

## ANALOGIES ENTRE EL *LIVRE DES LAMENTATIONS DE MATHEOLUS* I L'*SPILL* DE JAUME ROIG

Ja s'ha complert més d'un segle<sup>1</sup> d'ençà que Alfred Morel-Fatio, en el seu *Rapport sur une mission philologique à Valence suivi d'une étude sur le «Livre des femmes»* (París, 1885), va apuntar la idea d'una relació estructural que vinculava l'*Spill* de Jaume Roig —poema valencià del segle xv— al *Livre des lamentations de Matheolus* de Jean de Lefèvre —poema francès del segle xiv— a partir de «certaines analogies frappantes [de composició estructural] qui ne sauraient être accidentelles» (1885: 29).

Posteriorment, l'edició crítica de Lefèvre per part de Van Hamel reafirma l'opinió de Morel-Fatio, per tal com, segons l'editor francès, la idea del llibre de Roig hauria pogut estar suggerida pel *Matheolus* de Lefèvre (1892: 173).

Al mateix temps, l'afirmació contundent de Van Hamel respecte al *Matheolus*, «la plupart des histoires racontées par Mathieu sont des truffes et comme telles, ne méritent pas qu'on les discute sérieusement» (*ibid* 199), ens introdueix de ple en l'estat de la qüestió tantes vegades plantejat per la crítica textual: si l'*Spill* es tracta d'una obra satírica (amb partidaris com el mateix Morel-Fatio) o expressament moral (edició de Roc Chabàs de l'*Spill*, 1905).

En aquestes pàgines em propose, d'una banda, aprofundir en les relacions formals i conceptuals de l'*Spill* amb el llibre de les *lamenta* i, alhora, acostar-nos a la proposta estètica d'ambdues obres, entre la comicitat —sarcasme, la major part dels casos— i la funció de la moralitat que s'hi fa evident.

1. Aquest estudi s'inclou en el projecte d'investigació PB98-1193-C03-C02 del MEC que es duu a terme al Departament de Filologia Catalana de la Universitat de València. Les pàgines que a continuació segueixen parteixen d'un deute i una voluntat d'agraïment a la paciència del professor A. Hauf, amb qui he tingut el plaer de discutir gran part de les idees que m'han servit per enllestir el present estudi contrastat, així com la gentilesa d'haver-me facilitat en fotocòpies el text del *Matheolus*, en versió llatí-francès, pràcticament introvable en el nostre àmbit. En gratitud a ell, doncs, dedique el present estudi comparatiu.

Des d'un criteri extern, i d'acord amb l'ordre estructural, és evident que les dues obres divideixen el *dictum* del missatge líric en quatre parts o llibres de considerable magnitud; els versos rimen de manera aparellada —en Roig, per voluntat de l'autor mateix, seran migpartits, tetrasíl·labs—; el jo enunciatiu de les dues composicions literàries parteix d'una «experiència» negativa. I, sobretot, l'aparició d'un personatge sobrenatural que en l'*Spill* és el savi Salamó —*exemplum sapientiae*— mentre que en el *Matheolus* és el Déu Pare, personatges ben diferents, però amb missatges i consells alhora bastant divergents: en Roig, evitar que el protagonista es case per quarta vegada; en Lefèvre, presentar al trist amant un lloc segur en el Paradís, al recer dels màrtirs.

Des de la immersió en el contingut dels dos macrotextos, ens hem de plantejar quina de les dues versions del text de les *lamenta* influeix més directament el llibre del metge valencià, el text de Lefèvre o el *carmen* de mestre Mathieu.<sup>2</sup>

## 1. INCIPIT

### *Qüestions metaliteràries*

Ja al començament de les dues obres, l'autor presenta el missatge literari des de l'afany de la *distància autorial*; en el cas de Roig anomena els seus versos com «rescrit» (Vat. Lat., 5), amb el prefix reiteratiu que indica un escrit ja existent, i en Lefèvre una traducció de l'obra d'un savi llatí, mestre Mathieu —*Mabieu* en el seu país—, que tant es va plànyer del sagrament del matrimoni: «*translateray l'oeuvre du sage/ qui tant se plaint de mariage*» (Lam. I, 55-56).

D'acord amb el tòpic de la falsa modèstia, l'experiència d'home vell i escarmentat de què fan gala les dues veus autorials és glossada amb el mitjà de la *pauvertas* d'un enginy feble, «*mais mon petit engin est feible*» (Lam. I, 115), «no sé texir lo que'n crech» (Vat. Lat., 27), com a llecs i mendicants: «*he collit yo, com a llech*» (Vat. Lat., 26); «*non possum laicus factus*» (lam. 94-95). La conseqüència serà l'allusió, per ironia verbal, a les dimensions de l'obra, en les tres versions, a saber, llatí, francès i valencià: «*scribo libellum*» (lam. 5); «*Va t'en, petit livre, va t'en*» (Lam. I, 83); «*aquest meu scaïg/ de parlament*» (Vat. Lat., 674-5).

La justificació del títol té sentit en relació amb la consideració moral de l'obra

2. Tant la numeració dels versos com les citacions de la versió llatina de les *lamenta* de mestre Mathieu, les indique en lletra cursiva per diferenciar-les de les citacions del text francès. Les citacions de l'*Spill*, les indique amb l'abreviatura Vat. Lat., donat que procedeixen del Manuscrit 4806 de la Biblioteca Vaticana Llatina.

en tant que sermó, pel començament a partir d'un tema<sup>3</sup> extret de la font d'autoritat de les Sagrades Escripures, així com per la cloenda en l'assumit i resignat *Amén*. Des d'aquest sentit, l'allusió per sinonímia argumentativa al títol de l'*Spill*, «spill, llum e regla/ hòmens aregla/ dones blasona» (Vat. Lat., 41-3), preludeja el tema del Càntic dels Càntics 2, 2 —«Sicut lilium inter spinas/ sic amica mea inter fillias»—, que resumeix el propòsit iniciàtic de l'autor: exaltar les virtuts de la Verge i cremar, vilipendiar la resta de l'estament femení, des del punt de partida de l'experiència personal de l'home vell i ja mancat d'enginy: «lo sirgant flach/ del meu cervell» (Vat. Lat., 132-3).

