta mena de doctor Faust castellà de tercera divisió, epicuri i ambiciós, i potser per això banyut consentit, pledejador i pidolaire, té, com ja assenyala Menéndez y Pelayo, característiques de farsa grotesca o, si ho preferiu, de tragicomèdia innoble i, ben mirat, no representava en si mateixa cap títol excepcional de glòria per als seus hereus immediats, especialment si no anava acompanyada d'un llegat material digne d'esment que ajudés a atenuar-ne els efectes. Allà on —com a València— perdurava la memòria de la frustrada existència de don Enric, aquesta pogué arribar a convertir-se en una càrrega força oprobiosa. Com a màxim en un títol de compassió; un reclam a la generositat solidària del clan familiar, com hem vist més aviat preocupat pel bon nom del propi estament.

No cal dir que la infàmia aleshores inherent a la condició de fill il·legítim la trobem prou explicitada en els cànons i en les inefables i contundentíssimes tirades dels nostres moralistes més populars. Sense anar massa lluny, el nostre fra Francesc Eiximenis no es mostra gens caritatiu quan parla dels bords, la mera existència dels quals, segons ell, soscajava de soca-rel el fonament legal de la societat estamental. En el seu *Regiment de la cosa pública* (c. 24-25) arriba a associar-los amb els fetillers, nigromàntics i alcavots, i els acusa de vans, mentiders, luxuriosos, extremosos i desesperats. Tot i apuntar la possibilitat d'algunes oportunes excepcions, els aplica, no solament el judici negatiu de la Sagrada Escriptura (Sa, 4, 3-6), sinó també —i amb repetida fruïció!— el rígid veredict de la saviesa popular: *Bort e mula, tot jorn ne fan una* (cf. amb LD, 39-40 i III, 583). Quan explica *per què volc lo Fill de Déu que sa mare fos maridada* resumeix més objectivament el sentir general del seu temps: *honor és a l'hom que sia nat de legítim matrimoni, e gran deshonor sí és que sia bort, e après que n'aconsegueix gran injúria, axí com les leys divinals e imperials ho manen* (VC, III, 54).

Haurem de concloure, doncs, que a pesar de les posteriors lloances ditiràmiques que els nostres escriptors acabarien acumulant sobre la persona de sor Isabel en el moment culminant del seu prestigi intel·lectual i moral, els primers anys de la infantesa

i l'adolescència de Lionor de Villena, tot i la constant tutela i la protecció de la reina Maria, no dueren ser necessàriament cap llit de roses.

*1.3. La legitimitat de sor Isabel, i la re-fundació del Monestir de la Trinitat de València sota el patronatge de la reina Maria, tema de polèmica en la València del segle XVIII*

Agustí Sales, en la seva *Historia del real Monasterio de la Santíssima Trinidad* publicada a València el 1761 i escrita des d'una perspectiva i un enfocament que es pretenen seriosos i científics, nega categòricament la il·legitimitat de Lionor de Villena i sembla que tracta el tema amb una estudiada i volguda ambigüitat, primer en explicar que, quan don Enric va retirar-se a Iniesta:

Condujo tambien alli à su nobilissima Muger à la que tiempo hà avia encerrado en un Monasterio para darse à las letras, con gran placer de la misma [...] (sic!). No tuvo hijos varones de esta alta Señora, pero logró quatro años antes de su muerte, à nuestra Egregia Doña Leonor Manuel de Villena (p. 49).

I també quan acusa Hipòlit de Samper no solament d'haver-se equivocat en la genealogia de Lionor de Villena, sinó de ser el causant, a través de la famosa *Biblioteca Valentina* del pare Rodríguez, de la divulgació d'una notícia que ell qualifica de falsedat.

Aquestes i d'altres remarques sobre alguns temes força delicats relacionats amb la refundació del monestir de la Trinitat, que Sales, bon coneixedor de l'arxiu del convent, pretenia haver tractat amb autoritat definitiva, van provocar, el 1762, poc després de la publicació del llibre, una no gens piadosa polèmica entre l'historiador valencià i el reverendíssim pare Martí Noguera, cronista trinitari convertit en apològic defensor de l'honor del seu orde. Un i altre van copiar i divulgar entre els amics i partidaris les cartes que intercanviaren, encara ara inèdites perquè els assessors de Sales no les van considerar dignes de l'honor de la impressió.

Es tracta, tot plegat, d'un testimoni prou revelador dels odis teològics, de la mentalitat i de les petites misèries locals i conventuals del moment, l'interès específic del qual rau precisament en el fet de posar en evidència fins a quin punt, factors a primera vista tan distants com els orígens materns de Lionor de Villena i la seva vinculació familiar amb l'esposa del Magnànim i amb el mateix monarca, i la refundació del convent de la Santíssima Trinitat amb monges clarisses procedents de Gandia prèvia expulsió dels frares trinitaris que l'ocupaven de feia temps guarden, com veurem, una evident relació de causa i efecte.

A impulsos del seu ressentit victimisme de secta el frare apologeta exagera tot el que pot aquestes innegables coincidències, suggerint no solament el nepotisme i la parcialitat de la sobirana, sinó, el que és pitjor, deixant caure *passim* algunes remarques que, si la meua lectura és correcta, apunten molt caritativament a la desviació sexual (!) d'aquella bona dona, abandonada pel seu reial marit i vídua *avant la lettre*.



El frare tracta d'argumentar:

1) L'antiguitat i l'existència material a València d'un monestir i d'una església sota la invocació de la Santíssima Trinitat regentada i reconstruïda pels trinitaris, i oberta al culte fins que aquests, 2) van ser ignominiosament expulsats de València per iniciativa i a instàncies de la reina Maria. 3) Aquesta, abusant de la seva autoritat i a base d'intrigues, el 1444 hauria arribat a fer servir una butlla falsa no segellada ni autoritzada davant notari, atribuïda a Eugeni IV, per a procedir a expulsar vergonyosament els trinitaris i a substituir-los per les religioses clarisses procedents de Gandia. 4) La reina, a més, va acaparar d'altres prerrogatives sobre l'elecció de l'abadessa i —el que ell sembla considerar molt sospitos!— s'assegurà la facultat d'entrar i sortir del monestir a qualsevol hora i de pernòctar-hi lliurement amb el seu seguici femení (*con la familia que quisiere*), mitjançant una altra butlla segons ell d'autenticitat tan dubtosa com la primera.

No entraré ací en les patètiques i divertides minúcies d'aquest afer clerical. Resumint tanmateix de forma succinta els fets amb la màxima objectivitat possible, cal dir que el cronista trinitari copia, amb evident mala idea, les paraules de Samper que Sales havia tingut prou esment de no citar, i l'acusa de no provar el suposat error que ataca:

hablando de [...] Dña. Isabel de Villena, [Sales] reprende a Don Hipólito de Samper, porque dize:... V.R. acusa el delito, pero no prueba la legitimidad. Porque todos convienen, en que Dña. *Leonor de Villena* nació el año 1430, hija de Don Enrique de Villena, pero en dónde, ni día, ni mes de su nacimiento señala, antes da mas campo para probarla ilegítima. Porque supone [...] que quatro años antes de morir logró a esta hija. Pero ¿en dónde? ¿cuándo? ¿Antes de la separación o después? Ni qué día, ni mes nació lo sabe, ni sabemos quién fue su madre.

Sales, en la seva rèplica del 8-X-1762 atribueix a l'enveja l'esment i la repetició d'aquesta tesi, que es limita a qualificar de calúnnia, i al·lega que Rodríguez s'equivo-cava, tot i ser *hombre de mucha lección*. En un to apològic poc adient a la seva pretesa condició d'historiador objectiu i puntual es referma en tot i per tot en la seva versió entusiasta que prova, si més no, la simpatia que sentia per les monges i la seva evident veneració per la figura de sor Isabel de Villena:

Todo esto P. Rmo. es manifestar mucha envidia a las RR. Madres Franciscanas, a quienes tanto favoreció la Santa reina. I V. Rva. mismo no lo puede dissimular en su carta; pues no siendo asunto trinitario la Venerable i Excelentísima sor Isabel de Villena, astro de la primera magnitud del real monasterio que levantó la Reina en el sitio de los PP. antiguos Trinitarios excluidos; con los yerros de Samper, que copió su P. Maestro Rodríguez, le armó V. Reverencia una calúnnia. Tanta verdad es lo que dijo Plauto (In duabus captivis): Est miserorum, ut malevolentes sint, / atque invidiant bonis [...] La Venerable Villena, fue hija legítima del Infante Don Henrique de Villena [...] I nada quiere decir que no sepamos determinadamente en dónde nació la Venerable, en qué día i mes; porque esto lo ignoramos de infinitos santos. I si no, dígame V. Rma. en dónde nació Santa Isabel reina de Portugal, ¿en qué día i mes? Padre: Ya que V. Rma. es buen religioso, vensa su ira, nacida de la invidia a las Religiosas: Vince animos, iramque

tuam, qui certe caetera vincis, i deje en su ser a esta Venerable señora, gloria de su real Monasterio, ornamento de la nación valenciana, esmalte de la nobleza i crédito de las letras, i tía del Exmo. Sr. Duque de Medinaceli, patrón de su convento del Remedio, por cuyo respeto no devía canonizar V. Rma. los yerros del Maestro Rodríguez, sino leer más despacio los desengaños de mi Historia a p. 45 i p. 208. En ella vería que erró Don Hipólito de Samper lo más principal de esta sagrada virgen; i trasladarle Rodríguez sin más profunda averiguación, es culpa de un buen escritor [...]. V. Rma. no dio en el blanco del asunto, porque éste se deve provar por medio de la crítica i juicio desapassionado [...] porque lo veo perseguido por una pasión fementida, contrariendo hechos incontrastables, con yerros de autores modernos i piadosas consideraciones [...]. I no aviendo podido impugnar Vuestra Rma. ningún punto de los que toca de mi Historia, porque es original, me confirмо en quanta en ella degé escrito sin añadir ni quitar una sílaba.

Val a dir que de la lectura d'aquests papers guanyem la impressió que el frare apo-logeta era un pobre malanat incapaç de competir amb la bateria de dades que maneja Sales, anomenat per algú el «Livio valenciano» i que combinava la condició de cronista de la ciutat i la de cronista del regne. Pel que sabem l'única de les seves crítiques que tenia fonament era la referent al tema de la legitimitat de Lionor de Villena, que Sales sembla que considerava tabú i per això va voler amagar sota una catifa hagiogràfica de *piadosas consideraciones*. Perquè sorprén moltíssim que un estudiós que havia regirat tots els papers de l'arxiu de la Trinitat desconegués un document, ara publicat com a núm. 1.282 del segon volum del *Bullarium Franciscanum* (Roma, 1939) editat pel P. J. M. Pou, O.F.M., on es pot llegir el text de la dispensa *de defectu natalium* atorgada pel papa Pau II el 7 de març del 1465 a fi d'esmenar el defecte legal que anul·lava l'elecció de sor Isabel com a abadessa successora de sor Isabel de Solsona. Prova incontrovertible que el judici més objectiu de Sales no era tanmateix ni tan desapassionat ni tan crític com deixa entendre la seva rèplica al cronista trinitari.

Deixant de banda que les autoritats eclesiàstiques, en consideració a etapes anteriors més gloriuses, quan a principis del segle xv els frares havien fomentat amb molt d'èxit la devoció a la Verge de la Pietat fins al punt d'endegar la construcció del bell pont de la Trinitat, haurien pogut prendre mesures menys dràstiques expulsant només els religiosos incriminats o portant-ne d'altres, el cas és que, si hem de jutjar pel fons documental encara ara conservat en el monestir de la Trinitat, el trinitari interpreta com vol i li convé els fets, ignorant les butlles conservades, que considera falses sense haver-se pres la molèstia d'examinar-les i menys encara d'estudiar-les com cal.

D'aquests documents es desprenen en realitat els fets següents: sembla que, en el moment àlgid i més perillós de la campanya napolitana del Magnànim, la seva esposa la reina Maria, filla d'Enrique III de Castella i de Caterina de Lancaster, i dona la religiositat de la qual era proverbial, va fer vot de construir un monestir de clarisses a València. Aquesta fundació es va plantejar com el resultat acumulatiu d'una sèrie de circumstàncies activades pel detonant d'una situació indesitjable que la sobirana volia extirpar de soca-rel. Dos frares dominicans traslladats al convent de la Santíssima Trinitat tenien escandalitzada la ciutat *a causa de la seva vida desordenada i dissoluta*. La

seva conducta irregular havia afectat la disciplina religiosa d'aquella comunitat fins al punt de fer desaparèixer els oficis divins, provocar l'expulsió d'altres frares i, segons diu textualment el text llatí, *convertir el monestir en un bordell, amb greu ofensa de Déu i escàndol de molts*. Així les coses, la reina, que no tolerava escàndols, va demanar al papa que investigara l'afer i que *a fi de reformar dit monestir i de reduir-lo a la deguda observància i augment del culte diví, suprimís els trinitaris expulsant els dos frares predits, cedint-lo amb tots els drets i pertinences a frares o monges d'algun orde mendicant que observés una vida regular*. El 1444 el papa demanà informació a Alfons de Borja, bisbe titular de València, el qual el mateix any delegava *in absentia* la tasca en el canonge pavordre de la Seu, Bartomeu Pasqual. L'informe enviat a Roma degué corroborar l'acusació de la reina, ja que el papa va accedir a la petició de la sobirana. En una butlla del 1445 Eugeni IV dóna per certs els fets adduïts i detalla com el mateix canonge Pasqual havia comunicat al superior i al provincial dels trinitaris l'ordre d'expulsió tot decretant la creació d'un convent de clarisses dotat de dignitat abacial i de totes les indulgències i privilegis que tenien els trinitaris, i fent-ne entrega a fra Joan Llobet, provincial dels franciscans.

Com hem vist, la primera butlla papal no especificava encara quin orde mendicant havia de substituir els trinitaris, mentre que en la segona no solament trobem consumada la cessió a les monges del segon orde franciscà i s'imposa silenci perpetua als qui les molestin, sinó que s'hi precisa que el monestir havia de ser ocupat per les religioses procedents del convent de Santa Clara de Gandia, i també que la reina Maria, a més del dret a entrar i *pernoctar-hi en companyia de les seves dames i donzelles*, era la *patrona* del monestir, la qual cosa li atorgava el privilegi de nomenar-ne l'abadessa. La reina solucionava d'aquesta manera diverses qüestions que la preocupaven: el problema de la manca de rendes suficients plantejat al convent de Gandia després de la mort dels Ducs reials, l'eliminació de soca-rel d'un focus de corrupció espiritual, i també la de tenir a la vora mateix de la seva residència del Reial de València un refugi on la seva ànima atribolada per l'absència del seu espòs i les càrregues del govern pogués cercar aixopluc i agombol en els moments de major aflicció.

Trobava també, i aquest és el punt que més interessa el nostre argument, una sortida digna i del seu gust al problema que li plantejava la presència en la cort de la seva cosina i neboda Lionor de Villena, la qual estava així en condicions de col·locar, de manera honorable, en un lloc prestigiós i segur que garantís el decòrum reial i alhora permetés amb el temps la promoció espiritual i material de la seva protegida. La curiosa insinuació sobre el secret *penchant* sexual de la reina Maria, que el trinitari tracta de justificar amb velades referències a Zurita, amaga una evident rancúnia davant el fet, sembla que també evident, que la sobirana no va escatimar els recursos del seu poder per a posar en pràctica el seu disseny de la manera més ràpida possible.

Basta constatar que el trasllat de les disset religioses de la comunitat gandienc, presidida per sor Violant Puig, ara nomenada abadessa perpètua de la Trinitat, va tenir lloc el 22 de gener del 1445. I al febrer del mateix any, quan encara les monges no havien tingut temps ni d'establir-se en les dependències abandonades pels trinitaris, la comunitat acceptava un grup de novícies. La primera que va rebre l'hàbit fou Lionor de

Villena, aleshores joveneta de quinze anys, que va rebre el nom de sor Isabel. Així va trobar-ho Sales puntualment anotat en el corresponent *Llibre d'ingressos*.

Només podem especular sobre els *deseos vivíssimos, i vocacion grande para Religiosa* que l'historiador de la Trinitat atribueix a la de Villena (p. 45). Perquè tot i que és prou sabut que en aquella època els monestirs acomplien, a més de la religiosa, la funció econòmicosocial d'oferir un refugi honorable a l'excedent femení que els hereus de les famílies més poderoses tractaven d'ocultar o no podien o volien dotar suficientment en matrimoni, seria del tot injust d'excloure la possibilitat d'una entrega a Déu sincera i generosa de part de Lionor de Villena. A més, l'anomenat *Llibre de la Casa de la Reina*, encara conservat i editat no fa gaire amb no massa cura, confirma que la jove no estava totalment desproveïda de dot, ja que el que la reina va cedir en nom seu al monestir era, en bona part, la mera devolució d'una herència castellana de la filla de don Enric:

considerant la dita senyora que una neboda sua apellada tunc Elionor de Villena, donzella de la sua cort, novament s'era donada al servir de Déu en lo dit monestir, prenent l'hàbit e vida de aquell, la qual havia fet donació de vint milia morabertins en la ciutat de Salamanca a la dita senyora per certa causa, la dita senyora en satisfacció del dit donatiu e per esguart de la dita obra e neboda sua, donà en diverses partides al dit monestir [...] dos milia e quatredocents florins d'or.

Sigui com sigui, el destí de sor Isabel quedava així per sempre més lligat al del monestir. Qui conegui la història de València no pot albirar la gràcil i esveltíssima estampa gòtica de l'església del monestir de la Trinitat sense evocar els noms de la reina Maria i de sor Isabel. Una i altra, gràcies a la seva influència i capacitat de convocatòria, van bastir aquella bella estructura material que amagava un sòlid nucli d'irradiació espiritual. La peripècia concreta de la refundació d'aquest convent pot servir de pedra de toc i és un document públic del pregon sentiment religiós dels ciutadans de València i d'arreu del domini lingüístic, disposats a bescanviar diners comptants i sonants per les gràcies espirituals, penyora d'una bona mort i d'una altra vida, atorgades el 1446 pel papa Eugeni IV als qui col·laboraren en les obres amb una almoïna mínima de cinc florins (*quinque florenos quorumque libet vndecim solidorum valoris*), o el treball o materials corresponents. Al febrer del mateix any el rei Alfons, de Nàpols estant, col·locava el convent sota la protecció del penó reial, amb pena de tres mil florins i l'amenaça de la seva reial ira i indignació als qui molestessin les religioses o ataquessin els seus drets. Sempre a petició de la reina Maria, Nicolau V reiterava el 1448 i el 1449 la concessió de les indulgències d'Eugeni IV i el 1457 Calixt III va afegir-hi d'altres prerrogatives materials i espirituals, com l'atorgament de noves indulgències i la transferència de la dotació econòmica originalment destinada al convent observant de Morvedre.

El dia nou de juliol del 1445, festa de l'Àngel Custodi, la reina, que havia procedit a la sistemàtica adquisició de les cases i horts contigus, posava en companyia del bisbe auxiliar la primera pedra d'aquell edifici de nova planta. L'esmentat *Llibre de la Reina*, on hi ha consignats els noms de 4.623 donants, és un testimoni irrefutable del nivell de col·laboració ciutadana en aquell vast projecte, del qual amb el temps

sor Isabel acabaria constituint-se en el motor i el cervell organitzador. Aquesta llista, encapçalada per la sobirana, que va entregar dos mil florins d'or, i pel dot de sor Isabel, tenen un gran interès, i són una espècie de *Who is who* de la València del cinc-cents, on els noms de cavallers, escriptors com Ausiàs Marc, Jaume Roig, Joan Roís de Corella, Miquel Pérez, Bernat Fenollar, Pere Martíneç, etc., es barregen amb els de menestrals de tots els gremis i oficis, bisbes, clergues i monges dels diversos convents, estudiants, llauradors, pescadors i pobres esclaus, amb entrades de mercaders italians i alemanys, de monestirs catalans i de gent de Tarragona, Vic, Lleida, Mallorca, Eivissa, Saragossa, Terol, etc.