L'expectativa inicial del lector de les *Lamentations* de trobar-se davant una història *in media res* es veu capgirada des del mateix títol a què remet el dolor del protagonista, «maistre Mahieu le nomna/ Livre des lamentations» (Lam. I, 76-77), relacionat amb el Psalm 42,6: «Tristis est anima mea» (Lam. I, 1). L'aspiració d'assolir la *laetitia* anímica fa tot just pensar en l'ànsia per la predestinació o salvació humana d'un caràcter versemblant que es veu reduït des de l'onomàstica del seu apellatiu com a paradigma de saviesa, «mestre Mahieu» en Mahilet (Lam. I, 63) o de Mathieu en Matheolus (o Matheolet), amb el sufix diminutiu que indica l'home burlat i menyspreat categòricament.

### *To autobiogràfic i propòsit inicial*

Des d'un punt d'inversió de l'*ordo* normal de les coses, el trencament del *nomos* és el correlat subjectiu que fa servir el protagonista, amb el to personal que implica el recurs al pronom fort de 1a persona tot just iniciada cadascuna de les dues obres (Lam. I, 16; Vat. Lat., 26); el *planctus* crea una isopatia textual associada sempre al to moral: en el *Matheolus*, a la recurrent tristesa anímica, portadora de turment i follia (Lam. I, 16). El desplaer turmenta Matheolus (Lam. I, 95-96), per tal com se sent adolorit d'un mal que troba incurable, d'una plaga que, per extensió metafòrica, és equivalent al matrimoni. Lluny de trobar una metgia, demana remei al seu dolor —mot clau en el prefaci de l'obra: «qui me sanera ceste pla-

3. L'*Spill* es divideix en quatre parts principals: I De sa joventut, II De quant fon casat, III De la llició del savi Salamó, IV De enviudat. Aquesta compartimentació presenta l'estructura del sermó medieval. Vegeu A. HAUF (1979: 233-329), on el professor explicita els trets compartits en les tècniques de la predicació, entre els quals destaca la recurrència a un tema extret d'una autoritat bíblica. Vegeu també, per completar l'estudi de la predicació: OWST, *Literature and pulpit in Medieval England* (Cambridge, Cambridge University Press, 1933), i M. BRISCOE, *Artes praedicandi and artes orandi* (Brepols, Turnhout-Belgium, 1992), on es distingeix entre l'anomenat sermó popular i sermó universitari.

ye» (Lam. I, 128); «que la playe de bigamie/ a tousjours mais est incurable» (Lam. I, 130-1)— fins al punt de creure's mort (Lam. I, 230). En tenebres, es caracteritza respecte al món circumdant com un ocell de nit: «je suis aussi com la chuette» (Lam. I, 281).

A l'*Spill*, el to pseudoautobiogràfic de tristesa interior està associat als fruits de misericòrdia, «ociós, trist, sens fer fruit» (Vat. Lat., 11). Envellit i consumit per greus mals, abandonat del món, el protagonista enuncia els turments d'una «negra vida» (Vat. Lat., 717), uns casaments negres, dolents (Vat. Lat., 768), cromatisme que pressuposa una nit més enllà de la nit física, la mort civil (Vat. Lat., 167).

Derrotats i malgirbats, és notòria i intrínseca l'actitud messiànica d'implicació social dels dos protagonistes, restauradors del microcosmos, per corregir els vicis de les follies humanes al servei del triomf de les virtuts. Un dels mitjans que faran servir serà el consell, a partir de la forma apel·lativa. Al *Matheolus* s'exhorta, des del registre oral típic dels predicadors, els joves inexperts,<sup>4</sup> perquè s'abstinguin de la unió matrimonial: «Venés, vous, jouvenceaus, venés,/ et de marier vous tenés!/ Venés mes grans douleurs oïr» (Lam. I, 231-3). El consell consistirà en el fet que ningú no s'entremeta en casaments, i menys per bigàmia (Lam. I, 101-3). De manera paral·lela, s'hi uneix el consell del protagonista madur de l'*Spill*, ansiós d'«ensenyar a qui no sap», de fer una obra de misericòrdia per alligonar aquells joves inexperts que «roden entorn/ lo cremalló» (Vat. Lat., 202-3), que s'acosten al foc —allegoria del foc de l'infern que simbolitza la dona. L'obra de Roig serà un vertader espill, en el sentit denotatiu del terme, perquè tothom es puga mirar per corregir l'instint corromput d'una societat mobilitzada més per l'instint «peccoral/ que humanal» (Vat. Lat., 333-4).

La meta en tots dos casos és idèntica: assegurar en les seues obres la salvació eterna.

## 2. MOTIUS ANALÍTICS

La unitat estructural narrativa que tant a l'*Spill* com al *Llibre de les lamentacions* comprèn els llibres I, II, IV —excloent el somni o aprofundiment en la consciència d'un jo madur en una esfera ultraterrena, nivell narratiu 2— presenta un enteixinat de motius o isotopies temàtiques:

4. El text llatí identifica aquest consell a manera d'*exemplum* o lliçó moral a partir de l'experiència: «vos exemplari nolite meo bigamari; quam sic tractari malletis decapitari» (lam. 78-79).



En primer lloc, l'actitud del jo líric, tant en l'*incipit* com en l'*explicit* de les dues obres, respon a un «to de pregària» o invocació a Déu, com suposa dipositar l'avançament del llibre a la voluntat divina, «soit ad ce mien commencement/ et me doint bon avancement» (Lam. I, 56), i la definitiva i conclouent súplica a Déu, en el *Matheolus*, perquè li faça un lloc en el cel al costat de la seua dona —Perrette—, perquè sols d'aquesta manera cessarà d'inquietar-lo: «et supply a Dieu qu'il luy plaise/ qu'envers moy son ire rapaise/ et me doint lieu avec m'aymie/ en la celeste compaignie» (Lam. IV, 821-4).

La primera part del prefaci de l'*Spill* s'inicia amb una invocació a Déu creador, a qui confessa el protagonista retre culte de latria.<sup>5</sup> Déu mostrarà les vies rectes de conducta amb l'amor a Déu i al proïsme (Vat. Lat., 85), primera màxima del cristianisme. A partir de la referència a la Trinitat de Déu, clou la darrera part del llibre IV amb l'exhortació a viure fidels a la Verge si se'n vol veure assegurada la salvació en la vida del Paradís (Vat. Lat., 16230-16247).

Aquest to d'imprecació i invocació a la deïtat que porta l'empremta de la literatura d'aforismes, a l'estil de les metàfores lul·lianes del *Llibre d'Amic e Amat*, conforma un dels principis estructurals de l'*Ars Praedicandi* medieval.<sup>6</sup>

### *La bigàmia*

La primera part del *Matheolus* descobre un protagonista vençut, malalt d'un mal incurable per al qual és va cap remei, ni herba ni mandràgora<sup>7</sup> —«Il n'est herbe ni mandragoire/ qui y peüst mettre remede» (Lam. I, 478-9)—, des d'un turment continu (Lam. I, 552). És la bigàmia que l'ha mès en aquest estat, des del casament amb una vídua nefasta i querel·losa.

El primer bigam, des del recurs a l'*exemplum analogiae*, va ser Lameth<sup>8</sup> (Lam. I, 425); Jacob va estar casat primer amb Lia, després amb Raquel (Lam. I, 395-

5. El culte de latria és aquell que professa l'adoració i la fe en Déu (*Summa Theologica*, Tomàs d'AQUINO, 2-2, q.84, a.1). Sols en el culte a Déu pot trobar el cristià la seua benaurança (St. AGUSTÍ, *De civitate Dei*, PL 41, 294). El culte als àngels i als sants s'anomena dulia i el tributat a la Mare de Déu, hiperdulia.

6. HAUF 1979: 238.

7. A l'Edat Mitjana la mandràgora es va considerar que posseïa un poderós efecte màgic. Desarrellar-la de la terra ho havia de fer un gos famolenc, a qui després s'hauria de donar carn (KIECKHEFER 1992: 22).

8. En aquesta idea del primer bigam insisteix la *Summa Theologica* d'Alexandre d'Hales (Pars II, Inq. III, Tract. II, Sect. I, q. II) en referir-se a la prohibició de la bigàmia: «ad primum dicendum quod "habere plures" adulterium fuit Lamech duplici de causa, scilicet quia contra ius naturale sive dictamen rationis et quia contra morem, hoc est contra consuetudinem, et etiam contra morem, quia contra moderantiam; ex incontinentia enim immoderata plures habuit».

400). Des del to subjectiu que implica l'exposició dels defectes negatius del bigam (Lam. I, 360-2), qui perd d'una banda els seus béns i de l'altra l'estima, invoca la mort tenebrosa de manera reiterada —«mors, vieng a mi, vieng, sans attendre» (Lam. I, 541)— i abans voldria que escorxaren l'home que s'esforça després de la primera dama morta a prendre una segona muller (Lam. I, 515-9).<sup>9</sup> És preferible morir a prendre muller, perquè la vida és massa dolorosa des de la unió matrimonial amb una dona (Lam. I, 521-4): «Mieulx vuoirrie may faire pendre/ qu'après elle autre femme prendre», afirmació que comparteixen els tradicionals darrers versos de l'*Spill*, «Ans peus estendre/ que muller pendre./ Ans soterrat/ que muller» (v.15475-78), ja que l'experiència ha estat un *climax d'horrors*.

L'efecte negatiu que suposa la bigàmia, des del ressò de l'*Adversus Iovinianum*<sup>10</sup> de sant Jeroni i, per tant, de tota una tradició eclesiàstica fortament arrelada que exemplifica el cas de l'esperit monògam de Crist i el simbolisme del número u com a perfecció, la castedat serà el leit-motiv de tot matrimoni dintre dels cànons eclesiàstics.

La traïdora bigàmia (Vat. Lat., 15221) és l'impediment que troba el protagonista per prendre els hàbits en la seua visita a la Cartoixa (Vat. Lat., 15503), on la vida contemplativa dels ermitans és una mena de purgació dels perills del matrimoni.

Aquesta identificació del matrimoni amb el Purgatori és un dels motius que a Matheolus serveix per assegurar-se la glòria del cel: «et les souffrances monstre-ront/ qui avec femme as fait purgatoire» (Lam. III, 1715-19).

En aquest vessant teològic, la triple finalitat del matrimoni —fidelitat, sagrament i progenitura— es redueix al fet d'assegurar-se'n la descendència<sup>11</sup> (motiu A 1212.1 en Harriet Goldberg, «woman created so that they might procreate»), ja que quan hom es casa per amor i per instint sexual se'n segueixen tota classe de malalties. La finalitat bàsica del matrimoni, per tant, és perpetuar la descendència: «fors pour cause d'avoir lignie,/ et pour foy, et pour serement» (Lam. II, 2931-7); «mas sols casar/ per venerar/ lo sagrament,/ Déu molt tement,/ per seus aver/ de la mu-

9. En el text llatí la invocació a la mort és descrita en termes d'un combat, a partir de la reiteració del tema: «Per omnia tristis es, impia mors fera, mors furibunda» (lam. 218).

10. PL 23, 234: «Non est bonus duplex numerus... Sacramentum hoc magnum est. Ego autem dico in Christo in Ecclesia Christus in carne virgo, in speritus monogamus». Estarà expressament prohibit el matrimoni entre consanguinis: «me legisse prohibitionem deputetur in peccatum tale conjugium» (S. ANSELM, *De nuptiis consanguineorum*, PL 158, 557). A l'*Spill* es constata aquesta prohibició, per tal com el protagonista hauria de demanar dispensa per contraure matrimoni amb una parenta (Vat. Lat. 6425-35).

11. El coit conjugal és considerat per part dels teòlegs com un pecat, si no es tracta d'engendrar descendents. Contràriament, si el coit és fet només impulsat per la libido, els cònjuges estaran impossibilitats de rebre el sagrament de l'Eucaristia (*Summa Theologica*, Tomàs d'AQUINO, III, q.80, a.7, r.2).

ller/ fills successós» (Vat. Lat., 10185-10191). Déu ben bé que ho ha demostrat, que s'ha d'evitar el casament per instint sensual, ja que els set marits de Sara van ser estrangulats per un dimoni (Lam. II, 2943; lam. 1864-7; Vat. Lat., 6790-6805).