La reina no cessà de distingir el convent amb una especial tutela. I en morir, el 4 de setembre del 1458, volgué portar després de morta l'hàbit de santa Clara i que les seves despulles fossin enterrades en el monestir que havia fundat, al qual va llegar en el seu testament mil florins d'or, a més de diverses relíquies, com dos fragments de la Veracreu, un dels quals va rebre sor Isabel com a present reial el dia de la presa d'hàbit, i tres espines de la corona de Jesucrist.

Ni la reina ni la primera abadessa (†1461) van presenciar, doncs, el pas *la vespra dels Reis del 1462 [...] del monestir vell que trobaren com vingueren de Gandia, en lo nou, ab molt gran plaer e festa, perquè avien sentit molta estretura i pena*. Com que la nova abadessa, sor Isabel Solsona, va traspasar aquell mateix any, quedava de bell nou oberta la successió, i sor Isabel fou elegida abadessa perpètua el 1462, a l'edat de trenta-tres anys, i 17 de professió religiosa.

Pel que sembla fou una elecció no mancada d'entrebancs si hem de jutjar per les portentoses circumstàncies que segons el P. Jerónimo Sánchez del Castellar hi contribuïren. Reporta aquest cronista una pintoresca història que d'altres historiadors eclesiàstics, entre ells el P. José-Antonio Herrera en la seva famosa *Crónica de la Provincia Franciscana de Aragón* (II, c. 7), repeteixen amb distintes variants, segons la qual després de diversos escritinis on no hi havia manera d'arribar a un acord, una de les religioses, que tenia la tasca de tocar la campana per anar a matines, va veure entrar per la finestra de la sala capitular un exèrcit de dimonis disposat a emportar-se les monges oposades a sor Isabel. L'oportuníssima aparició de sant Miquel, patró del monestir, va fer fugir les milícies infernals i tot seguit, l'arcàngel va manar a l'astorada vident que comunicués a les religioses que l'elecció de la de Villena era voluntat divina. La monja va demanar un senyal celestial i el prodigi no es va fer esperar, ja que la llàntia que cremava davant la imatge de sant Miquel que hi havia en la mateixa sala capitular va girar-se cap avall sense que es vessés ni una gota d'oli, cosa que causà el natural impacte i va decidir l'elecció!

Qui conegui una mica les freqüents picabaralles i violentes bandositats que plagaven els monestirs medievals ja haurà copsat que sota aquesta rondalla hagiogràfica cal llegir-hi en clau metafòrica-al·legòrica la història d'una considerable pugna entre partits oposats, i és probable que la dispensa papal del 1465, tres anys posterior a l'elecció, ens brindi un dels arguments més importants del bàndol oposat a sor Isabel, el qual degué acabar cedint, qui sap si per influència d'algunes de les dames de la reina Maria que havien abraçat la vida religiosa juntament amb sor Isabel, com sor Aldonça Montsoriu,

successora seva i editora del VC, sor Àngela de Montagut i sor Coloma Dalmau, o a causa de possibles pressions exteriors. Sigui com sigui el vertader miracle que podem ara mateix atribuir a la nova abadessa és el d'haver completat en tan poc temps l'obra iniciada per la reina Maria i de projectar arreu, per sempre més, el prestigi espiritual de la nova fundació, gràcies a la seva extraordinària personalitat i a la importància encara no ben apreciada del llibre que pretenem divulgar.

## 2. L'OBRA MATERIAL I ESPIRITUAL DE SOR ISABEL DE VILLENA

### 2.1. *L'obra material*

Ja ens hem referit a la reacció inicial unànime i entusiasta de la ciutat de València, prou documentada en la relació d'almoines destinades a bastir el monestir, vast llistat que, com hem assenyalat, constitueix pràcticament una mena de cens de la població local.

La nova abadessa va continuar amb renovellat impuls l'obra de la reina Maria. Es calcula que va invertir-hi més d'onze mil tres-cents cinquanta-tres lliures, impressionant quantitat que pel que sembla va administrar Jaume Roig, el polèmic autor de *l'Espill*.

És evident que al darrera d'aquella florida material i de les almoines cedides tan generosament hi havia el prestigi personal, moral i intel·lectual d'una dama que segons testimoni dels biògrafs *va arribar a convertir-se en l'oracle de la ciutat, que venia a consultar-li els problemes més difícils i a sol·licitar la seva ajuda i les seves oracions*. Tot i que el crític modern té l'obligació de llegir amb cautela les piadoses exageracions hagiogràfiques, pròdigues com hem vist més amunt en intervencions arcangèliques, no sembla exagerat de dir que a València tothom sabia aleshores qui era sor Isabel, d'on procedia i què representava, i aviat degué ser un secret a veus que comptava amb la confiança de Ferran el Catòlic, que li encomanà (el 13-II-1484) la tutela de dona Maria, una de les seves filletes bordes, que va professar en el convent.

Un exemple prou concret i documentat de la influència espiritual que sor Isabel arribà a exercir damunt les màximes autoritats eclesiàstiques del moment ens permet pensar que no eren gens ni mica exagerades les lloances ditiràmiques de mossèn Escrivà, Miquel Pèrç o el famós bisbe Jaume Pèrç. Les notes tan personals del *Llibre de títols*, on l'abadessa especifica no solament les obres que va endegar sinó també on va trobar els recursos necessaris per a fer-ho, ens permeten de calibrar la importància d'alguns benefactors molt especials, entre els quals, ultra la senyora na Galvanya, o Catalina de Villena, cosina germana de sor Isabel, destaca el constant suport del canonge, pabordre i vicari general de València misser Jaume Eixarch, a qui l'abadessa evidentment considerava un especial instrument de la providència:

Totes estes caritats pugen de nou milia cinch-cens sous. Tot lo restant fins en cinquanta milia sous fiu ab la ajuda de nostre senyor Déu, qui posà en lo cor a Micer

Jaume Exarch qui me'n prestava tot lo que avia mester, a vegades lo y tornava e altres vegades me lexava tot lo diute.

D'altra banda la devota admiració, l'estima i la respectuosa confiança que el prebendat sentia envers sor Isabel quedà ben palesa no solament en el seu testament, on va nomenar-la marmessora, llegant els seus béns i la seva important biblioteca al monestir, sinó de manera molt especial en una carta de gran intensitat afectiva, que sortosament s'ha conservat cosida al testament i que és un document que parla per si mateix, i que coneixem gràcies a la diligència dels meus col·legues Josepa Cortés i Vicent Pons:

Madona molt reverent: Yo us achoman la mia ànima, pregant-vos que vós vullau per amor Déus siau mant de glòria (?), hi que per mi hagiau temps de pregar, que vós vullau guardar de no abreugar la vostra vida, car tant com vós viurau la mia ànima serà ajudada de les mies faltes que he fet en aquest món. Yo, madona, enchara que moltes voltes a bocha vos àgia dit que yo só content que de tot lo que vós tindreu a la fi de ma vida, aja per la vostra tot vostre hi que en fasau lo que us plàscia.

La monja no vol que hom oblidi aquesta generositat. En pren bona nota a fi que les religioses presents i futures paguin amb les seves pregàries el deute adquirit amb el canonge, les despulles del qual descansen en la capella conventual de la Pietat:

lo qual en vida e en la sua mort à mostrat amar molt aquesta casa e tenir-la en singular devoció. En vida sua treballà molt ab gran affecció per aumentar aquesta casa, axí en lo espiritual com en lo corporal, car per causa sua avem agudes moltes gràcies espirituals e perdons e indulgències.

En l'esmentat *Llibre de títols*, hi trobem, a més, escrites *manu propriae*, d'altres entrades com: *De hun home de Malorqua, que avia nom Agostí, aguí vint-set sous; [...]* *del bací de Ayviça, LXXXII sous*, que proven també la continuada i solidària col·laboració de la gent menuda d'arreu del domini lingüístic. Aquests apunts personals permeten seguir de prop el ritme i l'abast de les obres empreses durant la seva etapa abacial: la infermeria, el *dormidor*, el paviment de l'església, *les claustres, altes e baixes*, la cuina, els pòrtics o *porxada defora l'església* (on consta que va fer pintar dues històries relacionades amb la *Vita Christi*: una de *Monti Calvari* o *Via Crucis* i una altra de l'*açotament*), els vitralls, el retaule de l'altar major, etc. Les millores s'estenen a coses tan essencials per a la pregària comunitària com *les cadires e [...]* *lo facistol gran* i als llibres de cor, com *hun responser de bella letra i hun psaltiri gran de letra molt grossa, qui és en dos volums*. Detalla també minúcies més casolanes, com ara: *les portes de les grades, hun porchet en l'ort amb una caldera e cocis per a bugada, e altres obres menudes*, però igualment vitals.

Esment a part mereixen les aportacions de les famílies de les monges del mateix monestir de la Trinitat, la llista de les quals és ben impressionant. A més del de sor Isabel, hi figuren llinatges que vinculaven la comunitat a la noblesa local i a personatges ben coneguts. Destacaré el de la nobilíssima senyora Beatriu de Centelles, que deu ser



la mateixa dama a qui Pius II atorgà, el 25-V-1460, el privilegi d'entrar quan volgués en la clausura i de pernoctar en la cel·la que ocupaven la seva filla, sor Maria de Centelles, «i les dues criades» de la sor. Detall aquest que il·lustra alhora fins a quin punt el privilegi concedit a la reina Maria no era tan excepcional, i que la clausura de les religioses de bona casa venia temperada pels confortos que hom considerava privilegis de classe o rang.

Sabem ara que sor Aldonceta Corella era germana del famós teòleg, poeta i orador sagrat Joan Roís de Corella; sor Isabel de Monpalau ho era de Beatriu, la famosa «Na Monpalaua d'Escrivà» casada amb Joan Ram o Escrivà, a la qual Miquel Pèrç va endreçar la *Vida de la sacratíssima Verge Maria*, i de Violant de Montpalau, dona de Lluís de Castellví, o «molt magnífica senyora Na Monpalaua de Castellví» a la qual J. Roís de Corella dedicà la *Vida de la gloriosa santa Anna*. El pare de sor Maria Escrivà, era l'esmentat Joan Ram o Escrivà, i el de sor Violant Roig, l'escriptor Jaume Roig. Això basta per a fer-se una idea de fins a quin punt la comunitat s'anava configurant com un dens microcosmos que, per allò mateix que devia reflectir força bé la textura compacta del sector més encimbellat i culte de la societat, devia recollir també les més íntimes pulsacions del macrocosmos valencià en una època d'esplendor cultural en la qual tothom qui era qualque cosa per la sang o per l'intel·lecte es coneixia i tractava, casa amunt o casa avall, d'un o dos carrers.

Al marge de la seva importantíssima obra material, com hem vist decisiva pel que fa a la part externa o fàbrica material del seu convent, el que més interessa és la lliçó o mestratge que sembla que aquesta dama culta, dotada de fantasia i d'imaginació, i que compaginava a la perfecció la *urbanitas* cortesana amb la gentilesa espiritual de les filles de Santa Clara, va arribar a irradiar gràcies primer a l'impacte de la seva personalitat excepcional i, més tard, a la seva obra conservada. Els llibres que li dedicà el bisbe agustí Jaume Pèrç, que Luter encara reconeixia com a mestre, són escrits en un llatí no gens desdenyable, i tot fa suposar que dins el cercle de devots i benefactors del monestir circularen, i no necessàriament en un sentit únic —de fora a dintre—, moltes de les obres literàries del moment, com la traducció del *Cartoixà* de Joan Roís de Corella, lo *Passi en cobles*, *La imitació de Jesucrist*, i molt possiblement el mateix *Espill* de Jaume Roig, entre d'altres, i potser, qui sap si el *Tirant lo Blanc*! De la mateixa manera, és possible que la producció literària de sor Isabel, originalment destinada a les monges, arribés a ser coneguda per les persones més acostades a la comunitat molt abans de ser difosa per la impremta en la seva forma actual.

En tot cas el prestigi intel·lectual que ha aconseguit sor Isabel, no es fonamenta ara mateix en les opinions expressades pels escriptors que integraven aquell possible cenacle conventual, sinó més aviat en la qualitat i el pes específic de l'obra escrita que ens va llegar.

## 2. 2. L'obra escrita de sor Isabel

### 2.2.1. El discutit *Speculum animae*

Segons reporta Agustí Sales, cap el 1761 hi havia al convent de la Trinitat un volum en foli intítulat *Speculum animae* (SA), ja maltractat per l'ús i conservat amb veneració, que *la continuada tradició del convent* considerava obra de sor Isabel i que les religioses feien servir *per a les seves meditacions i exercicis de pietat, però digne de ser conservat a l'arxiu*, ja que constava d'una sèrie de 38 làmines o pintures en color sobre la vida i la passió de Jesucrist, acompanyades de comentaris manuscrits en pla català en els marges superior i/o inferior. Segons el judici de Sales es tracta d'una obra de *gran habilitat, judici i pietat, i correspon a allò que sor Villena va deixar escrit en el seu VC*.

No fa gaire que vam poder identificar aquest llibre atribuït a sor Isabel, feia temps considerat perdut, amb l'anònim *Ms. Espagnol 544* de la Biblioteca Nacional de París. Després d'enllestir-ne un estudi i de publicar-ne una edició amb la col·laboració d'un expert en art valencià, el doctor Daniel Benito Goerlich (Madrid, Edilán, 2 vols., 1992 [1993]), arribarem a la conclusió que, tot i les naturals coincidències genèriques, tant des del punt de vista d'alguna de les fonts detectades, com de la tècnica pictòrica emprada, l'obra, tal com ens ha arribat, fou enllestida a principis del segle XVI. Cal suposar, doncs, que allò que explica i justifica la tradició conventual i la vinculació d'aquest interessant i curiós llibre de pintures a la persona de l'abadessa de la Trinitat, a la qual, a causa de la seva refinada formació cortesana, hom sembla que atribuïa una notable sensibilitat artística, i a qui tothom reconeixia l'autoria del VC, fou més aviat la seva temàtica i l'esperit franciscà que traspua. Tanmateix una clara tendència a l'exageració ultrapassa sovint la frontera del bon gust característic de sor Isabel. Així les coses, i mentre no es demostrin errades unes conclusions que tracten de ser molt ponderades, sembla que cal considerar el SA com un producte posterior de la mateixa escola franciscana representada per sor Isabel. Aquesta escola tracta de convertir la teologia en contemplació (vegeu l'acumulació de fórmules del SA destinades a visualitzar mentalment l'escenografia descrita i, en aquest cas pintada, del tipus de: *ací pots contemplar com; ací, devota ànima, deus contemplar; vet ací, ànima devota; veus davant tu; vet com*, etc.), és a dir: en volguda i contínua representació i dramatització mental, capaç de traduir la mera teoria en vivència emotiva eminentment individual i sensible. Hom dóna així intensitat i recicla, des d'una nova perspectiva afectiva (tanmateix sempre latent en els vells textos), la intencionalitat primigènica, més aviat didàctica, d'una tradició medieval que combinava el text doctrinal amb la representació plàstica. Aquesta tradició la trobem ben representada per la *Biblia Pauperum*, i el *Speculum Humanae Salvationis*, llibres de marcat caràcter tipològic o figural que oferien una articulada síntesi cristocèntrica del Nou i del Vell Testament.

Val a dir que la mateixa existència d'obres com el SA, de la qual a hores d'ara coneixem un altre exemplar amb versió castellana del text, és molt rellevant. Permet d'entendre millor que el que més pot engrescar l'estudiós i el lector actuals del VC que editem no són precisament les àrides elucubracions d'una exegesi medieval agafada

pels pèls, ni les tesis, infinitament repetides arreu, d'una cosmovisió per a molts assimilable a qualsevol altra mitografia. Allò que —llevat d'escasses i molt respectables excepcions— més interessa al lector modern és la intuïda intencionalitat polèmica, tan hàbil com intel·ligent, de la monja valenciana; la finor i exquisida sensibilitat amb què converteix les paraules en pinzellades delicades i/o dramàtiques i la relativa originalitat literària que va donar al vell missatge cristià dins del marc preestablert per uns clars models precedents. Resulta, a més, innegable que, ultra aquestes qualitats que permeten considerar-la com un clàssic de la nostra literatura, la versió o interpretació personal que sor Isabel de Villena va fer d'una història gairebé tan antiga com el cristianisme té també una potencial dimensió iconogràfica de cabdal importància per entendre l'art occidental. Així ho prova, encara que sigui de manera indirecta, el cas del SA. Tot i que, com hem apuntat, tot fa pensar que l'atribució d'aquesta obra concreta a sor Isabel no té una base suficientment sòlida, la vella tradició conventual sí que justifica la conjectura de considerar el SA com un natural derivat posterior, la qual cosa ens permet subratllar ací *passim* la relació entre el VC que editem i la tipologia de la iconografia cristiana dels segles XV i XVI, en general, i dels països integrats en la vella Corona d'Aragó, en particular.

### 2.2.2. El cas dels anomenats sermons de sor Isabel

Assegura l'esmentat Sales, que sor Isabel també va escriure *alguns Tractats i Sermons*. Al monestir de la Trinitat la dignitat abacial comportava l'ús del bacle i la possibilitat d'adreçar-se a la comunitat, per escrit i també oralment. Per això no solament és possible que sor Isabel preparés algunes prèdiques o col·lacions destinades a les seves monges, sinó també que en aquests materials es trobi *in nuce* el germen d'allò que després arribaria a ser el seu monumental VC.

És, crec, una hipòtesi nova, però no gens gratuïta, ja que té un cert fonament en la descoberta d'un *Tractat de la Passió* conservat a Madrid, en el Ms 4327 de la Biblioteca nacional, procedent de la Biblioteca del comte de Cervelló de València i que una mà del segle XVIII va atribuir a F[ray] Francisco Eximenes, Valentino. Encapçala el volum, escrit en una lletra de transició entre l'escriptura gòtica textual i la humanística, que els experts consultats situen al començament de la segona meitat del segle xv (1450-1460) i que no és autògrafa de sor Isabel, la rúbrica: *Comença un tractat de la Passió a manera de sermó*. I, en efecte, serveix de tema la citació llatina de Lm, I, 12, *Attendite et videte si est dolor sicut dolor meus*: seguida d'una introducció relacionable amb la litúrgia del Divendres sant i també amb un registre oral (*segons veu*, o *podeu veure*):

La Església santa mare nostra, trobant-se en tanta dolor e viduitat per la absència e mort del seu amat espòs, senyor e governador, mostra lo seu dol en totes les coses a ella possibles, segons veu, car està tota cuberta de negre, cesant totes los cants de alegria, manant callar les campanes, qui són les sues trompetes, per a excitar e despertar los feels servents seus a la servitut e reverència sua.

Sense entrar ara en minúcies avançarem ací que de fet el contingut, incomplet al final, respon en realitat a la divisió suggerida, d'acord amb l'esquema temàtic que s'indica a continuació anotant les consideracions de cada una de les tres parts i el nombre aproximat de folis:

- I Part: 1. Comiat que Jesús pres de la sua mare (ca. 12ff.) 2. Caritativa cena de Jesús (ca. 12ff.) 3. Ferventíssima oració de Jesús en l'hort (ca. 9ff.) 4. Dolorosa presó de Jesús (ca. 7 ff.) 5. Presentació de Jesús als dos jutges d'iniquitat (ca. 8ff).
- IIa. Part 1. Com portaren Jesús a Pilat (ca. 3 ff.) 2. Com portaren Jesús a Herodes (ca. 4 ff.) 3. De la flagel·lació (ca. 4ff.) 4. La dolorosa coronació de Jesús (ca. 8ff.) 5. De la sentència que Pilat donà contra la persona de Jesús (ca. 9ff).
- IIIa Part I. De la crucifixió de Jesús (ca. 17 ff.) 2. Com l'ànima de Jesús devallà als Lims (ca. 24 ff.) 3. De la llançada del costat de Jesús (ca. 6 ff.) 4. Del devallament de la creu (ca. 18 ff.) 5. De la sepultura de Jesús (ca. 9 ff, incomplet).

L'extrema llargària de les parts i la desproporció entre algunes consideracions, que omplen de 4 a 24 ff., obliga a dubtar seriosament que el text d'aquest tractat fos mai utilitzat, almenys sense retalls, en una *performance* oral que hauria batut qualsevol dels possibles *Guinness World Record* medievals (!). Altra cosa seria que en una etapa determinada de l'any, com la Setmana Santa, hom l'hagués fet servir en successives sessions o, de manera més lliure, a manera de serial. Però la mera existència d'aquest tractat confirma la tesi, que ja hem avançat a altres llocs, de la confluència i la confusió de gèneres, que s'operava, en forma de vasos comunicants, entre materials utilitzables indistintament en la predicació oral i en la que m'agrada denominar predicació escrita.