Aquesta patent moralitat quant al tractament del sagrament del matrimoni, tant a l'*Spill* com al *Matheolus*, participa, a més, de l'efecte menyscabador de l'oposició manifestada per l'Església a les unions extramatrimonials pel que fa als fills tipificats com a il·legítims (*fijo borde, borts, bortz, de barragana*), bé que la vida jurídica espanyola tardaria a anomenar-los amb la fórmula francesa «bastart» (*bâtard*) per alludir als fills que la doctrina canònica considera *nati ex damnato coitu* i que exclou de la família, se'ls nega l'accés a la successió i se'ls degrada de la vida social (Pérez Prendes 1993).

A l'*Spill* el naixement de molts fills bords, per tant fruit de relacions extramatrimonials, és tot un secret professional de la metgessa de Bigorra, qui feia entendre a les dones desitjoses de concebre un fill que «la llavor/ poquet impur/ del marit llur/ res no y valia» (Vat. Lat., 4522-55). Al *Matheolus* el fals infantament suposa una forma de pagament de la dona que no pot concebre en el si del matrimoni: «Se la femme par aventure/ ne puet avoir a nourreture/ enfans ne de tyy concevoir,/ saches que, pour toy decevoir, ainsi que par enchantement,/ te donra faulx enfantement [*partum furtivum*, lam. 1836]/ et l'emblera et changera/ dont les hoirs desheritera» (Lam. II, 2896-2904). Les dones estan inclinades de manera natural a la fornicació; de vegades, l'home està nodrint fills bords, els quals seran els hereus dels seus béns: «les maris maintes foyz nourrissent/ les enfans qui viennent et yssent/ d'autruy fait et d'autruy semence,/ et son trop mal deceüs en ce/ qu'il les cuident de mariage/ et succedent en l'eritage» (Lam. II, 3325-30); «¿qui t'asegura/ que criatura/ d'ella veuràs,/ he si n'auràs/ filles o fills?/ Òrfens pobils/ te naxerien,/ he may haurien/ hedat complida» (Vat. Lat., 6833-41).

El reiterat consell, per tant, és de no contraure matrimoni. Però des de la perspectiva natural de la inclinació humana a la unió sexual —d'acord amb el precepte de la poligenètica història del Gènesi,<sup>12</sup> «crescite et multiplicamini»— al *Matheolus* es considera que aquesta màxima es va pronunciar com a preludi de l'establiment del sagrament del matrimoni, per tal que els marits pogueren ocupar els llocs vacants dels àngels caiguts (Lam. III, 2795-2805) si la incontinença domina la matèria deligible.<sup>13</sup>

12. Al *Matheolus* aquest precepte diví és el desencadenant que justifica la situació del protagonista junt amb els màrtirs (Lam. III, 2795-2800).

13. Al *Llibre dels àngels* Eiximenis exalta la tasca de l'arcàngel sant Miquel en el fet que la humanitat sencera fos reparadora de les cadires que els dimonis havien perdut per orgull, i com per llur enveja havien tractat que l'home les perdés de la mateixa manera que ells les havien perdudes, procurant

Així el *Matheolus* és dedicat a la caricaturització o degradació de la dona, aprofitant el to comicopopular, per sotmetre el llenguatge a un joc d'escarnis i de burles.

En primer lloc, *el pas del temps* deforma per hipertròfia descriptiva el cos de la dona: «le pis a dur et les mamelles,/ qui tant souloient estre belles,/ sont froncies, mouillies» (Lam. I, 681-4); «tindrà la panxa/ ab plechs com mancha» (Vat. Lat., 1177-8).

La *discòrdia conjugal* motivada per la revessia de la dona és descrita des del joc d'onomatopeies —«Se je di bo, elle dit beu» (Lam. I, 713); «Si responia,/ sols digués “buf”,/ avia xuf./ Si deya baf...» (Vat. Lat., 3030-33)—, que es relaciona amb el joc teatral de la predicació de fra Vicent Ferrer: «E si lo marit diu bif, la muller diu baf, e tu tal, e vós tal» (Sermó XVI, I, 192).

A partir de la descripció del *clímax d'horror*s que representa l'etopeia dels trets femenins, se'n destaca:

*La parleria*. Des d'aquest sentit, és ben gràfica la imatge descriptiva de la dona en tant que rellotge que mai no cessa de sonar: «Cest orologe trop m'opresse,/ nulle heure de noisier ne cesse./ La langue de femme noiseuse n'est oncques de sonner oiseuse» (Lam. I, 733-6); «*est horologium quod nulla cessat in hora/ uxor litigium dans*» (lam. 339-40). Roig, compartint el mateix fonament imaginatiu, compara les dones a les campanes, i fins al fet que, per imatge descriptiva, tenen trenta batalls dins el seu seny: «trenta batalls/ han en llur seny,/ per bell desdeny/ sonen ensemps,/ açò.s, al temps/ doblen, repiquen» (Vat. Lat., 7016-21).

Les dones són incapaces de guardar secrets<sup>14</sup> («Neguen si deuen/ Crim fals alleuen./ Secrets descobren» (Vat. Lat., 9815-17) (motiu T.274 en Neugaard i en Thompson, «wife cannot keep secrets»). Al *Matheolus* l'exemple de la dona a qui

---

que l'home pecàs i sa muller, així com de fet havien pecat ja en el Paradís (c. 5, p. 50). En *Lo passi en cobles* s'insisteix en la idea que les cadires buides del cel seran omplertes amb la mort de Crist (p. 91). Referint-se als impulsos de la voluntat (no voluntari), es tractaria de discernir si aquesta potència anímica desitja o menysprea el plaer per necessitat, o si, més aviat, la contingència dels fets (que poden o no esdevenir), la involuntarietat i la possibilitat són la trilogia dels perills que obliguen el savi a preferir els posteriors consells, per tal d'apartar el protagonista-model del desig de la concupiscència. En aquest estat de discussió, seguint la *Summa Teologica* de Tomàs d'Aquino, reprement el que ja havia anunciat sant Agustí en el *De Trinitate* (PL 42, 1018), la voluntat desitja necessàriament i no de manera contingent (I, q. 82, a.1). Per tant, el desig de concupiscència se situa en la part de la voluntat, que es pot veure alterada per la contingència de l'elecció humana.

14. Aquesta idea, així com diverses anotacions i citacions del *Matheolus* són preses del *Roman de la Rose* (vv. 17608: «Lors n'i puet riens avoir celé, / la sont li secret revelé»), obra amb la qual comparteix, a banda de la forma del vers, nombroses qüestions de contingut i estil dignes de ser estudiades en profunditat.

l'home havia avisat de no revelar cap secret —ho comunica tot just a les veïnes— exemplifica el càstig a què pot ésser sotmesa la seua parleria: el jutge dicta càstig contra la dona com a contrapartida al seu defecte de llengua mal afilada (Lam. II, 2298-2301). Com a *exemplum* de la història sagrada destaca el cas de Maria, la germana de Moisès, qui va esdevenir llebrosa, com a càstig: «Maria, la sereur Moïse;/ jangleuse fu et orgueilleuse;/ par sa jaugle devint lepreuse;/ pereusse de mesellerie» (Lam. II, 202-5); «No fon llebrosa/ huna semmana,/ com la germana/ de Moysès;/ Déu fos permés/ set jorns mesella» (Vat. Lat., 11058-63).

La prevaricació o capacitat de les dones per a la mentida i la difamació, des del sofisme: «droit est qu'exemple vous en mette/ de leur prevarication» (Lam. I, 847-8); «ab lo bech piquen/ he prevariquen./ Mentint difamen» (Vat. Lat., 9819-21). En analitzar llur parleria, empren barbarismes, construccions ambfoblògiques, metafòriques i «cacefatons» (paraules malsonants: «la llur retòricha/ és metafòricha./ He variions, cacefatons<sup>15</sup>/ gentils e vils» (Vat. Lat., 8041-8045) que transmeten, pel principi dels vasos comunicants, a l'home més «scient». És així com al *Matheolus*, Aristòtil «mené fu a solòecisme,/ a barbastome, a barbarisme» (Lam. I, 1089-90); «ffilòsof vell» (Vat. Lat., 7929).

L'*engany*, terme equivalent a «frau»: «Fraude de femme tout excede» (Lam. I, 1052); «per llur errada,/ lexà llavor/ de frau, error/ e gran malea/ a sa ginea» (Vat. Lat., 360-4). És foll qui creu les nicieses de les dones. Aristòtil va caminar de quatre potes (Lam. I, 1085-86), (motiu K1215 en Thompson, «philosopher as riding horse for woman»), mentre que el savi Salamó —model d'autoritat en Roig— va apostatar i adorar «falses ídoles»: «Hors de loy le firent vuidier/ pour les idoles aourer» (Lam. I, 1048-49); «apostatí/ contra mon hús» (Vat. Lat., 8076-7).

La *desobediència* en les dones és intrínseca i hereua de la nissaga d'Eva en els orígens de la creació: «la femme d'obeïr n'a cure/ ains est de contraire nature» (Lam. II, 1287-8); «de l'obeïr/ he reverir,/ he ser subjecta,/ tota sa secta/ may n'a fet res» (Vat. Lat., 10407-11).

Com a paradigma de desobediència s'addueix en ambdues obres l'exemple de l'esposa de Lot, qui per tornar enrere la mirada es va convertir en estàtua de marbre: «la femme Loth mal se garda,/ quant par derriere regarda» (Lam. II, 1385-6); «aquell prom Llot...[...]/ ni sa muller/ mirà darrer/ he tornà's marbre» (Vat. Lat., 12338-43).

15. Antigament «cacofonia», pres del llatí CACEMPHATON, on intervenen el prefix grec *κακε*, *κακία* (d'aquí ve el mot *chachebies*, v. 12008) i la forma llatina derivada del verb deponent FATEOR, FASSUS SUM 'confessar, declarar, publicar'; per tant, el sentit seria «grolleria», «disbarats», «paraules malsonants».

### *Personificació dels pecats capitals*

En cada arquetip de dona es troba la revitalització i perpetuació de tots els pecats capitals:

D'ençà de la primera dona *orgullosa*, Eva (Lam. II, 2445), totes elles —seguint Andreu el Capellà III: 402: «superbia quoque mulierem maculare sexum»— són «orgueilleuses et effrontées/ et de grant orgueil seurmontées» (Lam. II, 2437-40); «superbes, vanes» (Vat. Lat., 7651).

En Roig, la primera esposa, que arriba al matrimoni havent perdut la virginitat, és engendradora de supèrbia (Vat. Lat., 2257), mentre que la viuda és, a més de superbiosa (Vat. Lat., 4402), envejosa (Vat. Lat., 4401).

L'esposa del rei Assuer, Vasti, va pagar el seu orgull en tornar-se ruïna: «Vasty avoit nom la roïne;/ par orgueil tourna en ruïne» (Lam. II, 1343-44); «ensuperbida/ perdé la vida/ he la persona» (Vat. Lat., 13137-39).

Les dones són *avariciosos*, «Donques est toute femme avere» (Lam. II, 1487); el seu plaer és ufanejar (Vat. Lat., 479) i exigir del marit el rang de noblesa (Vat. Lat., 482-5).

La generalització de l'*enveja* femenina al *Matheolus* (Lam. II, 1415-6: «disant que femme est envieuse/ mesdisant et malicieuse») es concreta en Roig en els diversos caràcters, com la muller del cavaller, qui enginyava matar el protagonista-visitant— «pensà matarme/ la chaquiosa/ ffenbra.nvejosa» (Vat. Lat., 1022-4)—, o la viuda, que reunia en si tota la maldat del món: «de molt parlar/ he poch obrar,/ molt envejosa» (Vat. Lat., 4399-4402).

La inclinació a la *luxúria* és de tots els pecats el més globalitzador, ja que resumeix a bastament tots els altres. Tot el que en el *Llibre de les lamentacions* es presenta com una teoria, de retruc aplicada al caràcter de Perrette, és utilitzat en Roig sempre amb finalitat còmica, ranejant la deformació grotesca. La metàfora sil·lèptica del v. 539, «fan de sa bossa/ ample crivell», amb sentit econòmic per tal com la bossa dels diners del marit esdevé un garbell ple de forats,<sup>16</sup> també suggereix el matis sexual, amb una clara al·lusió a la bossa genital i al semen, que es fa ressò als *Canterbury Tales* per part de la Comare de Bath, la qual representa tot un model de luxúria, començant pel seu llenguatge tan ric en el tema sexual i confes-

16. A les *Sàtires* de Juvenal, concretament a la 6a, s'exemplifica el caràcter especial de les dones per buidar les arques o béns del marit: «ac velut exhausta redivuus pullulet arca/ nummus et e pleno tollatur semper acervo» (vv. 363-4).

sions sinceres com: «I can't keep continent for years and years» (Chaucer 1977: 259). En aquest sentit potser s'havia referit Matheolus: «car mes bourses sent mal garnies» (Lam. I, 1322); «Bien voy qu'impotence me nuyt» (Lam. I, 1331).