Aquesta darrera és representada per obres que, com la que comentem, semblen més aviat destinades a ser llegides en veu alta, però que no solament tenen la mateixa finalitat que els sermons, i podien de fet ser utilitzades pels predicadors, sinó que, com en el nostre cas, tracten d'imitar, amb més o menys èxit, l'esquelet formal del tipus més extens i sofisticat de sermó.

Aquesta deliberada mimesi es manifesta no solament en l'estructura numèrica de les parts sinó també en les referències ben concretes al gènere *sermó* que trobem concentrades al principi i al final de cada consideració i part, on resulta també força evident l'esforç per cloure el discurs amb una *repetitio thematis* o repetició del tema. Destaca l'èmfasi de l'escriptor-predicador en la intencionalitat contemplativa del seu discurs, que, com bé assenyala el tema *contempleu i vegeu si hi ha cap dolor igual al dolor que em turmenta*, va dirigida a una actualització i visualització material i espiritual de la Passió i la resurrecció de Jesucrist, destinada a produir la compassió vers la humanitat turmentada de l'Home-Déu que mor per amor, i de la mare dolorosa que comparteix la seva passió cruenta. A través d'aquesta compassió hom tracta de produir en l'oient o lector l'admiració, la lloança devota, i també la imitació del model presentat, com a fruit pràctic d'una unió afectiva personal i de la renovellada comprensió amorosa de la permanent vigència de la teologia de la creu i dels beneficis de la redempció.

Ara bé, allò que volem remarcar ara i ací és que totes les parts que integren aquest «sermó», llevat d'algunes poques addicions força interessants, coincideixen —amb les consabudes omissions i variants lèxiques i de grafia característiques de la tradició ma-

nuscrita— amb el text de la primera edició del VC de sor Isabel. Amb la també notable peculiaritat que el text de cada consideració discorre amb absoluta fluïdesa, lliure de les fronteres marcades per l'actual divisió en capítols, fixada pel text imprès. Aquesta divisió és substituïda per l'ordenació temàtica més àmplia i flexible del *Sermó*. Podem establir així les següents equivalències de contingut entre les parts i consideracions del *Sermó* (S) i el VC: 1a. part del S = c 142-163 (l. c 142-144, 2. c 145-150, 3. c 151-154, 4. c 155-157, 5. c 158-163); 2a. part = c 164-177 (l. c 164-165, 2. c 166-167, 3. c 168, 4. c 169-172, 5. c 173-177); 3a. part = c 178-228 (l. c 178-186, 2. c 187-207, 3. c 208-211, 4. c 212-222, 5. c 223-228).

Si centrem, per exemple, l'atenció en el c. 142 de la nostra antologia: *Com lo Dijous aturà lo Senyor en Betània*, i el comparem amb l'inici de l'esmentat Sermó-Tractat constatarem tot d'una la tècnica emprada. Indiquem amb *cursiva* el punt on s'inicia la coincidència d'un text amb l'altre:

Lo meu sermó serà partit en tres parts. E'n cascuna veurem cinch coses dignes de éser recordades ab molta atenció e devoció, segons diu lo thema: Attendite et videte. Quant a la primera, qui la passió de Jesús, Senyor e Déu nostre vol contemplar, és molta rahó començ a pensar lo dolorós comiat que pres de la sua caríssima mare, e aquesta és la primera consideració de la primera part. Pense cascú de vosaltres que, *ab tot que aquella dolorosa mare fos molt certa que lo seu amat fill era verdader redemptor de natura humana e que per mort l'avía a rembre*, etc.

La *segona consideració de la caritativa cena de Jesús*, s'inicia, després d'unes línies introductòries de circumstàncies, en l'actual capítol 145, el principi del qual marquem de la mateixa manera:

La segona consideració de aquesta primera part, serà de la caritativa cena de Jesús, e pense cascú de vosaltres ab multíssima devoció, com Jesús, *partint-se de Betània, on avia pres aquell dolorós comiat*, etc.

Quan arribem sense canvis dignes d'esment al final d'una consideració, ens trobem, com podem constatar confrontant el text del S amb el c. 150 de l'incunable, bé amb un petit afegitó:

Elevant-se *sa Majestat (om S)* de peus, dix-los: Seguiu-me fins a un ort, que vull fer oració al meu Pare *eternal (om S)*, e allí ns partirem ab molta dolor, e *porem dir vosaltres e yo: Attendite et videte si est dolor sicut dolor meus (add S)*.

o que en comptes de la citació llatina de l'incunable hom repeteix el tema de S. És el cas de la 4a consideració de la part, c. 157 de l'incunable:

E fon mes lo Senyor per aquella Porta Aurea per la qual entrat havia lo diumenge passat ab tan singular triumpho e glòria, perquè lo recort de la honor passada li donàs molt major turment e pena de la confusió present, car era portat com a ladre e enganador. Perquè poria dir *sa clemència (Jesús, S)*, vista tanta mutació: *Gloria mundi stercus et vermis (Attendite et videte si est dolor sicut dolor meus, S)*.

Que aquesta *repetitio thematis* respon a la intencionalitat d'assimilar el canemàs extern d'un sermó ho fa evident la cloenda de la 1a part, corresponent a la del c. 164 de l'incunable i de la nostra edició, on S es limita a afegir el comentari següent:

*E ací és acabada la primera part d'aquest sermó, on avem vist cinch actes dignes de recordatió en cascú de aquells nos diu Jesús lo meu thema: Attendite et videte si est dolor sicut dolor meus.*

Ben mirat, podem detectar el mateix tema de S al final del c. 222 de l'incunable, com a conclusió d'un dels planys de Maria:

*Ara puch convidar totes les creatures a haver pietat de la mia dolor, dient a aquelles:  
O vosaltres, creatures per lo meu Fill creades qui sentiment de dolor teniu! Ate-neu e mirau si és en lo món dolor semblant a la mia!* (Ed. Miquel i Planas, III, 116)

Que és, en substància, si bé no textualment, el que diu S:

*Ara puc dir davant totes les creatures que sentiment de dolor poden aver; convidant-les aver pietat de la mia tanta dolor e pena: Attendite et videte si es dolor sicut dolor meus* (f 145 r).

Com que, si no vaig errat, aquest és l'únic lloc on la fórmula que serveix de cloenda a una consideració de S té el seu equivalent conceptual al final d'un capítol del text imprès, podríem pensar que fou ací, o en un text semblant, que l'autor del S va prendre la idea d'estendre aquest model a la resta de consideracions.

D'altra banda la mera existència d'aquest sermó-tractat, sembla que molts anys anterior al text imprès, ens obliga a formular unes preguntes:

1. ¿És S un fragment adaptat i copiat del bloc compacte ja preexistent del VC?, o
2. ¿Hem de concloure, inversament, que el VC imprès és posterior al S?

Almenys a primera vista hi ha raons que obliguen a inclinar-se per la segona opció. Per començar, en cas d'acceptar la primera suposició resultaria que, si la datació paleogràfica de la lletra del Ms de S és correcta, el VC, obra que segons el pròleg sor Isabel va deixar inacabada el 1490, ja hauria existit abans del 1460. Per consegüent, sor Isabel al llarg dels posteriors trenta anys, els més importants de la seva vida, no s'hauria preocupat ni poc ni molt ni gens pel llibre. Això és possible, però també improbable.

Si ens decantem per la segona alternativa de l'anterioritat de S respecte al VC i ens cenyim de manera estricta a la data màxima del 1460, topem amb l'objecció que sor Isabel per aquelles calendes encara no era abadessa. I en aquest cas el sender de les opcions torna a bifurcar-se. Podríem, és clar, suposar: *a)* que S fou una mena d'exercici retòric-piadós enllestit abans de ser abadessa, que la monja va anar completant durant l'etapa abacial adaptant-lo i ampliant-lo en forma de narrativa-tractat-meditació a tota la vida de Jesucrist, o *b)* assumir la possibilitat que, com podria indicar l'atribució a fra Francesc Eiximenis, S fóra un tractat preexistent, que sor Isabel va trobar ja fet i va aprofitar sense manies per elaborar el text més vast.

Personalment m'inclinaria a rebutjar del tot l'alternativa *b*), no tant perquè això deixaria força malparada la fama creativa de la nostra simpàtica autora, sinó perquè considero prou evident que hi ha en tot el llibre una clara continuïtat d'estil, amb notes i pinzellades personals i diferències d'enfocament pel que fa a algunes qüestions teòriques, com, posem per cas, la descripció del patiment de la Verge Maria, que permeten diferenciar la seva obra de la d'Eiximenis i d'altres.

Així les coses, allò més assenyat sembla, doncs, decantar-se, ara per ara, per l'alternativa *2 a*), si bé suggerint la possibilitat que la datació paleogràfica de S no sigui tan matemàticament precisa que no permeti posposar quatre o cinc anys la data de la còpia, situant-la al principi de l'etapa abacial de sor Isabel.

Ultra això, convé no perdre de vista que hi ha crítics que han defensat que les famoses *Meditationes vitae Christi* o *Meditacions de la Vida de Jesucrist* (MVC) van formar-se com a natural amplificació posterior d'un nucli original o *Meditacions de la Passió* (*Meditationes passionis Christi* (MPC)) de sant Bonaventura, centrades, com indica el títol, en la part de la vida de Jesucrist de més intens i més tràgic dramatisme. Els qui, després d'un estudi més acurat, defensen ara mateix l'altre punt de vista, segons el qual les MPC serien part integrant del text global de les MVC, obra d'un mateix autor no identificable amb sant Bonaventura, han d'admetre tanmateix que la part del llibre que descriu la Passió va circular independentment del conjunt perquè era la que més fort impacte causava en el públic medieval. Així s'explica també, que l'edició del famós VC de Ludolf de Saxònia o *Cartoixà*, deguda al valencià Joan Roís de Corella, s'iniciés, per motius clarament crematístics, amb la publicació del *Quart* volum, alterant l'ordo cronològic dels fets.

En cas de ser versemblant la nostra hipòtesi de treball, resultaria que el text actual del VC de sor Isabel hauria estat originalment concebut com un híbrid de sermó-tractat: l'actual S. Entorn d'aquest nucli central de 86 capítols (actuals c. 142-228), i seguint unes tendències també prou documentades en l'èpica i en el teatre litúrgic medievals d'anar omplint, *a posteriori*, qualsevol buit de la vida de l'heroï o de la història narrada: la infància, el naixement, la vida dels seus pares, la victòria o coronació, la descendència, etc., s'hauria anat gestant després la resta del VC en dues línies complementàries: d'una banda la formada pel bloc A, de 142 capítols, que narra els antecedents del gran drama de la Passió, i que podem dividir en tres parts: 1. La vida de Maria fins al seu miraculós part virginal a Betlem (c. 2-65); 2. La infància i la joventut de Jesús fins al seu comiat de la mare i començament de la vida pública (c. 66-106); i 3. Del bateig en el Jordà fins a la traïció de Judes (c. 107-141). L'altre gran bloc B, de 63 capítols, que complementava la narrativa amb els fets posteriors a la Passió, se centra en els fets suposadament ocorreguts després de la Resurrecció de Crist fins al passament de Maria i la coronació prèvia a la seva gloriosa Assumpció (c. 228-291). Tal com explica l'epíleg, la mort de sor Isabel, fou causa que en el VC manqui l'episodi de la pujada al cel de Maria en cos i ànima i la cloenda-epíleg de la seva definitiva glorificació com a digne colofó de la seva vida i del VC.



Podem deduir, en conclusió, que el sermó-tractat (S) hauria abandonat l'estructura inicial de sermó, tanmateix més aparent que no real, per centrar-se més i més en el registre d'una escriptura informativa que transformés la història de la vida de Jesús en una *lectio divina* o lectura adaptable a les tres etapes de la vida espiritual o vies purgativa, il·luminativa i unitiva, segons els quatre graons bàsics de l'anomenada *Escala del Parais* (*Scala Paradisi*) o *Escala claustral*, que aconsellava transcendir l'exercici més difús (*diffusior*) de la mera lectura material per a passar al més breu (*brevior*) de la meditació, i tractar d'assolir finalment el més compendiós (*compendiosior*) i efectiu de la pregària i de la contemplació. L'objectiu, doncs, d'aquesta lectura era que la *Imitatio Christi* o imitació de Jesucrist, centrada en els fets externs de la seva vida, es convertís en forma de vida perfecta o *imitatio morum*.

### 2.2.3. El context franciscà del VC de sor Isabel

Si bé és cert que durant segles l'Església cristiana va tenir fixada l'atenció en la divinitat del Crist triomfant, ple de glòria i majestat, cal però atribuir de manera especial a sant Bernat i a la pietat cistercenca que hom girés la mirada a la humanitat de Jesús com a camí segur per arribar a la seva divinitat, associant cada vegada més el dolor de Maria al del seu fill. A ell, a sant Agustí o a sant Anselm fou atribuït durant segles un famós *Llibre de la passió de Crist i dels dolors i planys de Maria* que representa a la perfecció el nou èmfasi que hom posa en la vida i els patiments de Crist, viscuts a través de la vida i els dolors i alegries de la seva mare. Aquest enfocament mobilitzà fins a tal punt la sensibilitat dels devots que va circular a part un extracte d'aquest llibret sota el significatiu títol de *De Compassione Mariae* o *Planctus Mariae*. Sense sortir de la mateixa tradició, Guillem de sant Thierry, en la famosa *Epístola d'or* o *Epístola als Germans de Mont Dieu* (c. 14, 42), assegura que *la millor i més segura manera per exercitar l'activitat interior del que vol iniciar-se en la perfecció, és la lectura i meditació dels actes externs del nostre Redemptor*.

Els canonges regulars de sant Víctor, o victorins, també cercaren i trobaren en la figura del Crist el restaurador del lligam natural, que abans del pecat original permetia transcendir el món real per arribar a Déu gràcies a la imatge divina impresa dins l'ànima. Però fou el gran teòleg franciscà sant Bonaventura qui més va insistir en la importància, no ja de l'esmentat reflex del Creador o *imago creationis*, sinó de la *imago recreationis* o imatge de la recreació o redempció, que permet copsar els vestigis divins reconstruint dins l'ànima la imatge de la Trinitat pels mèrits de la gràcia obtinguda per la Passió de Jesucrist. És per ella, és a dir, a través de la fe, l'esperança i l'amor a la humanitat adorable i exemplar de Jesucrist, esdevenint escala entre l'home i Déu, que l'ànima recobra els sentits espirituals després de l'obnubilació produïda pel pecat. Per això Bonaventura és l'autor de l'*Ofici de la Passió* i del nuclear *Lignum Vitae* o *Arbre de Vida* on s'inspirà l'*Arbre de la vida crucificada de Jesús* d'Uberti de Cassale, i de tantes altres obres centrades en la teologia de la creu. El famós *Itinerari* bonaventurià, que s'obre assegurant que *no hi ha altre camí que el de l'ardentíssim amor al crucificat*,

convida el lector a arribar *al gemec de la pregària pel Crist crucificat, per la sang del qual ens purifiquem de les misèries dels vicis*. En un altre text clàssic de l'espiritualitat cristiana, el *De triplici via* (c. 3, § 3, 5), el mateix Doctor Seràfic conclou de manera taxativa que *la mateixa creu és la clau, porta, via i resplendor de la veritat, i el que la pren i segueix [...] no camina en tenebres, sinó que posseirà la llum*. I res no té d'estrany que en un opuscle especialment dedicat a les religioses, el *De perfectione vitae ad sorores* (c. 6, 2), rebli el mateix clau amb aquesta impressionant admonició que diu molt més d'allò que podríem explicar ací en un espai tan limitat:

Acosta't, oh sirventa [de Jesucrist] sobre els peus de les teves afeccions, acosta't al Jesús vulnerat, al Jesús d'espines coronat, al Jesús clavat en el patíbul de la creu, i no contemplis només, com Sant Tomàs, els forats dels claus en les mans; no posis només el teu dit en les cicatrius, no col·loquis només la teva mà en el seu costat, sinó que penetra totalment per la porta del seu costat fins arribar al cor de Jesús, i allà, transformada en Crist per un abrandadíssim amor del crucificat, fixada pel clau del temor de Déu, penetrada per la llança de l'amor cordial, transpassada per l'espasa de la més íntima compassió, no cerquis, no desitgis ni vulguis altra consolació sinó la de poder morir amb Crist en la creu.

Vet ací la síntesi de tot un ideal místic que, partint d'un concepte paulí, el de viure crucificat amb el Crist a fi de transformar-se en el Crist (Gal 2, 19-20), té com a màxima aspiració la de configurar en tot i per tot la pròpia existència al model de perfecció fixat, que és també font de tota possible saviesa humana:

en això precisament tracta de centrar amb atenció l'esforç de la ment: en abastar i estar sempre, en cos i ànima, al costat de la creu de Crist (*Lignum Vitae*, Pròleg, 1).

En definitiva sant Bonaventura elaborà en forma d'una síntesi teològica, intel·lectualment clara i brillant i intensament afectiva, la substància de tot allò que havia constituït l'ideal de la forma de vida de sant Francesc. En efecte, el místic-poeta de l'Úmbria, que portà en carn viva els estigmes de la passió, celebrà emocionat la humana tendresa divina en el pessebre de Greccio i abraçà amb amor, de paraula i obra, tota la creació, va viure identificat amb els dits i fets de Jesucrist, al qual va voler imitar en tot i per tot, des de la humilitat i la pobresa. L'Evangeli, assimilat de manera literal a través de la meditació i la contemplació, fou la medul·la del seu pensament i el motor de la seva acció carismàtica.

No debades, doncs, hom relacionarà més tard amb sant Bonaventura algunes de les obres que més van divulgar aquesta abrandada pietat cristocèntrica, com ara el *Stimulus Amoris* i les ja esmentades *Meditacions de la vida de Jesucrist* (MVC). Aquesta darrera obreta permet de constatar fins a quin punt la forma de vida franciscana assimilava força bé d'altres formes d'espiritualitat precedents, com la cistercenca, si bé posant més èmfasi en determinats aspectes com la pobresa, la tendresa davant el misteri de la Nativitat del Crist humanat i la compassió davant la generosa efusió de la sang redemptora. Prou que ho demostren els constants manlleus doctrinals que l'anònim autor-com-

pilador de les MVC fa de textos de sant Bernat. Però allò que ens interessa destacar d'aquest popularíssim llibret, escrit per un franciscà i dedicat a una religiosa clarissa, és tant la finalitat com la tècnica suggerides. Hom tracta de fer present el passat. De convertir el lector en testimoni i si és possible en actiu col·laborador dels actes reals o imaginaris atribuïts a Jesús, que hom articula en un ordo cronològic que fa possible una sistematització o distribució rotatòria i alternada dels materials distribuïbles *a)* durant les hores de l'ofici diví i també *b)* al llarg dels dies de la setmana, de manera que la ment mai no deixi de tenir davant la figura de l'Home-Déu a fi de conèixer-lo amb tots els més mínims detalls, adquirint així una total familiaritat que porti a la confiança i al diàleg. Tot i que l'autor de les MVC no insisteix tant com fan d'altres autors posteriors, com Landulf de Saxònia, en la finalitat moral i ascètico-mística d'aquest exercici, no sembla que sigui lícit afirmar, com han fet alguns, que el mètode només se centri en la pura sensibilitat i en una mera imitació exterior.

Si es parteix tàcitament del principi prou ben explicitat per nostre fra Francesc Eiximenis en el pròleg del seu VC, segons el qual conèixer Crist equival a estimar-lo, ja que el més mínim dels seus actes si és apreciat degudament basta i sobra per arrear la ment humana, resulta en bona lògica que un mètode capaç de fomentar la familiaritat espiritual i el contacte constant amb la persona del Crist fomenta també necessàriament aquest coneixement que és amor. I és l'amor allò que edifica, el motor que impulsa l'ànima a la pràctica de les virtuts, fent d'altra banda que, ben mirat, resultin sobrerres tant l'alta especulació de la ciència que infla, com l'exhortació moralitzant. Ubertí i amb ell d'altres grans teòlegs franciscans, els mateixos per cert que havien operat la fusió de la teologia del cor amb la teologia especulativa, es mostren paradoxalment partidaris de la *docta ignorantia* quan asseguren que la millor forma d'estudi és l'oració, que *la màxima ciència que fa supèrflues totes les altres és la de conèixer bé Jesucrist* i que qualsevol velleta que ha arribat per la dreuera de l'amor a la plaga del cor de Crist pot saber més de Déu que no el teòleg més eminent. Com que, d'altra banda, la familiaritat amb la vida i la passió de Jesucrist, model de virtuts, és el millor antídoto contra els vicis, es dedueix, en bona lògica, que, tot i que el nivell de la informació varia segons els destinataris a qui s'adreça, podem dir que en una o altra manera totes les VC medievals, pel mer fet de ser, com la de sor Isabel de Villena, obres destinades a donar a conèixer aquesta màxima ciència o *saber de la vida e mort* de Jesús, tenen com objectiu real *l'escalfament en la dita amor sua*. Hem de considerar-les, indistintament de si van destinades a persones *simples e ignorants*, tal com podem llegir en *l'incipit* del VC de sor Isabel —no sabem si afegit per l'editor—, i també en el pròleg de fra Eiximenis, com si tenen com a destinataris els religiosos, com uns poderosos instruments de perfeccionament individual i com a interessantíssimes i eficaces creacions de l'espiritualitat cristiana, que ara és possible estudiar des de perspectives molt diverses.

### 2.2.3.1. Alguns elements estilístics derivats d'aquest context

Des del punt de vista formal podem referir alguns dels elements estilístics més importants del VC de sor Isabel a tota la tradició que hi ha al darrera de les MVC. Si, com deia Fuster en un assaig memorable tot referint-se a les freqüents desfilades, processons i parlaments de sants pares, ànimes dels Llims, esperits celestials o virtuts al·legòriques (vegeu els c. I, 6, 12-20, 37, 39, 41-48, 109, 197, 199, 200, 201, 205-206, 237, 280, 287, 289, 291 del present volum):

l'abadessa dóna per cert que els parlaments, les accions i els sentiments dels seus personatges sobrenaturals o fantàstics van ocórrer com ella els conta.

fins al punt que arriba a afirmar dels personatges celestials descrits i evocats per la seva imaginació:

devem pensar que tots eren aquí en forma humana, per donar orde a la nostra piadosa contemplació, car per les coses corporals venim en coneixença de les espirituals (c. 187, III, 6, 48-52).

és, precisament, com ho prova l'ús de l'expressió *piadosa contemplació*, perquè aplicava a la recreació d'aquests parlaments, accions i sentiments, la tècnica especificada en les MVC:

Jo per tal de causar major impressió contaré les coses com si haguessin ocorregut així, segons podem creure piadosament d'acord amb algunes piadoses representacions imaginàries, que l'ànima percep de diverses maneres. Perquè podem meditar, exposar i entendre la sagrada Escriptura de moltes formes sempre que no vagi en contra de la veritat de la vida, justícia o de la doctrina, és a dir contra la fe i els bons costums. Per consegüent quan vegis que jo com a narrador dic que el Senyor Jesús, o qualsevol dels altres personatges dels que faig esment, va fer això o allò, si això no es pot demostrar per la Escriptura, no ho has de prendre d'altra manera sinó tal com ho exigeix la devota meditació. És a dir, agafa-ho com si et digués: medita que Jesús va dir o va fer això. Però tu, si en vols treure fruit, representa't com a presents els dits i fets de Jesús, tal com si el sentissis amb les teves orelles i els vessis amb els teus ulls (MVC, c. I).

D'altra banda, la necessitat, suggerida en un altre lloc, de tenir sempre a la vista Jesús en cada una de les seves accions, quan parla, camina, seu, menja, dorm, vigila, etc. (*Basta que posis davant els ulls de la ment allò dit o fet pel Senyor Jesús, i que parlis amb ell i li tenguis familiaritat, i que el miris sempre i arreu devotament en algun dels seus actes*, MVC, c. 18), obligava a constatar de seguida com són de parcs els evangelistes en les seves descripcions. Això explica que a més dels evangelis, hom aprofiti els apòcrifs, los *dits dels doctors* i tot el que sembla útil a la finalitat proposada, que no és la d'escriure una biografia documentada i verídica, sinó la de produir un impacte o efectes determinats.

La ment *devota* tenia, doncs, uns marges vastíssims de llibertat per amplificar, interpretar i reinventar el text evangèlic i reescriure les meditacions o models ja existents de la tradició precedent. Era, encara, com hem vist, encoratjada a fer-ho amb el màxim realisme possible, fixant-se en el moviment i els gestos externs, les accions i reaccions. I aquí, com ha demostrat Judith Berger en un article interessantíssim que hauria de convertir aviat en llibre, les arts plàstiques tenen un important paper i aporten models iconogràfics determinants d'una visió plena de matisos i colors. Noteu que hom no es dóna per satisfet amb una mera contemplació estàtica de quadrets plàstics ordenats a manera de retaule. Hom tracta de dinamitzar i de donar un màxim realisme sensual a aquesta contemplació, actualitzant el tema i recomanant una participació personal activa en l'escenificació imaginada. Allò que importa és que el que medita esdevingui actant o actor d'aquest teatre mental. I resulta inevitable pensar ací en una lògica híbrida i mútua influència entre aquest tipus de meditació, l'art religiós i l'anomenat teatre litúrgic medieval. Vegeu si no com la famosa disputa teològica entre les quatre filles de Déu: Justícia i Veritat *versus* Misericòrdia i Pietat que encapçala les MVC i també el nostre VC, tant serveix de pòrtic al segon episodi del *Parliament of Heaven* del *Ludus Coventriae II*, com a un *Jeu de la passion* francès. En tot cas no creiem exagerar gens ni mica quan parlem d'una important dimensió teatral que ara mateix ens portaria també a pensar en formes d'expressió cinematogràfiques. Tenim testimonis que demostren fins a quin punt cadascú es muntava —com diríem ara— «la pròpia pel·lícula» mental d'acord amb el seu tarannà, capacitat artística, fantasia creadora, models rebuts i unes constants poèticofolkloriques prou ben representades en allò que Goethe anomena el *Liebhaber in allen Gestalten*, i que trobem en la nostra cançó llarga de *Les transformacions*. Basti esmentar el cas d'un teòleg tan ben dotat com Ubertí, el qual en el pròleg del seu magnífic *Arbor vitae* explica amb un cert deteniment com eren les seves *performances* o aplicacions individuals del mètode:

I ara jo era l'ase, ara el bou, ara la menjadora, ara la palla sobre la que jeia Jesús, ara el criat que l'assistia, ara el seu germà, ara el mateix infant Jesús em permetia participar, gràcies a una admirable transformació, en tots els actes de la seva vida. Em portava amb ell quan fugia a Egipte, o quan tornava al temple, o quan entrava a Nazaret amb la Mare, en el seu baptisme, en el desert i en el transcurs de les seves predicacions, contínuament en les insídies i traïcions feia miraculosament que jo hi fos present. També em feia assistir als seus suplicis així, «transformativament» (*transformative*). I ara em veia en forma de Maria Magdalena la pecadora, suara com una esposa triada per ell, o com el seu germà i deixeble predilecte Joan, o la piadosa Mare Dolorosa que el va engendrar, o el lladre clavat amb ell al costat dret, o com el mateix pur Jesús clamant i expirant dolorit en l'arbre de la creu.

Vet ací un testimoni tan fidedigne com extraordinari dels extrems on podia arribar aquesta actuació o *role acting* mental al qual he fet esment, i que, segons diu el mateix Ubertí, *permetia que cadascú es fabriqués infinites adaptacions de l'Escriptura*.

I el mateix és aplicable a les paraules o diàlegs. Segons Ubertí:

la nostra devoció incapaç d'abastar les coses divines, per excitar l'afecte, pot posar en boca dels personatges paraules i rèpliques preses dels salms o de les profecies (f 342 a).

O, si s'escau, dels himnes i antífones litúrgics, tan oportunament emprats amb un efecte teatral per sor Isabel (c. 8, 65, 67, 68, 89, 237, 288, 289, 290, etc.), o extrets del vast patrimoni de la patristica. I ja hem dit abans que hi havia moltes maneres d'interpretar els textos sagrats. Una repetida frase mnemotècnica medieval —*Littera gesta docet; quid credas allegoria; morale quid agas; quo tendas anagogia* ens recorda la utilíssima polisèmia, aplicada de manera sistemàtica amb resultats sovint contradictoris, que permetia llegir com a mínim de quatre maneres qualsevol text bíblic: tal com sona, o a nivell literal; a nivell al·legòric, on cada cosa en vol dir en realitat una altra de més pregona, plena de contingut doctrinal; a nivell moral; i a nivell anagògic, o al·lusiua a la glòria celestial. Existien, ultra això, uns comentaris o glosses, com les del famós Nicolau de Lira, especialment destinats a facilitar als predicadors aquests diversos significats latents en la Bíblia, i també concordances bíbliques que ajudaven a localitzar els llocs o les paraules clau que podien resultar semànticament relacionables a l'hora d'articular un discurs o sermó sobre un tema determinat.

Ja ens referirem més endavant d'alguna manera a aquests dos aspectes, el de la VC de sor Isabel com a glossa i l'aprofitament literari de l'al·legoria. El que ara interessa subratllar és que per a aquest tipus de meditació contemplativa, difós per les MVC, no existien tampoc les barreres d'allò que el classicisme més estricte anomenaria unitats de lloc, d'espai, de temps o d'acció. La càmera cinematogràfica de la imaginació podia abraçar-ho tot sense limitacions, *sub specie aeternitatis*: del soli de la cort celestial, al més pregon dels inferns; del primer moment de la creació al cataclisme apocalíptic i la catarsi del Judici Final. Podia, per donar un exemple que avui no deixa de cridar la nostra atenció, penetrar els racons més inversemblants i recòndits, com ara resseguir amb la fantasia, com si fos el més modern dels escànners, i reportar amb aparent fidelitat els moviments i les piadoses genuflexions de l'infant Joan (c. 53), o el fil del pensament de la Verge Maria i les seves transcendents meditacions, quan tant l'un com l'altra estaven tancats en el si de les respectives mares! (Eiximenis, VC, III. c. 10ss.: *Qui mostra què contemplava la Gloriosa dins lo ventra de sa mare*). Per si fóra poc, i això és prou evident en capítols on aquestes figures com Eva, Judit, Ester, etc., es converteixen en personatges del llibre (c. 197, 199-200), l'anomenat sistema figural permetia interpretar qualsevol persona o fet de l'Antic Testament com a figura o anticipació precursora d'un altre, o d'altres, del Nou Testament, de manera que tot plegat l'ànima devota tenia a l'abast un arsenal ben considerable per exercitar-se sense excessives traves (*tal com Déu t'administrarà: ut et tibi Deus dabit*, MVC).

La sistemàtica comparació que ja hem emprès en un altre lloc entre el VC de sor Isabel i les MVC i el VC d'Eiximenis permet arribar a la conclusió que la monja valenciana coneixia i tenia al davant les MVC, així com les VC d'Eiximenis i del Cartoixà i que les dues primeres li van resultar més útils per anar omplint els buits que deixa l'evangeli i que l'altra li va oferir una riquíssima glossa evangèlica i una vasta pedrera de citacions patristiques. Això ho podem confirmar ara en certa manera

per altres camins, ja que en l'inventari dels béns llegats per la reina Maria hi trobem allistades obres de fra Eiximenis, les *Contemplacions* d'Àngela de Fulgino o Foligno, el *Punyiment d'Amor* o versió catalana del *Stimulus Amoris*, un *Officium Passionis* en català, la Bíblia, l'Evangelí i el Psalteri, amb la corresponent glossa de Nicolau de Lira, a més d'aquesta significativa referència a les MVC o Pseudo-Bonaventura, en català (núm. 68):

Ítem hun altre libre appellat *De la vida de Jhesu Christ* de Bonaventura, escrit en pergamins ab posts de fust cubertes de cuyro vermell empremtades ab rúbrica precedent e comença: Entre les altres laors de virtut de la Sagrada Verge Sancta Sicília, etc.

Bona part d'aquests llibres devots van anar a parar al convent de la Trinitat a través del llegat de Violant de Montpalau, dama de la reina que va acabar professant en el monestir. Ultra això, sabem que dels 63 llibres cedits pel canonge Eixarch, uns dels pocs de tema no jurídic eren la *Vita Christi* d'Eiximenis en dos volums (núms. 25-26), *Lo Primer de lo Crestià* (núm. 20), i la VC del Cartoixà, de la qual trobem documentada l'existència de dos volums, un amb la *Secunda et Tertia Pars* (núm. 27) i l'altre intitulat *Lo Cartoixà, De Passione* (núm. 48), que correspon a la quarta part. Això explicaria de manera lògica les conclusions a les quals hem arribat per altres cantons segons les quals trobem al principi del VC de sor Isabel més influència d'Eiximenis, i al final, un predomini de citacions del Cartoixà, mentre que és constant i regular la influència de les MVC, que sor Isabel fa servir com a guió complementari dels evangelis.

El resultat és un estil que assimila i combina hàbilment diverses tècniques narratives. Les personificacions al·legòriques i els diàlegs grandiloqüents i declamatis formen un dens i a vegades farragós teixit doctrinal brodat de citacions llatines. Són sovint la punta de l'iceberg o plataforma exterior dels textos submergits que la monja va traduint i parafrasejant, i donen pas, de tant en tant, a escenes dibuixades amb un traç molt més àgil i natural on es narren els fets amb el color viu i efusiu d'un llenguatge farcit de diminutius i d'expressions de to popular, gairebé de rondalla (*Oh, Adam! De qui em parlau? De la senyora Maria de Natzalet? Si sabíeu quant li só servidor!*, c. 12), que proporcionen al text una frescor evocativa i una càlida tendresa humana destinada a commoure i a provocar una immediata reacció afectiva i les virtuts franciscanes de la pobresa i la humilitat. Corresponen al tipus de meditació *pia et pulchra* (piadosa i bella) que segons l'autor de les MVC, c. 12:

dóna devoció, augmenta l'amor, encén el fervor, indueix a la compassió, porta a la pureza i sencillesa i nodreix i envigoreix l'humilitat i la pobresa.

Són aquests els capítols del llibre encara més colpidors i agradables de llegir, o els més carregats d'emoció i de patetisme, i que s'imposen de manera natural en qual-sevol tria basada en raons d'estil i que recomanaria als lectors més displicents, en un possible primer itinerari per les pàgines d'aquesta antologia (c. 61, 63-68, 73-74, 83-96, 105-109, 113, 115, 117-118, 122, 142, 162, 178, 215, 225, 233, 241, 242), abans de llegir els altres, també interessants, que he assimilat per a donar una idea completa de



la riquesa del conjunt monumental i harmònic de l'obra i tractar de fer justícia a tots els seus aspectes més importants.

Sembla evident que si en tot el seu llibre l'autora assumeix en estil indirecte la veu i, en certa manera, també l'*auctoritas* que emana del text evangèlic que va amplificant i de les glosses patristiques que assimila en llatí i en pla català, és, sembla, amb la intenció de crear un art d'estimar adequat a la mentalitat femenina de les seves monges. Tracta de deixar fixat en el paper un possible model o esquema de meditació superior al dels possibles models precedents, que, en limitar-se sovint a la mera enunciació de molts possibles esquemes, pressuposaven un nivell d'imaginació no sempre a l'abast de les ments més àrides. Si exceptuem alguns dels capítols de la vida pública de Jesús, que ens ofereixen una versió força directa i escassament glossada dels Evangelis, resulta que els capítols on sor Isabel millor aconsegueix de mantenir el fluir escàs i difós de l'acció coincideixen per regla general amb els que millor amplifiquen aquells esquemes, traduint la lletra o l'esperit de les MVC.

Com és fàcil de constatar en la nostra edició —on hem tractat de facilitar la lectura a força de multiplicar els punts i a part que marquen la progressió—, aquesta és marcada pel predomini de la parataxi, a base de períodes juxtaposats a força d'acumular la conjunció *e* seguida d'un verb d'acció, temporalment poc precís, que sol ser un gerundi o un participi, i d'un altre molt més puntual en pretèrit (*E, creixent [...], començà; E, exint, anà; e, continuant [...], mereixqué; estant [...], fon; e hoÿt respòs*), etc.

L'autora centra l'atenció en els problemes o conflictes d'uns actants, amb les alegries i tristeses dels quals el lector se suposa del tot identificat, i que contemplem sovint *contemplant*, o sigui exercitant-se ells mateixos en l'exercici que hom ens tracta d'ensenyar (vegeu el c. 275, on Maria contempla *tots los actes de la vida e mort del Senyor; Fill seu*, i hom fa servir el mot *ruminar* al·ludint a *ses devotíssimes contemplacions*), ja que —seria el cas evident, però no únic, de les dues grans protagonistes femenines la Verge Maria i Maria Magdalena— ens són presentats com a models pràctics de vida contemplativa. La veu dissimulada de l'autora dóna sovint pas a diàlegs imaginaris, també indirectes, mitjançant *verba dicendi* (que solen ser *dix, dix-li, i respòs*, seguit del *volent dir* o *car, e per ço*, que introdueixen una glossa o altra sota capa de traducció), plens de preguntes retòriques o socràtiques que preparen o contenen ja la resposta doctrinalment més adient (vegeu c. 96 i 186). La plèthora de signes d'exclamació, amb predomini del crit inarticulat de l'*Oh!* i *Oh, Senyor!* patètic i/o exultant i de les interjeccions amoroses, com *vida mia!*, projectades com a sagetes ardents —que no altra cosa expressa el nom de jaculatòria— és d'un gran efecte dramàtic, ja que aquest registre difereix d'allò considerat fonèticament natural i pressuposa un reforçament articulatiu de tensió excitada o de distensió relaxant. Aquests trets corroboren la constant càrrega emotiva d'un art d'estimar destinat a convertir-se en invocació-pregària, que tradueix l'amor en la mística paradoxa d'un dolor joiós, o d'una alegria dolorosa (*car la grandíssima dolçor de la virtuosa paciència de sa senyoria ha fet conèixer a les gents quanta dolçor està amagada dins la amargor de les tribulacions*, c. 74; *e sentir per ell pena és a mi repòs e vida*, c. 84; *tots los treballs e congoixes que passar poria són a mi delit*, c. 90, etc.). Potser per això té una clara tendència a crear un enfocament

bipolar extremat que aprofita el contrast entre el natural simbolisme de la llet (és a dir: dels misteris de l'Encarnació i de la maternitat de Maria-verge o *Virgo-Genitrix*) i de la sang redemptora (*car de la llet vostra virginal és feta certament la sang de la nostra redempció*, c. 243).

Sor Isabel —recordeu el tema bíblic del sermó-tractat!— narra una història d'amor tan apassionant, que abans de transformar-se en joiosa glòria esdevé desolació, passió o sagrament de dolor *no recontable o irrecontable*, i no accepta cap referència humana, mesura o punt de comparació: *No hi ha pena que comparar-se pugui [...], O dolor sens mesura! [...] de la extrema dolor mia no es pot raonar ni comprendre; io no puc manifestar ni dir per boca la mínima part de la dolor mia*, c. 96). Si hi parem esment això es tradueix també en una constant estilística del llibre: l'apel·lació a l'exageració hiperbòlica que trobem en moltíssimes pàgines, en forma de superlatius com:

la pena mia era pitjor que mort; grandíssima consolació e alegria; grandíssim goig; plor, mèrit; grandíssims sospirs; acerbíssima dolor; multíssima dolor, fervor; delicatíssima, devotíssim-a, ferventíssims, humilíssim-a, puríssim-a, prudentíssim-a, santíssim-a, sereníssim-a, etc.

l'ús sistemàtic de *molt-a* i *gran*:

e molt més sens comparació, molt amargosa, ab molta amor e dolçor, congoixa, dolor; pietat, por e recel; ab molt recel; ab moltes llàgrimes; gran altitut e excel·lència, compassió, desig, dolçor, fervor de devoció, fervor, fret, fúria, humilitat, pena, plaer, resplendor, reverència, temor; etc.

o d'expressions que semànticament revelen el mateix concepte d'intensitat no superable, del tipus de:

excel·lent: dignitat, net, reina, riqueses, senyor-a, etc.; excessiu o extrem-a: excessiva amor, experimentà dolor tan excessiva; dolor extrema, extrem goig; impreciable: moneda, tresor impreciable; inestimable: congoixa, dolçor, goig, liberalitat, tresor, etc; infinit-da: infinides congoixes, dolors, llàgrimes; infinit delit, goig, infinida bonea, dolor, laor, etc.; no recontable: alegria no recontable-s, consolació, delit, devoció e fervor no recontables, dolçor, dolor, goig, etc.; sobirà-na: sobirana alegria: consolació; devoció; sobiran delit, etc.; singular: singular amor, benefici, bisbe, glòria, paciència, singular e inaudit miracle, etc.