La dona valora més positivament «les bones bosses» —noteu-ne la força eufemística— que l'estima autèntica: «elle aime mieulx la bonne bouse/ que ne fait celuy qui bien l'aime» (Lam. II, 1504-5). Ben bé que ho manifesten els insults de la primera i ardent esposa del protagonista de l'*Spill*, «vós cenyiu fulla» (Vat. Lat., 2765), referint-se eufemísticament a la impotència del marit, o al·legoria de la impotència del *senex* que no pot mantenir en posició erecta el membre viril: «quant sa verge ne pooit tendre/ Nature dampne le vieillart» (Lam. I, 1120-5); «*presumpt, miror, virga sibi deficiente*» (lam. 483-4).

La matriu de la dona, com exposa Salamó al *Matheolus*, és insaciable, «*os vulve Salomon vocat insatiabile quippe*» (lam. 1209-10), sobretot si és jove, perquè deixarà al marit la «bossa» buida, de bell nou per reiteració al joc ambivalent que representa la luxúria femenina: «Se la femme est en sa jeunesse/ et sera de luxure plaine/ ...et ne soït nuls qui cuïde/ qu'en puist payer de bourse vuide» (Lam. II, 3277-88).

Com a exemple d'experiència sexual versemblant sobresurt el cas de la reina Semíramis, qui va establir una llei que permetia la unió matrimonial amb els propis fills (motiu T412.7 en Harriet Goldberg i 4224 en Tubach, «queen justifies incestuous union with her son by passing law allowing intrafamiliar unions»): «La roïne Semiramis/ fist la loy a toutes commune,/ que des femmes preïst chascune/ tel mari come il luy plainoit/ et que ce faire leur lairoit/ sans excepter aucun degré» (Lam. II, 1578-83); «Semiramís/ qui féu morís/ he de sa mà/ hun fill matà,/ per no complir/ ni obeyr/ son manament» (Vat. Lat., 9269-75).

*El pecat de gola* de les dones és el desencadenant de la luxúria en gran part de circumstàncies, però, sobretot, de la manifestació del seu instint malèvol que les emmena —des del tractament degradador de l'humor negre—<sup>17</sup> a menjar-se els propis fills o els marits.

Eva pecà de gola i deixà com a conseqüència la destrucció i el mal en herència a tota la seua descendència (Vat. Lat., 10465-70; Lam. II, 2735-6).

17. A l'*Spill* mereixen especial menció el cas de la mare que rostia el propi fill per menjar-se'l (Vat. Lat. 9339) [vegeu motiu G72.2 en THOMPSON, «woman eats newborn child» i S12.2 en NEUGAARD, «cruel mother kills child»], el passatge de la dona de Bretanya, qui després d'haver satisfet el desig de menjar carn humana i d'haver matat el fill, plora i reclama a sant Vicent que li restitueca la vida, fet semblant a l'acte de l'animal anomenat calcatriç (Vat. Lat. 7707) i l'episodi de l'hostal de París, on es contempla sarcàsticament el trossejament del cos humà el dia de Cap d'Any, en què se serveixen pastissos de carn humana (Vat. Lat. 1648-1743).

El pecat de gola no afecta directament Perrette; altrament, ella representa la *ira* i la brega contínues.

Les dones són totes *pereoses*: «Femmes sont pareceuses, certes, mais a mal faire sont apertes» (Lam. II, 2759-60). Poden filar sense treure les mans dels guants (Vat. Lat., 2510-15), alçar-se tocades deu (Vat. Lat., 2505-10) o arribar a l'església misses dites (Vat. Lat., 2555-60), però llur natura les inclina sobtadament al mal: «al mal promptea/ al bé perea» (Vat. Lat., 4397-8).

### *Relació dona-diable-monstre*

La manca de pietat (Clark 1991: 37) en el tractament dels trets físics femenins conforma tot un mirall de deformacions i degradació dels caràcters, que veuen minvada la seua mesura i dignitat. En aquest sentit, la figura femenina esdevé una caricatura des del vessant extern, però un ésser grotesc, un dimoni en el seu interior. La dona és un vertader monstre hermafrodita («Femme est Sathan», Lam. III, 929) que és susceptible d'ésser descrit despectivament: «dimoniesses/ diableses» (Vat. Lat., 367-8). Però des del pas del registre teòric de la demonització a la praxi del retrat etopeic dels caràcters amb què s'enfronten tant Matheolus com el protagonista de *l'Spill* s'arriben a conclusions més que impressionistes, dignes de fer acte de presència en una baralla de Tarot, com a Arcans majors de la Mort, el Penjat o el Dimoni. Assistim, doncs, a un llenguatge de l'exaltació *ad negationem* dels defectes i malignitats d'aquells caràcters que, ultra ser dimoniesses, personifiquen el diable amb cinc forats i una boca d'on surt el foc, «cap de diable» (Vat. Lat., 1780), «orrible monstre» (Lam. I, 307).

### *Inclinació a la fetilleria*

La descripció de la maldat femenina estableix una relació de coimplicació: mal-dimoni-fetilleria. Encara que, segons manifesta Matheolus mateix, Perrette no era sortílega (Lam. I, 1472), és evident que totes les dones creuen en augurs, coneixen les propietats de les herbes i es basen en la influència de les fases de la lluna.<sup>18</sup> «Des herbes connoissent chascune/ et l'influence de la lune» (Lam. II, 2043-44).

18. L. FARAUDO DE SAINT-GERMAIN, en *Un lunario valenciano cuatrocentista* (BRABLB, 1950, I, p. 9-48), transcriu i estudia el Ms. 216 de la BUV. Es tracta d'un llunari basat en la revolució sinòdica de la lluna, on es confonen les nocions de l'astronomia pura i de l'empírica combinada d'astrologia amb interpolacions diverses, bé de pràctiques supersticioses, bé de prevencions mèdiques sobre pur-



A l'*Spill*, la metgessa de Bigorra domina la màgia blanca<sup>19</sup> o màgia d'ajuda des de la recomanació de clavells i gíngebre a les ansioses de perpetuar la desdendència, amb resultat propi de la màgia negra o destructiva. L'efecte causant és pitjor que el desig: salt de ventrell, malenconia, úlceres... (Vat. Lat., 4545-64; 4629-44).