A això podem afegir una adjectivació que subratlla amb idèntica vehemència el tema fonamental de la pena redemptora de Crist i la corredemptora de la seva Mare, que hom presenta *plagada amb les plagues del Fill mort* i, en un verb no documentat en el DCVB, *conmorint* amb ell:

abundoses llàgrimes; amargosa dolor, separació; contínues dolors, contínues penes e amargoses persecucions, cruel pena, dolorós enyorament, doloroses i abundoses llàgrimes, dolorat fill; dolorosa memòria, nit; dolorós plant, increïble dolor, intrínseca pena, mare dolorosa; miserable flaquea, terra; mortal dolor, trista mare, senyora congoixada, etc.

Un altre recurs força efectiu és el martelleig dels mots sinònims emparellats, que dupliquen un mateix missatge:

aconsolada i contenta, afligida e dolorosa, atribulada e congoixada, caritat e amor, consolació e repòs, consolació e salut, conflicte e batalla, crit e plor, delits e plaers, dolors e angoixes, dolors e angústies, dolors e desaventures, vestida sereu de dolors e penes, dolor e pietat, dolor e plor, dolor e misèria, dolia e es conplayia, dolorada e turmentada, festa i alegria, fretura e dolor, goig e alegria, pena e turment, plena e recomplida d'amaritut, pobrea e fretura, repòs e descans, dolorós sospir e crit, travessada e ferida, treballs e congoixes, treballs e fretures, tribulació e dolor, trists e dolorosos, vituperis e injúries, etc.

Cal esmentar encara les nombroses expressions verbals del mateix o semblant registre hiperbòlic on sovint s'empren metàfores de considerable violència per expressar l'extremitud intolerable d'un sentiment que d'altra banda provoca en la Verge Maria tot un rècord d'esmortiments, minuciosament descrits, que altres autors haurien considerat inoportuns i poc consistents amb la saviesa i fortalesa de la Mare de Déu, únic baluard de la fe en el moment de la crisi dels Apòstols:

Aburada en dolor per lo patiment; Abundava en tantes llàgrimes que perdé lo parlar; Acorada d'extrema dolor, Besà aquella ab tan gran fervor de amor que paria la volgués metre dins l'ànima; cuidà esclatar, vengué a esclatar; escampà infinides llàgrimes; experimentà dolor tan excessiva, que [...]; oh dolor qui raonar ni sentir no es pot!; De la extrema dolor mia no es pot raonar ne comprendre; inflamats en gran devoció, tant inflamats en la amor; llançava infinides llàgrimes, llançant tan grans crits e plors [...]; mar de dolor, paria soptosament li haguessen partit lo cor en peces menudes; regant la sua divinal faç ab llàgrimes; no hi ha pena que comparar-se puga a pèrdia tan dolorosa!; tant major coltell de dolor travessa la mia ànima; oh quin coltell de dolor travessava la ànima de sa senyoria; travessada de dolor, travessada de dolor e pietat, travessada de grandíssima compassió, travessada de piadosa dolor; qui pot pensar quanta dolor travessava lo cor de la piadosa senyora; e quanta tendror de pietat travessava lo cor, etc.

És també, per regla general, en aquests capítols que connecten d'una forma o altra amb la primera part de les MVC on topem amb nuclis o cràters de to emotiu on predomina també una considerable gamma de diminutius:

adormidet, ainetes, banquet pobrellet, bocinets, bolcadet, cabet, cambreta, capelleta, capçalet, careta, caseta, cel·leta, cistelleta, çabatetes, coveta, doneta, drapallets, faixadeta, faldeta, fillet-a, freset, gossets, llitet, llogarets, manetes, miquetes, pantaixet, personeta, peuets nuets, poquet, poqueta vianda, poqueta consolació, pobrelleta, pobreta, porchet, raconet, raonetes, rialleta, robeta, segudet, somereta, la suoreta, tornet xiquet, tovalletes, troçet, xiquet, etc.

Hom ha vist en aquest tret estilístic d'un llenguatge efusiu el signe inequívoc d'un estil de dona. Potser és així. Però ja hem assenyalat que gairebé sempre aquests fragments més colpidors són els més palpablement relacionables amb les MVC, obra escri-

ta per un home, si bé dedicada a una religiosa i adaptada al que ell considerava registres de la hiperestèsia femenina. Sor Isabel, en tot cas, insisteix en aquest mateix registre, que dona resultats ben atractius en els capítols descriptius de la Nativitat, la Infància, l'anada a Egipte, el retorn i la vida amagada i en la pintoresca escena de les temptacions i el refrigeri de Jesús en el desert, fragments que no podíem deixar d'incloure en la nostra antologia (c. 63-68, 72, 83-95, 105, 106, 108, 109) i on destaca el relat apòcrif de la llegenda del bon lladre Dimas i la tendresa de l'escena que descriu les primeres paraules de Jesús infant i el goig de Josep sentint-lo balucejar el mot de *Pare!* (c. 89-90). El c. 91, el més curt del llibre, és un microtext que extreu del fet considerat la consabuda lliçó de pobresa i el sentiment de compassió davant el llagrimós diàleg de la Mare amb l'infant. No sembla necessari fer esment a cap maternitat frustrada per copsar el natural impacte dels temes i registres emprats en la majoria d'aquests capítols. Si sant Francesc va aconseguir de popularitzar la festa de Nadal i milers de cançons religioses conservades arreu d'Europa, com les recollides en les col·leccions de Carleton Brown, Hugh Dent o Frances Comper, entre altres, donen testimoni de la intensitat d'aquesta joiosa celebració, sempre atenuada per l'ombra constant de la creu, és, en part, perquè amb el misteri de l'Encarnació divina hom celebra l'altre misteri insondable de la maternitat, i també perquè poques coses hi ha més commovedores que el gest indefens, o el plor i el somriure d'un nadó.

Val potser la pena remarcar que sor Isabel al·ludeix sovint a les entranyes o *entràmenes* com un òrgan d'especial sensibilitat per a rebre l'impacte d'aquest sofriment constant que flueix de la contemplació amorosa de la vida de Jesús i Maria: *Lo Senyor m'ha creada pus amable per natura, e molt pus piadosa que a l'home, perquè io pus vivament senta la dolor dels fills meus [...]; la senyora, que de sols oir nomenar dolor e amor de fill les entràmenes sues se alteraven totes, començà a plorar [...]; Totes les entràmenes mies se són regirades e alterades sobre lo cors d'aquest fill tan amat, car afligida e dolorosa só sobre totes les altres dones!; se alteraren les entràmenes de la senyora excel·lent; atendriren-se les entràmenes de sa mercé; intrínseca pietat qui turmentava les entràmenes sues; les entràmenes mies són turmentades per viva dolor; tinc travessat dins les entràmenes mies, etc.*

Almenys les dues primeres citacions mostren que si tal receptibilitat és molt remarcable en les dones és gràcies al do essencialment femení de la maternitat. Així ho indica la dona cananea parlant de la seva filleta: *De les entràmenes m'és exida, e allí sent la dolor viva de la pena sua, per pròpia la sent aquesta dolor* (c. 125), i així ho fa constar el mateix Jesús a les bodes de Canà: *Mare mia clementíssima! Bé teniu entràmenes de dona!* (c. 113). Sor Isabel no difereix d'altres teòlegs com Eiximenis quan afirma que Maria és més mare que qualsevol altra dona (*e sou més fill meu que nengú altre no fon may de sa mare*, c. 217), i vincula, com també sol fer la mariologia tradicional, el misteri de la Redempció i l'abundància de dolors i penes i també de virtuts i gràcies extraordinàries al misteri de la maternitat virginal lliurement acceptada (c. 20).

De fet, els primers 36 capítols del llibre són un magne preludi a la narració de l'èpica redemptora, l'heroi paradigmàtic de la qual és Crist-Salvador, que, mogut per la força de l'amor, les pregàries de la humanitat esclavitzada per les forces del mal, i la

constant i amable intercessió d'una dona excepcional, Maria, lluita valerosament fins a la mort, i *estrenu vencedor en el camp de batalla de la creu* allibera l'home de l'esclavitud i la tirania del dimoni i de les cadenes dels Llims i del pecat, establint un imperi gloriós que no té fi. Aquesta gesta còsmica s'inicia precisament amb el sí voluntari d'una dona excepcional, que esdevé instrument especial dels designis divins i trastoca el tràgic destí de la humanitat caiguda, representada per la primera mare Eva. La nostra antologia ens permet destacar ací alguns aspectes d'aquesta primera part, abans de girar la nostra atenció al debatut tema del feminisme de sor Isabel.

El primer capítol s'obre amb una antífona de la litúrgia de Nadal presa d'una epístola paulina (Gal., 4, 4) que no solament encapçala el famós *Terç de les Sentències* de Pere Llombard (d1 q1), sinó que també era un lloc obligat de les VC, començant per les MVC. Va seguida d'un responsori del «Comú de la Dedicació d'una església», interpretat en sentit al·legòric: Maria és la sacratíssima posada on el Fill de Déu trobarà refugi i aixopluc. La divina Majestat envia l'apostador major de la seva cort a cercar un *mestre de cases*, per a bastir aquesta morada excepcional. A partir d'ací sor Isabel fa servir un conegut text apòcrif sobre el naixement de Maria: l'evangeli del *Pseudo-Mateu*, que es troba en gairebé tots els reculls medievals més importants: Jacobo di Varazzo, Vicent de Beauvais, etc., intercalant-hi citacions d'un sermó atribuït a sant Bernat, també emprat per Ubertí, que va desenvolupant la idea de la construcció d'aquell admirable edifici simbòlic associant textos referits als mots casa-temple-palau. El concepte permet un aprofitament sistemàtic de cada element. Així, per exemple, s'estableix la vella correlació augustiniana (*De Trinitate*, X, c. 12, 19) entre les tres cambres especials del palau, les tres potències de l'ànima de Maria, les tres persones de la Trinitat que les ocuparan i els joiells que representen les gràcies especials de Maria, i també amb les donzelles, o set virtuts que estan al seu servei. Tot plegat, tenim ja d'entrada un perfecte exemple de la fusió de gèneres que esmentàvem més amunt: Bíblia, litúrgia, cristologia, meditació, llegendes apòcrifes i textos bíblics i patristics lligats conceptualment i al·legòricament gràcies a l'ús d'unes concordances i d'una associació mnemotècnica típica del sermó que forneix la major part de la citació i dona consistència teològica a l'amalgama o conjunt. Tot això és subordinat a una manera de contar fruit de la llibertat mental característica de les MVC, que contempla ací la cort celestial per analogia amb una cort reial, com la que coneixia prou bé sor Isabel. Potser és important anotar que les quatre donzelles que acompanyen les tres virtuts teològals no són les anomenades cardinals: prudència, justícia, fortalesa, i templança, sinó humilitat, devoció, misericòrdia i pietat, cosa que s'adiu alhora amb la important funció mariana de ser mitjancera de les gràcies divines, però també amb la pietat franciscana i sobretot amb uns trets que sor Isabel considerava eminentment femenins.

Ja hem dit que la predicació i l'exegesi medievals feien servir de forma metòdica l'al·legoria per a descobrir el significat d'uns textos plens de sentits amagats. Però, com hem vist en el cas de les anomenades «filles de Déu», l'al·legoria en les meditacions i en molts textos com els anomenats *morality Plays*, o els d'Ubertí o mestre Felip de Malla, es transforma en personificació. Aleshores es produeix la paradoxa que conceptes abstractes, com ara els d'unes virtuts que porten, ultra els més tradicio-

nals, noms tan suggestius com Amor-de-solitud, Desig-de-solitud, Diligència virtuosa, Dolçor-de-contemplació, qui sap si possibles rèpliques a la famosa Plaerdemavida del *Tirant*, són ara donzelles encarregades de dialogar amb Maria. Tot pujant amb ella els quinze graons simbòlics del Temple (c. 5-8), expliquen (c. 6) el sentit messiànic i figuratiu de moltes altres al·legories com la de la *mntanya* o de la *medul·la del cedre* de la profecia d'Ezequiel (17, 22); o el sentit sacramental ocult d'un text de Jo 3, 5, al·lusiu a l'aigua viva que emana dels cinc grifons o plaques de Crist (c. 7; cf. amb sant Tomàs, ST, 3 q 66 a 4). I de pas (c. 8), i amb tota naturalitat!, fragments de sermons, com ara del *Sermó 12, Ad Fratres in Eremo Commorantes* atribuït a sant Agustí. Maria reacciona, bé glossant el salm o recitant una antifona de la litúrgia de l'Advent, litúrgia que també demostren conèixer prou bé Adam i Eva malgrat estar dins dels Llimbs! (c. 11). De la mateixa anacrònica manera Adam demana a un arcàngel que li exposi el sentit al·legòric ocult d'un text paulí (2 Cor, 11, 26-27): *Oh, príncep Miquel! [...]. Plàcia-us espondre'm a l'espiritual com s'entenen aquests tants perills, ne què signifiquen* (c. 12), cosa que aquell fa complagut, punt per punt, interpretant, en un sentit mariològic que recorda Berceo i fa servir Ubertí, la visió de Daniel (4, 9) de l'arbre que arriba fins al cel.

També memorable és l'ús de l'al·legoria per expressar la joia general de la pau o desposoris entre el Fill de Déu i la natura humana a través de Maria (c. 37 ss). Sor Isabel aprofita del tot les possibilitats d'aquesta idea per a crear una meditació especialment suggestiva per a dames procedents de l'aristocràcia i avesades a les gales cortesanes. Ho fa creant una sèrie de correlats i associacions sistemàtiques sempre a força de glossar al·legòricament textos bíblics i aprofitant els elements considerats essencials d'unes noces reials. La núvia, Maria, col·loca en matrimoni les set virtuts amb un mateix espòs, el seu, o sigui Jesucrist (Is, 4,1), i rep, amb l'homenatge dels seus vassalls celestials, les claus del seu regne, i els joiells adients a la seva dignitat (c. 29 ss). En l'antologia hi trobem la descripció d'alguns d'aquests presents, com la camisa de *visceral pietat* (c. 41), o la *gonella de carmesí significant fervent caritat* (c. 42) —que segurament evocava com a contrast el nom i la història amorosa de Carmesina—, el manto blau de la seva misericòrdia (c. 43), i la corona de dotze mugrons (Apoc., 13, 1) corresponents a dotze dignitats marianes. Es tracta d'un enfocament que tornem a retrobar al final de l'obra en els capítols 288-289 de l'antologia, i que prova una utilització ben conscient de les tècniques i recursos que oferia l'art de meditar especificat en les MVC, la intencionalitat dels quals és massa evident, i tenint en compte les característiques del llibre no és altre, com ja hem repetit suficientment, que la d'excitar els lectors, de manera especial les dones, a estimar Déu.

### 3. LA VC COM A POSSIBLE RÈPLICA A LA MISOGÍNIA MEDIEVAL I A L'ESPILL DE JAUME ROIG

Una de les glosses al·legòriques més poètiques i més allunyades, pel que he vist, de les tradicionals, la fa servir sor Isabel en el crucial capítol 118, quan tracta de la conversió de la Magdalena, el millor model, després de la Verge Maria, de dona contem-

plativa que es converteix i s'entrega del tot a l'amor del seu estimat Jesús. Referint-se a Mt, 5, 14: *No és possible d'amagar una ciutat posada dalt d'una muntanya*, comenta:

Car aquella insigne ciutat nomenada Amor, qui és la principal en lo regne de l'ànima [...] se troba sitiada e fundada sobre aquella muntanya ferma qui és lo cor de la dona virtuosa e amable, no és possible estiga amagada, ans contínuament se mostra per obres tan grans e maravoloses que passen forsa de hòmens.

El que podria semblar reminiscència cortesana del *Castell d'Amor* o de la *Joiosa Garda* de Jacme March, es revela ací com un símbol de la superioritat espiritual i moral del sexe femení, al qual com ja hem indicat més amunt, la maternitat ha dotat d'una particular capacitat d'estimar i també del do singular de la pietat.

Ja fa temps que Joan Fuster va escriure que sor Isabel:

estava decidida a fer del seu llibre una exaltació a penes velada del seu sexe i que el seu propòsit és ben nítid: vol presentar les dones en una vinculació directa i excepcional amb el mateix Redemptor.

I ara que hom acaba de recollir en un volum aquells assaigs seminals, voldria remetre el lector a l'autoritzada opinió del malaguanyat col·lega i amic. La nostra antologia conté materials més que suficients per a avaluar-la i, si cal, matisar-la.

El nostre itinerari començarà en aquest cas en el c. 112, on l'abadessa parlant dels miracles de Jesucrist confirma que, gràcies als mèrits d'una dona, Maria, *senyora e patrona de les dones*:

los principals feu sa clemència en dones e a petició de aquelles, car per amor e reverència de la senyora mare sua les amava e favorejava en totes coses, en tant que havien a conèixer les gents que lo càrrec e vergonya que les dites dones portaven per la desobediència de la primera, era ja tot passat e a elles en molta glòria tornat.

El primer d'aquests miracles, el de les noces de Canà (c. 113), Crist el va fer per iniciativa i a prec de la seva mare. El següent que esmenta és el del fill de la viuda (c. 114), on, a la remarca del mateix Crist:

car yo só cert que la amor de la mare per natura és de tanta fermetat e fortalea que ans desija morir que veure la mort de nengun fill per molts que en tenga.

Sor Isabel n'hi afegeix pel seu compte una altra sobre la gratitud femenina, que acabarà convertint en tòpic:

segons costuma de dones qui no són desconeixents, ans regracien bé tots los beneficis.

Dels tres miracles següents, el primer és el de la filla del príncep de la sinagoga (c. 115). Crist el fa perquè:



la curació demanada havia d'èsser feta en dona, qui la sabia regonéixer e estimar e molt regraciar.

I així és, en efecte, ja que la joveneta es manifestarà disposada a despendre la vida en servei de Jesús, i és un model de vocació religiosa.

El segon és el de la *cortesa dona* que patia flux de sang (que sor Isabel eufemísticament denomina, amb molt tacte, *congoixosa malaltia*).

En el c. 117 hi ha el miracle de la conversió de la Magdalena. La monja no accepta les versions més esteses que feien circular predicadors com sant Vicent Ferrer o Eiximenis sobre la mala vida d'aquesta *senyora molt heretada*, sinó que atribueix la seva mala fama a la maledicència i a l'enveja *de la gent menuda que comunament se adelita en dir mal de les grans dones per poca causa que veja*. Magdalena (c. 118) reacciona amb noblesa de cor i s'enamora de tal manera de Crist que es converteix en model de caritat (noteu la repetició de lexemes com *cremà, flames de amor, escalfada e fervent, purnes de vera caritat*, etc.). *E si totes les dones, generalment per ésser piadoses i amables tenen molts privilegis, quant més havem a creure és exalçada aquesta excel·lent Magdalena*, anota la religiosa. El capítol 119 és tot ell una pregària de contrició, un cant d'amor penitent. El vessament de l'ungüent, descrit ací i en el capítol 120 és la prova del camí de perfecció recorregut en pocs moments per aquella *seràfica dona* davant la mirada escandalitzada i hipòcrita del fariseu. Alternativament, en el capítol 123 és una *devotíssima dona* la que fa evident la malícia dels homes que pretenien ser més piadosos i erudits, i oïda la resposta amable de Jesús:

restà molt pus devota que no era, e totes les dones que aquí eren se tengueren per glorioses veent que lo Senyor ab tanta amor parlava ab la dita dona.

Segueix la bella història de la *simpla dona samaritana* (c. 124), a qui Jesús demana aigua del pou i que *inflamada en amor del Senyor* correspon amb el seu bon desig a un missatge per a ella incompreensible. *Crist després* de recitar-li l'evangeli corresponent, *cum glossa*, se n'adona a la fi que no entén res, i li amolla un refrany popular: *Oh, dona! Ja saps què diu lo vulgar parlar: bon desig Déu lo compleix* i la declara representant universal de la caritat de tot el devot sexe femení (*car tu est ací en persona de totes les dones*).

La també *ferventíssima* dona cananea (c. 125-126) és presentada com un exemple d'humil tenacitat, ja que no es cansa (*no em cansaré*) d'insistir quan és aparentment rebutjada. Jesús, que coneix *la gran constància e fermetat d'aquesta sabuda dona* i s'hi adelita, accedeix a la fi als seus precs, no sens que sor Isabel posi en boca dels apòstols aquesta singular glossa, que és una esplèndida síntesi de la psicologia femenina:

Digau-li, Senyor, alguna paraula de consolació, car ja sap vostra clemència que les dones són molt amables e, pus amen, volen ésser amades, e senten molta pena si troben lo contrari.

Un altre capítol de cabdal importància és el 128, que també representa el triomf de l'amor i de la misericòrdia damunt la crueltat hipòcrita dels mascles, que detenen

el poder, tradicionalment aferrats al rigor legal i predisposats a castigar els pecats de les dones i a oblidar-se dels seus. Crist confon de bell nou aquests hipòcrites i tracta amb comprensió i clemència l'adúltera, que també acaba *convertida e tota inflamada*. I una vegada més sor Isabel s'inventa un petit i significatiu escoli: *Ja saps yo quant só favorable a les dones perquè sé que són amables e molt coneixents*.

La bella història de la viuda pobrelleta que ofrena a Déu tot el que té, dos diners menuts, i és menyspreada pels poderosos sacerdots i rabins és convertida per sor Isabel en un exponent de la devoció i de la generositat de les dones davant l'arrogància masculina:

les quals les ofertes e almoines que fan proceeixen de tanta fervor de caritat, que, per poques que apareguen en quantitat, són molt grans davant nostre Senyor Déu.

Cal llegir també amb tot el deteniment que mereix el discurs adreçat a Eva, que la monja posa en boca de Crist (c. 197) quan el Fill de Déu, després de coronar la primera mare, proclama la definitiva i total reparació del seu vell pecat imputat a ella i a les seves filles, que els homes, en especial els teòlegs professionals, havien convertit en una tara inesborrable, a la qual sor Isabel redargüeix des de la mateixa teologia, amb la lògica aplanadora del *oh felix culpa* pasqual, o argument soterològic de la Redempció, posat en boca del mateix Crist Redemptor:

ja lo vostre pecat és remés e perdonat. Ja no parlareu ab les filles vostres [...] sinó de delits e plaers, veent-vos per mi tan amades e glorificades; gran és estat lo vostre pecat, e gran redemptor haveu mereixcut per mitjà de la vostra digna penitència. E si vós haveu molt damnificat lo món per lo vostre pecat, yo l'he molt més embellit, sens comparació, e dignificat per la mia passió e mort [...]. E per ço los he donat per capitana e senyora la mia mare, perquè les guard e les defena d'aquells que d'elles mal volran parlar; e vull que vós siau tenguda en gran reverència e devoció per hòmens e dones [...] e los qui de dones malparlaran cauran en la mia ira, car pensar poden que la mia mare és dona qui ha merexcut a totes les filles vostres gran corona, e els és una salvaguarda tan fort, que negú no les pot enujar que a mi no ofena molt.

Ja per acabar, podem veure que si una dona, la Verge Maria, manté la fe i el coratge del col·legi apostòlic en un moment de crisi, és una altra dona, Maria Magdalena, la que pren la iniciativa d'anar al sepulcre. Ella, amb les altres dues Maries, serà el primer testimoni —després de la Verge Maria (c. 237)— de l'aparició de Jesús (c. 233 i 242-243) i rebrà de mans de Maria l'apreciadíssima relíquia de la corona d'espines, símbol de la Redempció i també del seu amor penitent (c. 285). El llibre culmina amb l'apoteosi final, preludi de la seva apoteosi celestial, de la Verge Maria, que, coronada amb triple corona simbòlica com a Emperadriu de cels i terra (c. 289), passa a ser potencial mitjancera entre Déu i els homes, intercessora del gènere humà i distribuïdora de les gràcies divines.

Ara bé. ¿És tot això, com volia Fuster, *una rèplica premeditada a l'insult misògin* que és en la seva totalitat *l'Espill* de Jaume Roig? Ell ho afirma taxativament. Jo

em limitaria a deixar parlar els textos citats més amunt i a considerar la tesi fusteriana com a probable i fins i tot natural, tot demanant que apreciïem com cal la subtileza i l'elegància d'aquesta habilíssima defensa que, tant si és intencionada com si no, prova realment la superioritat de sor Isabel. Perquè en determinats fragments del seu llibre, quan s'enfronta amb els representants oficials del mal, com el dimoni temptador camuflat de petulant *Magister*, que veient *que dues n'havia errades féu lo desfreçat* i al qual Jesús pren el pèl *per fer-lo ben follejar* dient-li: *Aturau-vos Pater que massa correu... a mi em par vós siau un valent home de ciència* (c. 108); o quan descriu amb dues ratlles el tarannà de Simó, el fariseu de *ventrell sollevat* (c. 120); o en la irònica i/o polèmica descripció que fa dels rabins que *es cremen les celles estudiant* (i no saben res!); o en les remarques que deixa caure sobre la covardia de Pilat, o l'enfitement hipòcrita dels summes sacerdots, o la malvestat dels jueus enemics de Jesús, en el fons controlats i dirigits pels poderosos clergues de la sinagoga oficial, etc., trobem una certa evidència que no li mancaven d'altres recursos més directes. Ella, però, en va prescindir. Va optar en canvi per limitar-se a transcriure i comentar una mica *pro domo sua* el que tothom considerava paraula de Déu.

A la vella tradició que definia la dona com a *janua inferi*, o porta de l'infern, *apte linatge a enganar homes i embacinar-los* (com deia Eiximenis), monstre de luxúria i antologia de brutors i abominacions (segons narra el vell Roig fent l'ullet als belitres de la seva colla), sor Isabel hi oposarà una visió cristiana de la dignitat femenina, mostrant i demostrant amb l'Evangeli en la mà com el pecat d'Eva s'era tornat en títol màxim de glòria de les dones i com Crist *havia elegit les coses flaques del món, ço és les dones, per posar en elles el seu amor, a gran confusió dels cavallers mundanals*. Les dones, amb la discreta col·laboració de sor Isabel, són lloades de manera sistemàtica per Jesús, l'home de màxima i millor guanyada autoritat, precisament en base a la seva amabilitat i pietat, és a dir la seva superior caritat, i la seva humilitat, virtuts totes elles antagòniques de les suposades virtuts masculines, míticament exaltades per la cavalleria. Ben mirat, doncs, sor Isabel, malgrat la seva ascendència —i qui sap si a causa de la seva ascendència!—, potser no solament replicava a les bromes camuflades d'ascetisme del metge de la Trinitat, sinó que, tot creant una nova novel·la èpica celestial, es carregava també de soca-rel *l'ethos*, entre sanguinari i patètic, que omple de sang, de morts i de despulles macabres les pàgines, altrament genials, del *Tirant lo Blanc*.

# TEXT, PINTURA I MEDITACIÓ: EL *SPECULUM ANIMAE* ATRIBUÏT A SOR ISABEL DE VILLENA, I LA FUNCIÓ EMPÀTICA DE L'ART RELIGIÓS

## 1. A MANERA D'INTRODUCCIÓ: LITERATURA I ART. LA «MATERIALITAT» DEL LLIBRE O DEL MANUSCRIT

Voldria en primer lloc agrair a l'amic Tomàs Martínez l'oportunitat de participar de bell nou en un Congrés d'aquesta benemèrita «Asociación». Com que hom va demanar-me de fer-ho centrant-me en qualsevol matèria que trobés d'interès, vaig decantar-me de seguida per un aspecte que considero de cabdal importància per a tots els estudiosos de la literatura medieval, hispànica i d'arreu del món: el de la relació entre els textos escrits conservats en els manuscrits medievals, amb les pintures, miniatures, dibuixos, etc., que els il·lustren.

Durant molt de temps els especialistes en història de l'Art, que tot sigui dit *inter nos* pensen i defensen que les imatges són sempre anteriors a les paraules, s'han limitat a descriure fredament i objectiva el contingut de les pintures tema del seu estudi des d'un sovint remarcable desinterès per la narrativa o text escrit, que els hauria ofert la clau d'una comprensió més profunda del vertader significat de l'obra. D'altra banda no és menys cert que hom pot parlar amb raó d'una certa iconoclàstia filològica. El resultat o corol·lari d'aquesta penosa situació, fruit de circumstàncies culturals prou específiques, seria, com bé explica Michael Camille (1996: 378) en un treball que tots els medievalistes hauríem de llegir per exorcitzar i evitar els errors del nostre passat més immediat, allò que ell anomena *eradication of the text by the art historians* o «eradicació del text en mans dels historiadors de l'art» i *the excision of the image by philologists* o «l'excissió de la imatge de part dels filòlegs». O sigui: una dicotomia anihiladora i del tot nefasta per a l'estudi global d'unes obres originalment bastides amb elements heterogenis destinats a complementar-se i enriquir-se mútuament.

En efecte, massa sovint —i sempre resulta més estimulant parlar dels pecats o omissions alienes que no de les pròpies!— les grans edicions paradigmàtiques de textos clàssics, com ara les de la famosa *Vie Saint Alexis* de Gaston Paris (1872) i de Bédier (1875), són manifestacions públiques d'una manera molt distinta d'entendre la *Literaturwissenschaft* i la Filologia *vis à vis* la *Kunstwissenschaft* o història de l'Art, i han tingut el nociu efecte d'«embalsamar» per sempre més l'obra estudiada, convertint-la en una mena d'epitafi o «panteó», precisament perquè, i torno a fer servir paraules de Camille (1996: 375), els editors han esborrat «tots els aspectes de representació —el so, la visió i la sensació», ignorant del tot i deixant de banda allò relacionat amb la *materialitat* del manuscrit i la relació entre l'escriptura i el procés d'il·lustració del volum.

Precisament perquè a València hom ha maldat per establir una col·laboració entre especialistes de literatura medieval i els historiadors de l'art i de la teoria de l'escriptura, concebuda com alguna cosa més que el conreu ancilar de la Paleografia, en aquesta sessió em proposo d'una manera temptativa i massa succinta, per raons del temps disponible, de cridar la vostra atenció sobre aquesta *materialitat* dels textos escrits on es combinen dos tipus d'imatge: la lletra i la pintura. Es tracta de començar a superar, dins del possible, la negativa pervivència entre molts medievalistes del vell topic agustinà<sup>1</sup>, revifat i relançat per Ernst Curtius, sobre la necessària dissociació entre «veure i llegir» (Camille, 1996: 395, n. 1-2 i Camille, 1986); és a dir: entre allò, suposadament «superficial», que seria la imatge o pintura, i allò «real», que seria el text o literatura. Tanmateix crec que com a punt de partida tots podem trobar acceptable la remarca del mateix Curtius (1956), segons la qual «la filologia pot aprendre molt de la història de l'art»<sup>2</sup>. De la mateixa manera, i com he pogut constatar al llarg d'alguns cursos de doctorat que he impartit recentment, els historiadors de l'art poden aprendre molt de la literatura i de la filologia. D'acord amb aquesta idea, tractaré d'un llibre en l'estudi del qual vaig beneficiar-me de la col·laboració puntual del Dr. Daniel Benito, del Departament d'Història de l'Art de la Universitat de València (Hauf-Benito, 1992 [1993]). Em referesc al *Speculum animae* (SA.), obra que, tot i ser atribuïda a sor Isabel de Villena, filla natural d'Enric de Villena, sembla que ha passat gairebé desapercebuda degut a les mateixes característiques d'una edició de luxe no massa accessible.

1. Sant Agustí, *In Ioannis Evangelium*, 24, 2: «Sed quemadmodum si litteras pulchras alicubi inspicere, non nobis sufficeret laudare scriptoris articulum, quoniam eas pariles, aequales decorasque fecit, nisi etiam legeremus quid nobis per illas indicaverit: ita factum hoc qui tantum inspicit, delectatur pulchritudine facti ut admiretur artificem; qui autem intelligit, quasi legit. Aliter enim videtur pictura, aliter videntur litterae. Picturam cum videris, hoc est totum vidisse, laudasse: litteras cum videris, non hoc est totum: quoniam commoneris et legere. Etenim dicis, cum videris litteras, si forte non eas nosti legere: Quid putamus esse quod hic scriptum est? Interrogas quid sit, cum iam videas aliquid. Aliud tibi demonstraturus est, a quo quaeris agnoscere quod vidisti. Alios ille oculos habet, alios tu. Nonne similiter apices videtis? Sed non similiter signa cognoscitis. Tu ergo vides et laudas: ille videt, laudat, legit et intelligit. Quia ergo vidimus, quia laudavimus, legamus et intelligamus».

2. Curtius, 1956: 12-18, defensa l'autonomia de la literatura i sembla que no veu amb bons ulls aquesta aproximació entre els estudiosos de la literatura i els de l'art: «La tendance qui s'appuie sur l'histoire de l'art se fonde sur le principe très discuté que les «arts s'éclaircissent réciproquement», créant ainsi un dilettantisme qui obscurcit la nature des choses [...] la littérature [...] exprime des pensées, et l'art, non [...]. Le livre est beaucoup plus réel que l'image [...]. Un livre, c'est, avant tout, un «texte». On le comprend ou on ne le comprend pas. Il contient peut-être des passages «difficiles». Il faut une technique pour les pénétrer: elle s'appelle philologie [...]. Pour la «science de l'art» la chose est plus facile. Elle travaille avec des images et des photographies. Là, rien n'est incompréhensible. Comprendre les odes de Pindare, c'est un casse-tête: il n'en va pas de même pour les frises du Parthénon [...]. La science des images ne coûte nulle peine en comparaison de la science des livres. Or, s'il est possible de saisir «l'essence du gothique» par les cathédrales, nul besoin de lire Dante. Mais bien au contraire! L'histoire littéraire (et la maudite philologie) a beaucoup à apprendre de l'histoire de l'art!».

## 2. LA FUNCIÓ «EMPÀTICA» DE L'ART RELIGIÓS COM A SUPORT DE L'ART DE MEDITAR

Tornant al tema de la dissociació entre història de l'art i filologia, no deixa de ser significatiu que el llibre que ha provocat la recent reacció de Camille, a la que he fet al·lusió més amunt, sigui una famosa relíquia de la literatura francesa medieval: *La Vie de saint Alexis*, l'estudi filològic de la qual s'ha centrat més aviat en el text hagiogràfic que descriu la vida penitent d'aquest sant, deixant però de banda la consideració de molts d'altres elements rellevants. Hom ha ignorat, per exemple, fins fa poc, el fet que el conjunt miscel·lani del manuscrit anés destinat a una dama del s. XII: Christina de Markyate, que va optar per passar la resta de la vida fent vida eremítica com a reclosa en una cel·la annexa al monestir de St. Albans, prop de Londres. Tanmateix és precisament aquesta circumstància la que explicaria la temàtica del text hagiogràfic triat, i que aquest vagi precedit d'altres elements heterogenis, tals com un calendari-obituari ple de referències personals, seguit de 39 folis amb un «passional» o pintures a tota pàgina, i sense comentaris, que descriuen la passió i mort de Jesús; una il·lustració del rei David músic i creador del Psalteri, destinat a confirmar el caràcter de *cancoun* o «cançó» per a ser cantada i no llegida, ja que els psalms també s'inclouen en el cos del manuscrit, on també destaca un dibuix o descripció plàstica dels nuclis temàtics essencials de la vida de sant Aleix, d'acord amb una tendència, que més tard acabarà imposant-se, a combinar la descripció pictòrica amb la narrativa.

És evident que, com assenyala Camille, la filologia tot centrant-se només en el text escrit de la *Vie* va fer desaparèixer sense deixar-ne ni rastre, una gamma de rics referents que donen valor a aquesta relíquia com un conjunt marcat per una intencionalitat determinada per la persona del destinatari del volum; intencionalitat que explica i justifica el caràcter miscel·lani de l'obra, on com he indicat, les il·lustracions, sense text, sobre la passió de Jesucrist ocupen un espai ben considerable, però on s'introdueix també la pintura comentada.

Quin paper tenen aquestes pintures? L'autor de la *Vie* ens brinda un important comentari, on tracta d'explicitar o justificar el sentit de les il·lustracions copiant en francès i llatí un fragment d'una conegudíssima carta del papa sant Gregori en defensa de l'ús de les imatges i pintures:

Aliud est picturam adorare, aliud per picture historiam quid sic adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc ignotis prestat pictura; quia in ipsa ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde quod precipue gentibus pro lectione, pictura est (*Epistola XI*, 13; PL, 7, col. 1128-1129).

Es tracta d'una idea difosa arreu i que trobem, per exemple, repetida en el pròleg del *Speculum Humanae Salvationis* (SHS), segons la qual els literats podien rebre i transmetre fàcilment l'erudició, mentre que «els rústics devien aprendre en els llibres destinats als laics i mitjançant pintures» (*Rudes autem erudiri debent in libris laycorum et in picturis*). Val a dir que Avril Henry, l'editor recent de la *Biblia Pauperum* (BP,

Avril, 1987: 17b) i del SHS anglès (1986), matisa moltíssim aquesta noció tan elemental, en assegurar que l'art medieval només instrueix els instruïts, servint més aviat als qui ja saben, de recordatori d'allò sabut. Ve a dir que si qualsevol pàgina de la BP o del SPH és un enigma per a més d'un erudit actual, ho seria certament molt més per un rústic o analfabet medieval.

Ara bé, no es pot negar que des de temps immemorial hom ha destacat sempre dos vessants bàsics de l'obra artística religiosa: el didàctic o narratiu de les *historiae* i el teològic dels *symbola*. Però sembla tanmateix evident que no s'ha posat ni es posa suficient èmfasi en la importantíssima funció «empàtica» de l'art religiós, consistent en la creació d'un «cert estat psicològic» o «d'una profunda experiència afectiva» de joia, tristesa i pietat, que cal relacionar amb la consideració del contingut narratiu i simbòlic de les imatges.

Com ha fet remarcar Ringbom (1997: 9-41), aquest procés, gràcies al qual hom transcendeix la visió ocular de la imatge material transformant-la en visió o pintura de la imaginació assimilable intel·lectualment i convertible en oració, suposa un esforç per arribar a allò invisible a través d'allò visible, i fou també recomanat pel mateix sant Gregori en la seva *Epistola IX, 52, Ad Secundinum* (PL,77, col. 999-991; Ringbom, 1997: 11). Es tracta d'un text molt important a l'hora de mostrar de quina manera les imatges estan clarament al servei i en funció de l'afecte. Com que ajuda a complementar i corregir l'altra opinió del mateix sant, molt més coneguda i acceptada, en brindo una versió literal que respecta la repetició i el doble sentit material i espiritual del mot «imatge»:

Ens plau molt que ens pregunteu sobre les imatges, ja que cercao amb tot cor i amb un extremat ardor Aquell del qual desitjau contemplar la imatge amb la intenció que, quan veureu una imatge de la seva Persona, *la vostra ànima, ja avesada d'aquesta manera a aquesta quotidiana visió corporal, cremi d'amor per Aquell del qual desitjau veure la imatge.*

És aquesta funció la que al meu entendre explicaria la presència de tantes pintures, com les ja esmentades de la passió de Crist, en obres destinades a personatges que, com Cristina de Markyate, no eren precisament analfabets. Explicaria també la proliferació arreu d'Europa d'imatges, quadres, i més tard gravats o «estampes» piadoses o «Andachtsbilder» i «Gnadenbilder», o imatges indulgenciades, destinades a pràctiques de devoció privada (Ringbom, 1997: 23-31), semblants a les que fra Joan Eixemeno recomanava al nostre piadós rei Martí (Hauf, 1986: 48ss, 114-129; Hauf, 1990: 219-300, en especial 289-295).