Aquest art de la fetilleria, condemnat de manera expressa en Roig (pensem que l'endevina de París va morir castigada per la pràctica de les seues arts ocultes), compta amb els precedents de la màgia Circe (Lam. II, 2047; Vat. Lat., 8798), que va convertir en porcs els companys d'Ulisses (Cant X de l'*Odissea* d'Homer).

A partir del domini del que en diríem homeopatia, amb l'ajut de cert greix fos aquestes misterioses endevines o nigromàntiques esdevenen bruixes —o fades, tant se val<sup>20</sup>— i habiten en la cova de Biterna (Vat. Lat., 9732), on adoren un déu en forma de «boc», personificació del dimoni, van volant pels aires sobre monstres peluts, entren on volen (Vat. Lat., 9735) sens obrir portes ni finestres —«par finestres, par huys, par portes/ entrent, je ne seront si fortes.../ et par nuyt desfoult les hommes,/ quant endormi sont en leurs sommes» (Lam. II 2077-82)— o s'apoderen dels cossos dels infants: «Par les tombeaux emblent les corps/ des enfans et des hommes mors» (Lam. II, 2027-8).

### *Comparació animalística*

Els defectes de les dones són revisats un per un des del simbolisme de la traïció i l'engany que es materialitza a les dues obres, francesa i valenciana, mitjançant el recurs a les imatges animalístiques:<sup>21</sup>

---

gues i sagnies, bé del còmput eclesiàstic i del santoral, a més del curs dels planetes i del compte de les llunes o dies que integren una llunació (p. 9). Aquest llunari es pot considerar el més antic dels confeccionats en llengua catalana, iniciador de la producció calendarica vernaclea.

19. Els intel·lectuals de l'Europa medieval consideraren que existien dos tipus de màgia: la màgia natural i la màgia diabòlica. La màgia natural no es distingia de la ciència, sinó que era quasi una branca de la ciència. La màgia diabòlica es considerava una derivació de la religió natural, amb la particularitat que es basava en la intervenció dels dimonis en els assumptes humans (KIECKHEFER 1992: 17).

20. Les fades, com les bruixes, són elements no cristians relacionables amb el dimoni, per la seua força seductora, habiten també en coves o cavernes de les muntanyes i prenen per força les víctimes. La relació bruixes-fades, la podreu trobar més exemplificada en HAUF (1988: 89). La culminació més famosa d'aquest tipus de tradició es concreta al *Malleus maleficarum* (*The hammer of witches*) de 1486, dels inquisidors Jacob Sprenger i Henry Krämer (trad. ingl. Montague Summers, Pushkin, Londres, 1928).

21. Per completar la documentació referent a la relació entre l'animalística i les fonts literàries, vegeu el llibre de Lúcia MARTÍN PASCUAL, *La tradició animalística en la literatura catalana medieval* (Alacant, Institut de Cultura «Juan Gil-Albert», 1996).

—La dona *basilisc*, que mata amb la mirada (motiu B12.12 en Neugaard, «basilisk's fatal glance»): «Elle ressemble au basilique/ c'est un serpent dont Dieu te gart./ Les gens occist de son regart» (Lam. II, 90-3); «més que conjur,/ basalís pur» (Vat. Lat., 5895-6).

—La dona *pagó*, animal de llarga tradició als bestiaris (Panunzio: XXIII, 95), pel fet que mostra sa vanaglòria i més tard, en veure's els peus, que són molt lletjos, abaixa la cara, contrast que es recull també en la viva tradició del folklore. Al *Matheolus*, la dona s'identifica amb aquest superb animal —«Ne leurs grans queues les roes/ ainsi que le paon suelt faire» (Lam. II, 3082-83)— i de la mateixa manera, a l'*Spill* la imatge del paó constitueix un símbol més de la ufania de la primera muller del protagonista: «la novençana/ romàs hufana,/ com paguó bell» (Vat. Lat., 2323-25).

L'home és capaç de domar i dominar tots els animals més indomables —*onssos, lleons, mufrons, toros...*—, però no té suficient art per domar les dones, dragons pel seu enginy i cautela: «Nous pouons et buefs et lions/ subjuguier, se nous voulions;/ mais nous ne pouons domer femmes,/ qui portent flammeschés et flammes/ et sont dragons et serpentelles» (Lam. II, 369-73); «per son servir,/ doma y amansa,/ carregua, cansa/ de castells grans/ los orifans/ ...Mas la malvada/ muller elada/ ffer corregible/ és impossible:/ no.s pot domar» (Vat. Lat., 6718-63).

A partir del contrast entre l'exterior i l'interior de la dona, pel defora mostra els seus ornaments, mentre que per dins sembla una truja de senglar —«Elle fren-dist come une lée/ qui est fumelle du sangler» (Lam. II, 2519-24)— o un vell monet (Vat. Lat., 10029-30).

El savi que es va deixar embabucar per les falses aparences, des del seu expert exemple, recomana al protagonista de l'*Spill* defugir d'adorar les pintures o ornamentacions externes (Vat. Lat., 1045-55) perquè en realitat les dones són «munts de fem»<sup>22</sup> (Vat. Lat., 7760), encara que, amb paraules de Matheolet, munts de fems coberts de neu; si es lleva la neu, resten els fems: «Femme de vestement parée/ a un fumier est comparée/ qui de noif fait sa couverture/ au découvrir apert l'ordure» (Lam. II, 3095-98).

La deformació de l'aparença externa raneja l'*esperpentització avant-la-lètre* en metamorfitzar el clàssic pentinat «de cuernos» —pentinat propi del segle xv que tenia com a principal característica l'elevació dels cabells en la part frontal del crani, en forma de banyes— com a símbol d'imatge animalística que vincula la dona a les cabres o les vaques: «cornes et fronteau bien poli» (Lam. II, 3015); «leurs

22. Aquesta afirmació presenta el to dinàmic boccaccià: «Niuno altro animalo è meno netto di lei; non il porco, qualora è piú nel loto convolto, aggiugne a la bruttezza di loro» (BOCCACCIO 1992: 51).

queues, leurs dras et leurs cornes,/ assés en seroient plus mornes,/ a bien faire plus curieuses/ et assés moins luxurieuses;/ des cornes ne feroient moes» (Lam. II, 3077-81); «al cap grans banyes,/ dins han migranyes» (Vat. Lat., 10013-14). Aquest pentinat és criticat pels moralistes com fra Vicent Ferrer: «Aprés, vosaltes, mes filles, que Déu vos ha fetes dones, e elles fan-se cabres, vaques, vaques ab aquells corns!» (Sermó XXV. 282, I).