La preponderància d'aquesta funció piadosa explicaria també les tendències detectables en l'evolució dels textos historiat, ja que hom passa d'obres de caràcter eminentment doctrinal, tipològic o figural, com la ja citada BP i el SHS, a textos cada vegada més amarats de l'esperit afectiu de les famoses *Meditationes vitae Christi* (MVC), llibre que ja preconitza una tècnica totalment empàtica, consistent a extreure la instrucció i a provocar el fervor (recordeu el *cremi d'amor* de sant Gregori!) a partir



d'una constant incitació a la visió afectuosa, directa i constant de cada acció del Crist, sempre present davant els ulls de la imaginació, i destinada a convertir-se en imitació.

A risc de repetir coses prou sabudes, incidiré breument en el significat de la paraula meditar tal com s'entén en aquest divulgadíssim manual franciscà:

*representa't com a presents els dits i fets de Jesús, tal com si el sentíssis amb les teves orelles i els vessis amb els teus ulls (MVC, c. 1). Basta que posis davant els ulls de la ment allò dit o fet pel Senyor Jesús, i que parlis amb ell i li tenguis familiaritat, i que el miris sempre i arreu devotament en algú dels seus actes... (MVC, c. 18).*

Si ens fixem en els mots subratllats, percebrem tot d'una allò que podríem anomenar la dimensió teatral d'aquesta pràctica que de fet ve a ser una «representació» mental dialogada que, com els autos sacramentals o el teatre romàntic, no té pràcticament regles ni límits, llevat dels de la decència, la bona doctrina i el bon gust, i ni tan sols comporta cap obligació de cenyir-se de manera estricta a allò narrat pels textos sagrats.

Tal tipus de representació imaginària permet d'esborrar per complet les fronteres de l'espai i del temps, fent alhora assequibles els racons més recòndits del cel o de l'infern alhora que dinamitza i dóna forma concreta, fantasiant, al més mínim tret de la fisonomia, els vestits, la gestualització, etc., dels personatges actants. Aquests, no solament existeixen i actuen com si fossin reals en el marc imaginari d'uns paisatges o d'unes cultures exòtiques reinventades de forma més o menys anacrònica, sinó que són dotats mentalment d'una veu amb cadències i registres personals i d'un discurs que assimila amb un registre directe, propi de l'oralitat quotidiana, el contingut o missatge doctrinal de l'exegesi o glosses patristiques, de la predicació, etc., adaptant-lo a l'estat d'ànim o situació dels personatges.

És més: l'objectiu fixat és, com hem vist, el d'establir un nivell de familiaritat reverent amb aquests fantasmes de la nostra imaginació, fomentant el pas de la lectura o audició passiva a l'entusiasta acceptació d'un *role* actiu. I és amb aquest propòsit que hom instiga la sistemàtica curiositat dels oients per la més petita minúcia de la vida dels possibles models (que són essencialment Jesucrist i Maria, o alguna santa o sant del seu entorn immediat com sant Joan, Sant Pere o Maria Magdalena), a força de fer servir tot el repertori clàssic de preguntes (*què menjaven, de què vivien, on dormien, com viatjaven, qui els guiava, etc.*). La pràctica d'aquest continuat exercici ajuda a crear, com bé ho proven les declaracions prou específiques d'autors com Ubertí i d'altres, una espècie de segona realitat virtual que els permetia de tenir sempre aquests personatges venerats i estimats instal·lats, a tota hora i en tot lloc, en la imaginativa, a manera d'hostes permanents, als quals calia tractar d'acompanyar, transcendent l'estadi inicial de mera presència passiva fins arribar al diàleg íntim i, el que encara era més important, a un servei actiu i a una imitació permanent.

Com és lògic la capacitat d'excel·lir en aquesta pràctica venia delimitada per l'abast de la pròpia imaginació i vivències, és a dir pel nivell de cultura i d'experiència individuals. Cadascú feia allò que podia, i naturalment uns podien més que no els altres. Per això, si tenien, com Isabel de Villena, que era abadessa mitrada, una responsabilitat

de magisteri públic, tractaven de posar la seva experiència personal a disposició d'altres possibles beneficiaris.

Recordeu com en aquella tant sensiblera com popular pel·lícula «Heidi» la protagonista aprèn a llegir i a imaginar allò llegit gràcies a l'estímul de les pintures que il·lustren els «Märchen» o contes en el llibre que hom li regala? Quan Heidi vol demostrar a una àvia analfabeta, cega i malalta, que ha après a llegir li diu: -«Llàstima, àvia, que no puguis veure les pintures». Però aquella li respon: -«No et preocupis, tu llegeix les paraules, que jo ja veuré les pintures dins del meu cap».

«Veure les pintures dins del propi cap», dotant-les de moviment i de vida, vet ací formulat, de manera directa i entenedora, la part de l'art de meditar més directament relacionada amb una projecció interior d'allò percebut pels sentits externs i reconstruït pels sentits interns.

És, doncs, prou natural que, com va explicar fa temps Mâle (1925: 35- 84), aviat s'establirà una constant interacció o relació osmòtica entre l'art i el teatre religiós. I també lògic pensar que un i altre exerciren una notable influència sobre la pràctica de la meditació. Tant és així, que hom ha insinuat que moltes de les suposades revelacions dels contemplatius no fan més que transcriure aquests estímuls sensorials plàstics, sovint força anacrònics, digerits pel subconscient en aquest procés circular de veure allò ja vist, i d'extreure seguit seguit imatges a partir de les paraules i paraules a partir de les imatges (Veg. Ringbom, 1997: 17-18, n. 39).

De fet, Mâle i d'altres ja han incidit de manera suficient en la influència que sobre l'art religiós van tenir les MVC, obra que en alguns manuscrits, com ara l'italià del s. XIV publicat per Ragusa i Green (1977/2), documenta prou bé la natural tendència a traduir els conceptes expressats en el text a un llenguatge plàstic molt expressiu, tendència també detectable en altres obres medievals profusament il·lustrades, tals com la *Holkham Bible* anglonormanda o el *Breviari d'Amor*.

### 3. EL *SPECULUM ANIMAE* ATRIBUÏT A SOR ISABEL DE VILLENA

Aquestes obres preparen el camí a llibres com el *Speculum Animae* (SA), curiosa obreta on hi ha un clar predomini de la representació plàstica sobre el text, que, per això mateix, els historiadors de l'art tenen tendència a subestimar. Tanmateix una vegada més la lletra escrita no deixa de tenir el seu interès com a confirmació de la relació empàtica i la del text-imatge, que pretenem destacar. Així sembla corroborar-ho el *Raparium*, o col·lecció de fragments textuais miscel·lanis procedent de diversos autors devocionals, que trobem al començament del llibre (ff. 10r-12v). El tema d'aquests fragments, entre els quals hi ha també algunes oracions, se centra en la manera, els requisits i els beneficis pràctics de contemplar la Passió. Això sembla confirmar la intencionalitat del volum, que no es justifica estèticament, sinó, més aviat, com a instrument pràctic del tipus de meditació difós primer per les MVC i més tard també assimilat, amb més o menys matisos, per l'anomenada *Devotio Moderna*.

Basti per a confirmar-ho una petita mostra:

Per tant, devem considerar los flagels e scarnis e obprobis e batiments, e en los nostre cor assaboridament ROMINAR e contemplar quanta és stada la dejectió, vilificació e menyspreu de aquell [...]. Sisenament, considerem aquella passió o repòs de dolor, lo que fem quant la sedejam. Lo devot desijòs no cessa RUMINAR aquella, entrant, quant poder li basta, dins lo tresor de la dominica passió (f10r)

*Debemus enim considerare ipsius flagella (eius verbera, E), illusiones et opprobria, et in corde nostro RUMINARE et ymaginari (versare et ruminare, E) quanta ibi fuit (sit, LE) dejectio et contemptus erga Dominum nostrum (SL); quantum in hoc fuit obprobium et contemptus (E), etc.*

*Sexto, consideremus eandem vilissimam (illam beatissimam, L) Christi Pasionem ad quietem dulcoris interni (quietem dulcoris, L; debemus contemplari Pasionem Christi ad quietem et internam dulcedinem, E), quod fit quando resolutas homo (et liquefactus, add E) ut dixi (prout ut diximus, E) sitibundas eandem Passionem RUMINARE non cessat (sitiens non cessat in corde versare ipsam Domini Passionem, E).*

Si ens fixem en les possibles fonts d'aquest fragment, on es repeteix el famós verb RUMINARE tan del gust dels devocionalistes (i que en realitat ja fa servir i explica Lluïll en el seu *Arbre exemplifical* VII, 14), hi trobem confirmada la tesi que vaig formular ja fa temps sobre la continuïtat de la tradició autòctona i la seva fusió amb obres i tendències que ens arriben de fora (Hauf, 1990: 19-55). Com és evident, el text català tradueix el llatí de l'intensíssim *Stimulus amoris* del franciscà fra Jaume de Milà, text assimilat, amb lleugeres variants anotades ací, en altres dues famoses compilacions: la *Vita Christi* de Ludolf de Saxonia (=L), i el famós *Exercitatorio de la vida espiritual* (E) de García Jiménez de Cisneros. Fou, com és sabut, a través de la famosa compilació d'aquest abat montserratí, nebot del cardenal Jiménez de Cisneros, que a principis del s. XVI penetraren a la península ibèrica els autors més famosos de la *Devotio Moderna* (Hauf, 1990: 43, n. 62).

El SA en versió catalana es conserva en el manuscrit Espanyol 544 de la BN París. És un volum de 325x245 mm amb 38 ff, cinc dels quals, els 9r-12v i el 20r, o sigui un total de 10 cares, estan totalment ocupades per text i les altres 66 restants per il·lustracions, poc o molt comentades, bé en el marge superior, l'inferior o en ambdós, amb algunes notes esparses en els costats. Escrit amb tinta ocre per una mateixa mà, hom fa servir la tinta vermella en els títols, calderons, etc. La lletra és uniforme llevat dels caràcters gòtics que s'empren a l'interior dels filacteris existents en algunes pintures, o en alguns marges.

Com s'indica en el f1v, el volum era propietat d'un canonge d'Osca natural de Banyoles, anomenat Sebastià Pell[icer...?] i fou adquirit el 1899 per la BNP. Tot i que figura en els catàlegs d'Avril (1982: 144) i de Bohigas (1985: 85-86), en cap d'aquests llocs no s'esmenta la circumstància que anota el cronista del Reial monestir de la Trinitat de València, Agustí Sales (1761: 90-91), segons el qual en l'esmentat convent de

clarisses es conservava un exemplar d'aquest llibre que la tradició monacal atribuïa a la mateixa sor Isabel de Villena:

*Otro libro en foleo dejó escrito, según la continuada tradición del Convento, i guarda éste con veneración, aunque algo maltratado por el uso de las devotas religiosas, que intituló: Speculum animae. Empieza después del texto: Dominus illuminatio mea, salus mea Jesus, desde la creación: prosigue con el nacimiento, infancia, predicación i Pasión de Christo, terminando la obra en el misterio de la Resurrección. Todos los sucesos que acuerda están pintados de su mano con tanto primor, propiedad i iluminaciones que admiran al mas diestro pintor. Pone en lemosin los textos correspondientes à cada lamina; dilatase en explicar los de la Passion de Christo, es obra de mucha habilidad, juicio i piedad, correspondiente à lo que la misma venerable sor Villena escribió en la Vida de Christo, tratando puntos mui elevados. Usan de esta obra las religiosas para sus meditaciones i egercicios de piedad: pero digna de que se conservara en el archivo, para su mayor perpetuidad, i duración.*

Deixant, pel final la qüestió de l'autoria, crec que les indicacions de Sales tenen interès per tal com documenten l'ús concret que una comunitat religiosa de monges de clausura feia d'aquest llibre, emprat com estímul del tipus de meditació especificada més amunt i que certament concorda amb la preconitzada en la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena, il·lustre abadessa mitrada d'aquell mateix convent.

Val a dir, però, que en el SA hi ha una major concentració en la Passió de Jesucrist, i un truculent increment del patetisme i de la sang, ja que 28 dels 38 folis tracten d'aquest tema.

Guanyem la impressió que hom va aprofitar inicialment alguns gravats centreeuropeus del SHS substituïnt i reconduïnt la intencionalitat figural i tipològica cap a la meditació empàtica, de manera que resulta força evident que l'espill al qual fa al·lusió el títol no és altre que el Crist crucificat i el drama cruent de la Redempció, que abasta des de la predestinació eterna fins a la Resurrecció. Un ràpid itinerari pels aspectes més interessants del llibre, ha d'iniciar-se necessàriament per les tres curioses làmines introductòries (làmina 1), en cada una de les quals hi ha quatre medallons com a caselles emmarcades per una creu. Cada un dels cercles conté una pintura que sintetitza el tema de meditació enunciat pel text corresponent:

A. «La matèria de la creació», B. «La matèria de la deïtat», C. «La matèria de la Redempció», D. «La matèria de revocació, pacificació i reconciliació».

A peu de pàgina s'allisten vint-i-cinc parelles de membres antitètics, del tipus Déu-home, Creador-creatura, Metge-malalt, etc., destinats a servir de tema per a la contemplació i que recorden el contrast entre «jo i Tu», «Rei i esclau» de llibres aleshores tan populars com l'anònim *Spill de la vida religiosa* o *Desitjós* (Bover, 1981). Si ens fixem en els títols «Joch de la Sagrada Scriptura» i «Artifici de contemplar» que encapçalen els ff. 1v i 2r (làmina 2 i 3), veurem que el joc té com a finalitat la «recordació de teologia», la qual cosa pot fer pensar que estava destinat a repartir entre els participants temes de meditació o de plàtica (com insinua l'altre encapçalament: «Promptitud de

preïcar») i que ens trobem davant d'una possible i molt curiosa adaptació a l'àmbit religiós d'algun tipus d'entreteniment cortesà, com ara el contingut en el *Libro del juego de las suertes* (València, 1515), estudiat per Eugenio Asensio i Rosa Navarro (1978). Hom associa uns conceptes amb unes imatges simbòliques més o menys tradicionals i fàcils d'entendre: així, l'àngel representa el cel on ens porta la pràctica de les virtuts, mentre que els vicis, en especial la supèrbia, l'avarícia i la luxúria, són representats per un repel·lent dimoni tricèfal. El rellotge solar expressa no sols la caducitat de la vida sinó els tres grans cicles teològics de la humanitat o lleis de Natura, Escriptura i Gràcia, mentre que els tres arbres i els tres pujols del *locus amoenus* que evoca el Paradís terrenal perdut, evoca, en els tres arbres i tres pujols, l'empremta del Déu u i tri, representat també pel riu de gràcia.

El tema dels Novíssims: (làmina 3) mort, judici, infern i glòria, era fàcil d'identificar per l'home medieval, i, en efecte, les dues pintures més impactants són la de l'esquelet amb l'aixada i la senalla, i la de la boca flamejant del Leviatà infernal.

El text corrobora allò ja intuït per la vista, resumint de forma molt succinta els temes continguts dins la matèria de meditació proposada per la pintura. Llegim, per exemple, damunt o dessota els esmentats medallons:

La matèria de liberalitat, castedat, humilitat e ordinació. Ací en sta matèria són contengudes aquelles virtuts d'on les altres se seguexen, en les quals devem créixer e bé atendre, car per elles com per spirituals armes armats, devem resistir e sobrar los vicis.

La matèria del vici: avarícia, luxúria, supèrbia. Ací són contenguts los vicis d'on tots los altres se seguexen, dels quals la persona se deu ab gran diligència guardar, e contra l'insult de aquels, guarnir-se de virtuts.

La matèria de la mort de la ànima e dels cors, e de la presència e providència de abdós. Ací són contengudes aquelles coses per les quals l'ome mor, la freqüent meditació de les quals molt retrau l'ome de pecats, com diu sent Hierònim. La matèria de infem, hon hi [ha] pena de sensible foch e de fret, de la visió orribre dels diables i privació de tot bé. En sta matèria són contengudes les penes infernals, la memòria e meditació de les quals molt retrahen l'ome de peccats.

Aquest joc o artífici introductorí conté en síntesi tot un dens programa doctrinal que només es relaciona amb la resta del llibre per quant aquest no té altra finalitat que la de salvar el lector de la realitat de la darrera pintura infernal, per a conduir-lo a la casella de la glòria, mitjançant la pràctica de les virtuts i l'avorrimnt dels vicis i la imitació i compassió de l'home-Déu, Jesucrist.

A partir d'ací cada làmina ja només conté una sola escena que hom contempla confrontada amb la del costat i relaciona amb les següents i precedents, establint un nexa lògic i una continuïtat semàntica, corroborada per l'esforç de l'artista per mantenir unes constants iconogràfiques dels personatges descrits, a fi que resulten fàcilment identificables.

En els possibles casos dubtosos, l'artista confirma aquesta identificació escrivint sovint els noms damunt la figura corresponent.

Amb aquest fi, hom fa servir i assimila prou bé de manera sistemàtica els tòpics tradicionals aleshores en circulació sobre la figura física del protagonista del llibre, Crist, adaptant les pautes iconogràfiques marcades per la famosa *Epistula Lentuli*, text apòcrif que hom transcriu en una interessant versió catalana, dins del nucli o *rapiarium* de textos devocionals al qual ja m'he referit i que copio ací, confrontada amb l'original llatí i castellà, per tractar-se d'una importantíssima font per a l'estudi de la història de l'art, afegint, en nota, alguns apunts sobre el mateix tema que dona el polígraf català medieval fra Francesc Eiximenis<sup>3</sup>:

**1) Hom de alta statura e molt noble:** Hombre de luenga estatura, con medianía e muy gentil: *Staturae fuit procerae, mediocris et spectabilis,*

**2) qui ha la faç molt reverent, la qual mirada a amor e a terror convida los hulls dels mirants:** Tiene el rostro de gran acatamiento. El qual los que le miran pueden amar e temer: *vultum habens venerabilem, quem possent intuentes et diligere et formidare.*

**3) Té los cabells més negres (!), de la color del gra de la avellana bé madura, los quals fins a les orelles són plans (!):** Tienen los cabellos de color de casco de avellana muy sazónada, hasta las orejas llanos: *Capillos habens ad modum nucis avellanae permaturae, fere usque ad aures,*

**4) D'alí avall són hun poch rrulls o crespes, hun tant tirans a color de cera e molt luents, volants de les orelles (!) avall:** Mas dende abaxo ondeados, com-

3. Era excellentemente complisyonado e era por excellencia muy hermoso, segund que David lo avía profetizado [...]. E no es maravilla, ca era fecho por obra del Spíritu Santo [...]. En su mocedad avía en alguna manera ruvios los cavellos, e llegavan fasta el ombro segund costunbre de los nazarenos [...]. La faz del Señor era muy bella, mas por la grand penitencia que fazia declinava a baça. E avía la fruenta llana e ancha, e la nariz luenga e aquilina e muy hermosamente encorvada hazia la punta, que enseñava su gran sotilleza natural e grande ingenio. Los ojos fermosos e grandes que declinavan a zarcos, e se mostravan como garços, e eran vivos e ardientes, pero su acatamiento era assí dulce e benigno e maduro que no se podía ombre fartar de lo acatar. E avía las cejas altas e fechas a manera de puente, e la boca muy pequeña e bien compuesta, e los dientes blancos e bellos, e los labrios delgados. La barba traya no mucho larga nin corta, de color de los cabellos, e era partida e abierta a la fin. El vulto de su santa cara declinava más a gravedad e madurez e aún como a esquividad que a dulce o alegre, comoquiera que quando a él plazía fablava con soberano dulçor e atraymiento de coraçón [...]. Su sagrado cuerpo era de conveniente medida, e más grande que pequeño e de miembros hermosos e muy proporcionados. Las manos muy bellas con los dedos luengos y delgados. El cuello mediano con hermosas e anchas espaldas. E los pies avía grandes e bellos e muy bien formados. En su hablar era muy gracioso e fablava tarde e con gran peso e graveza e con soberana sabiduría. A las vezes alegrava la cara syn rey, ca jamás no riyó; e aquella alegría de cara era muy delectable a aquéllos que con devoción e amor la acatavan. Parecía en alguna manera, al primer acatamiento, a manera de ombre que está todo maravillado, no empero triste, mas pensoso, porque traya la caveça algo inclinada hazia tierra [...]. Traya cubierto un manto claro de color de cielo, sygnificando que del cielo era descendido [...]. En verdad que dixen otros que en el tiempo que predicava traya el dicho manto e más una saya ancha syn costura, de obra de aguja, de color de mora prieta, sygnificando que Él era todo fuego de charidad [...]. E andava ceñido con una cuerda de cáñamo, e deyuso traya dos sayas de buriel. E todo esto era ancho, e la anchura del cabeçón de la saya apretávala con una espina, a manera de los phariseos. Syempre traya paños menores a manera de los sacerdotes. Jamás traxo calça nin çapatos, antes andava syempre delscalço (VC, trad. de fra Hernando de Talavera, Granada, 1496, IV, ff. 146 r-v.).

passados y emparejados e algo más ruvios e resplandecientes que le van ventando por los hombros: *ab auribus cincinnos crispas aliquantulum cerulaeos ab humeris ventilantes.*

**5) Enmig dels quals à crencha al modo dels nazarens [o sagrats a la divina servitut]:** Tiene crencha por medio de la cabeça, a fuer de los nazarenos: *discrimen habens in medio capitis, juxta morem Nazarenorum.*

**6) Té lo front pla e molt serè, la faç venerable, sens taca ni rua, la qual és per molt temprada vermellor il·lustrada:** Tiene la frente llana e muy serena con la faz sin ruga o tacha alguna. A la qual fermosea un mediano color: *cum facie sine ruga et sine macula, quam rubor moderatus venustavit.*

**7) Del nas e de la boca no's pot dar deguna reprensió. Ha la barba copiosa, [ab poch cabells damunt los labis]; no molt llonga, mas ab lo color dels cabells del cap uniforme e concordant, però enmig divisa en dos parts:** En la nariz ni en la boca no ay que dezir. Tiene la barva espessa e de hombre mancebo, del mismo color del cabello, no luenga mas en medio forcajada: *nasi prorsus et oris nulla fuit reprehensio: barbam habens copiosam et impubem, capillis concolorem, non longam sed in mento bifurcatam.*

**8) L'esguart del qual és molt benigne, graciós e de grandíssima maduresa. Té los hulls honestíssim (?) e molt clars:** Tiene el aspecto simple e auctorizado, con los ojos garços, pintados y claros: *aspectum simplicem et maturum, oculis glaucis, variis et claris existentibus, etc.*

El primer grup de tretze làmines descriu des de la predestinació eterna de Crist fins a l'escena de l'infant Jesús discutint amb els doctors en el Temple. D'aquest conjunt en destacaré ací les pintures 3a i 4a. (f 3v i 4) (làmines 4-5), que representen l'expulsió dels mals àngels i la figura del Crist operant la creació d'Eva, perquè el text a peu de pàgina és encara hereu del sentit figural heretat de la BP i del SHS:

Figura del matrimoni de Jesús e de la Esgleya, començant en la santa Incarnació, complit en la mort, quant del seu preciós costat manà sanch e aygua, ab la qual aqualle fou regenerada e a Ell reconciliada per los sacraments.

És fàcil d'establir aquesta herència textual, juntament amb la continuïtat iconogràfica, en obres precedents tals com el BP, «f» i el SHS (f1 a-b) (làmines 6-7, respectivament). Basta fixar l'atenció en la coincidència entre l'esmentada làmina de la BP on trobem les claus de les *figurae* resumides en el SA:

Legitur in Genesi II. cap. cum Adam obdormisset Dominus costam de latere eius tulit et formavit de ea mulierem. Adam dormiens Christum iam in cruce mortuum significat, de cuius latere pro nobis fluxere sacramenta cum miles lancea sua latius aperuit.

Pel que fa a les restants pintures del SA, centrades, com he dit, en la consideració de la Passió, si deixem de banda una curiosa figuració al·legòrica del bon Pastor



envoltat dels vicis representats en forma d'animals ferotges (f 16), allò que crida més l'atenció és l'èmfasi en l'abundant escampament de la sang redemptora, i la introducció d'alguns temes novedosos. Com que no em puc allargar massa, només citaré els dos casos al meu entendre més patètics i cridaners, no solament des del punt de vista de la representació plàstica, força elemental, sinó també perquè poden ser indicatiu de les fonts textuais assimilades pel pintor o pintors.

Es tracta de les il·lustracions que trobem en els ff 19v i 24r. En el primer cas (làmina 8) trobem una representació plàstica d'una descripció apòcrifa molt puntual on s'explica com Jesús, mentre travessava la torrentera de Cedron, fou llançat a l'aigua i tot colpejant-se contra una pedra va perdre algunes dents (!). Cal relacionar aquesta descripció amb les amenitats que aleshores els franciscans de la Custòdia de Terra Santa contaven als devots peregrins.

El comentari textual que hi ha en el marge superior de la làmina les resumeix així:

Diu lo benaventurat sant Bernardí: «Com Jesús fos pervengut a la fi de l'ort, juxta lo qual corria lo torrent de Cedron, los dits ministres passaren Jesús, ab les mans tras liguades, per l'aygua, hon violentment de pes donà bocadents sobra una gran pedra que era dins l'aygua, de la qual cayguda a algunas de les dents si li arrancaren, d'on gran còpia de sanch llançà per la bocha. E com Jesús, del gran colp adolorit, de fàcil llevar no-s pogués, ab una corda lo tiraren rocegant, tot de la dita aygua humectat, e sobre açò yrruÿren en Ell crudelíssimament». Contempla com lo Senyor, tot banyat... tremola de fret... Aquesta pedra és en Jerusalem, en lo monestir dels Frares Menors.

No he trobat tal explicació entre les obres de sant Bernardí, però sí, i de manera força textual, en les d'un altre franciscà, fra Querubí de Spoleto (1502: f 390a), en un seu llibre de *Sermons quaresmals*, imprès a Venècia principis del s. XVI, on hi ha tots els elements descrits en la pintura i la important referència a les relíquies que hom venerava en Jerusalem. El text, que al meu entendre prova molt bé la relació circular narració-pintura en la qual volia centrar la vostra atenció, diu així:

Cumque venissent extra ortum ad torrentem, ministri transierunt per ponticulum, et bonum Jesum sic ligatum traxerunt per aquam ibi fluentem, adeo violenter quod ad magnum lapidem qui erat in aqua cecidit, qui enim ostenditur peregrinis in sancto sepulchro ubi stant fratres minores. Et in illo casu ita sanctam faciem et os divinum contudit, quod sanguis abunde manavit et secundum aliquos dentes aliqui ceciderunt. In hoc enim casu funem fortiteter traxerunt et videntes quod sic nequebat surgere, irruerunt in eum [...]. Et sic crudelissime eductus de aqua multo frigore afflictus est.

L'altra pintura (làmina 9) també corrobora aquesta circularitat i la tendència a l'exageració dels detalls més truculents, que sembla inherent a la llibertat imaginativa de la tècnica contemplativa típica de les MVC, que el llibre tracta de fomentar, que es caracteritza per tractar d'omplir els buits suposadament deixats pels evangelistes! No resulta fàcil de trobar precedents escrits d'aquesta escena que arriba a l'extrem de suggerir que Jesucrist fou víctima de vergonyoses agressions sexuals. Per això té també

interès tornar a remarcar de bell nou les coincidències entre el text (b) del SA que glossa la curiosa il·lustració que ens pinta Jesús girat cap avall (f 24r), i allò narrat per fra Querubí (a). Basta confrontar un text i altre:

b) Vet ací altre linatge d'escarn molt més ignominiós, car, contra la disposició de la natural rectitut, giraren lo qui sols fon sempre dret entre·ls hòmens. Hon eren lo vexaren, e·l desonestaren en les parts vergonyoses. Diu lo gloriós Hieroni que la passió que Jesús sostench en tres hores ans del dia pels cruels ministres, jamés se revelarà fins al dia del johí. Diu Sent Bernat, en lo *Libre del crucifix*: Confonga's lo qui dorm i pren solaç algú en tal dia, com lo seu Rey e Déu sobre la nua terra per la nostra salut sia estès e roçeguat. Diu sent Bernardí que de l'hun angle de la casa a l'altre era Jesús aredolat e roçeguat. Sovent era derrocat e llançat com si fora peyor que ladre. Adés pels cavells, adés lo roceguaven pells peus, y allí lo calcigaven. De tanta feredat foren les vergonyes que feren al Senyor, que·ls sants evangelistes no les an volgudes scriure. Ací desonestaren e fer[i] ren les secretes parts de Jesús.

a) Non ergo te pigeat christiane, vigilare cum Christo. Ber[nardus, in libro *De convivio Crucifixi* concordat in sententia Augustini in *Sermone XL*: «Erubescat, inquit, Ber[nardus] miser christianus qui nocte esta requiescit in lecto, cum rex suus vigilet et pugnet pro eo in campo. Erubescat qui dormit et sollicitatur hac die cum rex suus super nudam terram pro nostra salute prosternitur.» [...] Iniuriantes per pavementum traxerunt per sanctos capillos, [...] et tractaverunt eum peius quam fatuum aut latronem. Dixit enim Hyeronimus quod passio quod Christus in hac nocte sustinuit et presertim tribus horis ante diem ab illis pessimis ragaciis, numquam revelabitur nisi in novissimo in quo Deus revelabit iniquitates ipsorum.

Tal dependència textual i d'altres detalls puntuals com la sistemàtica correcció del mot «cristià» per «cristiana», que apunta a un possible procés d'adaptació a uns nous destinataris, juntament amb la tècnica pictòrica emprada, permeten pensar que cal situar l'obra, tal com ens ha arribat, a principis del s. XVI, de manera que no podria ser obra de sor Isabel. D'altres raons semblen oposar-se a la tesi d'un manuscrit únic sorgit d'una única mà: tenim ara notícia de l'existència d'un altre còdex amb pintures de propietat privada, que no he tingut l'avinentesa d'estudiar, però que sembla idèntic al conservat a París, llevat de la important particularitat d'oferir el text en castellà. Això confirmaria la sospita que, ultra l'exemplar de París i l'altre també català documentat per Torras i Amat (1973/2: 714), existiren exemplars en castellà. Podria, doncs, tractar-se d'un llibre produït en sèrie, qui sap si sobre models anteriors, del que, per les mateixes característiques del gènere, només tenim, ara per ara, notícia de l'existència material d'aquests dos exemplars conservats, un en castellà i un en català.

Hauria resultat molt satisfactori poder demostrar que hi ha, en efecte, una relació directa entre el SA i la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena, almenys del tipus de l'existent entre Cristina de Markyate i la *Vie Saint Alexis* que he fet servir de pretext i punt de partida d'aquesta ponència. Tanmateix aquesta relació existeix i ve marcada, com he tractat d'explicar, per un determinat enfocament de l'art de meditar difòs arreu d'Europa per les MVC. Aquest art, basat en una visualització o contemplació plàstica prou

evident en la repetició formulista d'expressions com ara: «Vet [ací] ànima devota», «ací, devota ànima, pots [deus] contemplar», i similars, prou patents en el SA, utilitza al màxim la capacitat descriptiva del llenguatge o art de pintar mitjançant la paraula, i fomenta i comporta de manera natural un ús paral·lel i complementari del llenguatge de les arts plàstiques, aprovat i prestigiat per l'autoritat de St. Gregori. Ambdues formes d'expressió conviuen, com hem vist, de manera harmònica. Els manuscrits o llibres incunables apareguts sense il·lustracions tenen tendència a assimilar xilografies variades en les edicions posteriors. Seria el cas de la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena. En obres com el SA evidentment concebudes per a ser visualitzades, hom no acaba de prescindir d'un suport textual que l'estudi de les fonts sembla indicar que va inspirar les pintures. Sigui com sigui, no sembla massa productiu d'especular sobre què va existir abans, la gallina o l'ou. Allò evident és que els lectors dels textos devocionals trobaven molt útils els gravats i les estampes i les feien servir com estímul i complement de la imaginació. El cas específic del SA ens ofereix un exemple molt pertinent d'aquesta funció empàtica i subsidiària de l'art religiós. Perquè gràcies a les puntuals i molt oportunes anotacions del cronista Salas, sabem de quina manera en ple segle XVIII, el SA acomplia encara aquesta funció en un monestir de religioses clarisses perfectament familiaritzades amb la tradició franciscana de l'art de meditar. Això converteix aquesta obra, encara massa desconeguda, en un interessant document ben digne de l'atenció dels estudiosos de la literatura i de la història de l'art. Convé, potser, no oblidar que el segle XVIII, tot i ser el segle de les llums, va convertir també la inefable i barroquíssima *Mística Ciudad de Dios* de la Clarissa sor Maria de Agreda, en un *bestseller* universal, capaç de competir amb avantatge amb les obres dels enciclopedistes i filòsofs més il·lustrats!

## BIBLIOGRAFIA

- AGUSTÍN, SAN (1968): *In Ioannis Evangelium Tractatus*, en *Obras de San Agustín*, XIII, BAC, Madrid.
- BOVER, A. (ed.) (1981): Miquel de Comalada (?), *Spill de la vida religiosa o Desitjós*, dins *Novel·les amoroses i morals*, MOLC 73, Barcelona.
- AVRIL, F. et al. (1982): *Manuscrits enluminés de la Péninsule Ibérique*, París.
- BOHIGAS, P. (1985): *Sobre manuscrits i biblioteques*, Montserrat.
- Biblia Pauperum* (BP, 1987): *A Facsimile and Edition*, ed. Henry, A., Scholar Press, Aldershot.
- CAMILLE, M. (1996): «Philological Iconoclasm: Edition and Image in the *Vie de Saint Alexis*», dins BLOCH, R. H. i NICHOLS, S. G. (ed.), *Medievalism and the Modernist Temper*, The John Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1996, pp. 371-401.
- (1985): «Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy», en *Art History*, 8,1, pp. 26-49.
- CHERUBINO DE SPOLETTA (1501): *Sermones Quadragesimales*, Venècia.

- Contemplació de la Passió de nostre Senyor Jesucrist*, ed. Albert Hauf, «Biblioteca Escriny», 6, Barcelona, 1982.
- CURTUS, E. R. (1956): *La Littérature Européene et le Moyen Age Latin*, trad. de J. Brejoux, PUF.
- DOBSCHÜTZ, E. von (1899): *Christusbilder*, Leipzig.
- EIXIMENIS, F. Fra.: *Vita Christi*. Vid. Hernando de Talavera.
- EIXIMENO, J. Fra. (1986): *Contemplació de la Santa Quarantena*, ed. Albert G. Hauf i Valls, «Biblioteca Marian Aguiló», 9, Abadia de Montserrat.
- HAUF, A. G. (1990): *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, «Col·lecció Sanchis Guarner», 19, Abadia de Montserrat, 1990.
- i BENITO GOERLICH, D. (1992[1993]): *Speculum Animae. Manuscrit Espagnol 455 de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Edilán, Madrid, 2 vls., II. Hi ha versió catalana del mateix lloc i data.
- HEILSSPIEGEL, (1981): *Die Bilder des mittelalterlichen Andachtsbuches «Speculum humanae salvationis»*, mit Nachwort und Erläuterungen von Horst Appuhn, «Die bibliophilen Taschenbücher Nr. 267», Dortmund.
- HERNANDO DE TALAYERA, Fray, (1496): *Primer volumen de Vita Christi*, Granada.
- JAUME DE MILÀ, Fra. (1949): *Stimulus Amoris, Florència*, Quaracchi.
- JIMÉNEZ DE CISNEROS, G. (1500 i 1964): *Exercitatorio de la vida spiritual*, ed. de Baraut, C., 2 vls., Montserrat.
- LUDOLPHUS A SAXONIA (1878): *Vita Christi*, ed. Rigollot, L.M., 4 vls. París-Brusel·les.
- MÂLE, E. (1925): *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Etude sur l'Iconographie du Moyen Âge et sur ses Sources d'Inspiration*, París, Armand Colin.
- Meditations Vitae Christi* (1868), ed. Peltier, A.C., en Bonaventura, *Opera Omnia*, XII, pp. 509-630. Vid. Ragusa.
- MIGNE, J. P. (ed.): *Patrologiae cursus completus... Series Latina*, 221 vols., París, 1844-1864.
- RAGUSA, I. i GREEN, R. (1961 i 1977/2): *Meditations of the Life of Christ. An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century*, París, Bibliothèque Nationale, ms. It. 115, Princeton.
- RINGBOM, S. (1997): *De l'Icone à la Scène Narrative*, París, Gérard Monfort.
- SALES, A. (1761): *Historia del Real Convento de la SSMA. Trinidad*, València.
- Speculum Humanae Salvationis* (1986) ed. Henry, A., *The Mirour of Mans Salvation...*, Aldershot, Scholar Press.
- SHS (1907-1909): ed. Lutz, J. i Perdrizet, P., *Text Critique. Traduction inédite de Jean Mielot (1488). Les sources et l'influence iconographique...*, 2 vols., Mülhausen i Leipzig.
- TORRES AMAT, F. (1836 i 1973): *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, Barcelona y Barcelona-Sueca.
- WILSON, A. i WILSON, J. L. (1983): *A Medieval Mirror. Speculum humanae salvationis 1324-1500*, Berkeley, Los Angeles, Londres, The University of California Press.



Làmina 1

**AVISO de teologia:**  
 En esta materia que se trata de aquellos cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas

**Los de las scriptura:**  
 En esta materia que se trata de aquellos cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas

En esta materia que se trata de aquellos cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas

En esta materia que se trata de aquellos cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas  
 que se dicen de los santos y de las cosas

Làmina 2





Làmina 3





Làmina 4



Làmina 5



Làmina 6



Làmina 7





Làmina 8



EL PRESENT LLIBRE S'ACABÀ D'IMPRIMIR  
A LA CIUTAT DE VALÈNCIA EL 6 D'OCTUBRE DEL 2022,  
VINT-I-UNÉ ANIVERSARI DE LA CONSTITUCIÓ DE L'AVL  
I TRENTA-CINC ANYS DESPRÉS DE LA INCORPORACIÓ  
D'ALBERT HAUF VALLS A LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA



Amb les seues aportacions, Albert Hauf Valls (Ciutat de Mallorca, 1938) ha repercutit molt significativament i positiva en la manera com avui llegim i interpretem els clàssics de la literatura catalana medieval. Al llarg de la seua trajectòria, el filòleg mallorquí ens ha oferit edicions filològiques abundantament anotades i antologies d'alguns dels nostres autors més destacats (Joanot Martorell, Francesc Eiximenis o sor Isabel de Villena), així com d'altres textos no tan coneguts, però la importància dels quals ha sabut veure i posar de relleu gràcies al seu ben afinat judici crític (com ara l'anònima *Flor de les històries d'Orient* o la *Contemplació de la Santa Quarantena*, de Joan Eixemenis), a més de publicar més de dues-centes cinquanta contribucions, entre llibres, capítols de llibre i articles científics, que ens han fornit un volum ingent d'informació nova sobre aspectes com ara el context, els models, les fonts, la llengua o l'estil de l'obra estudiada en cada cas.

De la rellevància d'aquestes contribucions en dona bona prova la publicació del present volum, que hem titulat *Escrit a València* perquè presenta una tria de textos escrits entre els anys 1982 i 2015, que abasten la seua darrera etapa com a catedràtic d'Estudis Hispànics a la Universitat de Cardiff i tot el període que exercí com a catedràtic de Filologia Catalana a la Universitat de València, i també perquè analitzen obres en bona part escrites o estretament vinculades a la València medieval. Els estudis seleccionats han estat agrupats en cinc apartats diferents, que responen a cinc sòlides línies de recerca desenvolupades per Hauf durant el període esmentat, ço és: les cròniques catalanes medievals, la predicació dels segles XIV i XV (Francesc Eiximenis i sant Vicent Ferrer), l'obra d'Ausiàs March, la narrativa cavalleresca (el *Tirant lo Blanc* i el *Curial e Güelfa*) i l'obra de Jaume Roig i la de sor Isabel de Villena.



VNIVERSITAT  
D VALÈNCIA