### L'alter ego de les monges i beguines

Des del to contundent de les lamentacions que a cada pas interrompen el fil conductor de la història, la distensió anticlimàtica és aprofitada per l'autor real de les dues obres per situar el blanc de la sàtira no pas en un món llunyà, sinó, com és típic dels predicadors, en el detall, en la quotidianitat (Whinnom 1963: 280-91); al *Matheolus* un món focalitzat des de l'omnisciència del coneixement o l'experiència observada; en Roig, des del contacte actiu.

En particular, les beguines, caracteritzades amb tant de regust boccacià sempre com a hipòcrites, amb els atributs externs que les identifiquen —*mantells, tapins, paternostres...*—, però, planant pertot el seu desig abrandat de luxúria: «troueroit on en tapinage/ envie, dol, ipocrisie.../ especialment es beguines/ d'ardoir on feu d'amours sont dignes» (Lam. II, 1766-70). A l'*Spill*, la beguina de Sogorb és caracteritzada, a més dels seus atributs de «beata», pel seu cúmul de desig sexual —desitja un llit fornit per trobar-se amb el capellà i celebrar l'homilia de l'amor (Vat. Lat., 3990)—, així com pel seu instint de ficció —llig el seu Llibre d'hores essent analfabeta.

Les monges, així mateix, volen donar la impressió d'espiritualitat, però en el fons se'ls desperta l'apetit carnal; inventen mil pretextos i maleeixen el claustre on han estat meses (tòpic de la malmonjada): «chacune voudroit reparier/ et retourner a son arrier./ Prenés la raison naturelle,/ et laissiés l'espirituelle./ ...Elles le font, quoy que l'on faire charnelment cognoistre/ leur quoniam et leur quippe» (Lam. II, 1739-50); «sic se more gerunt monache; scis quomodo claustra/ nobilium querunt dimittentes sua claustra» (lam. 1233-4); «l'invitatori/ que saben dir/ és malehir/ primerament/ en lo covent/ qui les meté» (Vat. Lat., 5364-9).

Altres aspectes relacionats directament amb el bloc de la caracterització de les dones són aquells que configuren tot un ampli repertori de concommitàncies temàtiques:

—La dona és l'enemiga major de l'home: «Car ta femme est ton enemie» (Lam. II, 701). Per tant, Salamó va tenir «mil enemigues» (Vat. Lat., 7046). El grau

extrem d'enemistat, el representa el cas de Betsabé envers Urias (Lam. II, 668-9; Vat. Lat., 12450) i Dalida envers Samsó (Lam. II, 683-4; Vat. Lat., 7924-27).

Les dones volen ocupar el primer lloc en les esglésies, perquè volen ser-hi vistes —«les femmes quierent les eglises.../ chascune veult bien qu'en la voye» (Lam. II, 947-50)—, defecte-atribut de la viuda del protagonista de l'*Spill*, qui seia «davall la trona» (Vat. Lat., 4268).

Antítesi d'actituds enfront de la malaltia. Si l'home emmalalteix, la dona el tractarà amb desinterès i avançarà amb les bregues la mort del marit: «Si enfermes et si malades/ ...la cure sur toy en mettra/ ne point ne s'en entremettra;/ elle fera la noise haulte» (Lam. II, 3588-95); «elles s'entenen/ la malaltia/ no.l mataria» (Vat. Lat., 8101-2). En canvi, si és la dona qui està malalta, farà que el marit estiga sempre davant del seu llit: «Et s'elle est malade on enferme,/ tien ceste sentence pour ferme:/ devant elle t'estuet seoir/ et diligemment pourveoir» (Lam. II, 3603-6); «per poch que.s senten/ vénen parentes/ dides, serventes/ he les veynes...» (Vat. Lat., 8284-7).

La dona sap fingir inclusivament sobre el cos mort del marit —«Bien sçavoit faintment plourer/ les le tombel de son mari» (Lam. II, 480)—, que en Roig es concreta en la figura de la cambrera de l'hostal de París, la qual, després d'assasinar el marit, fa entendre, mitjançant el to del seu plany, que el marit és mort de «poplexia» (Vat. Lat., 1573-81).

La dona estima allò que odia el marit i a la inversa —«ce que son mari het elle aime» (Lam. II, 614-5)— fins al punt de cercar com a segon marit els enemics del primer, els quals en seran els hereus legítims dels béns: «ceulx que deüssent prouchier/ font souvent en leur lit couchier/ ou a mariage les prenent» (Lam. II, 640-5). La viuda amb qui Roig s'emparenta és caracteritzada com un personatge que avorria els amics antics del marit i fins i tot mai no duia dol si en moria algun dels parents (Vat. Lat., 4434-97). Si la muller coneix l'existència d'enemics del marit, s'unirà a ells en morir aquest: «he ta muller/ marit certer/ ton enemich/ -si.t sap antich-/ aquell pendrà/ e pagarà/ del dot e crex» (Vat. Lat., 6849-55).

Si no totes les dones són perverses, almenys és clar que no existeix cap dona bona —«qu'il ne soit nulle femme bonne» (Lam. II, 2608)—, no cal cercar dona proveïda de virtuts, bondat..., car no n'hi ha cap (Vat. Lat., 6630-40). Roig només coneix la possibilitat de definir la muller bona per *negationem* de paral·lelismes sintàctics inclosos en el camp semàntic de la tempesta: la dona bona és aquella que menys llampega, que menys mou brega, aquella que és «menys mala» (Vat. Lat., 6661-9).

### La moralitat al *Matheolus* i a l'*Spill*

Tant al *Llibre de les lamentacions* com a l'*Spill* de Roig és insistent el to altament moralitzant que comprèn la història de la Redempció en versos apariats. Des d'aquest sentit, la dualitat d'estils: d'una banda, comicodegradador de tot allò que va tocant en l'exposició narrativa per espacialització o actorialització, de l'altra, el to moral característic dels sermons medievals. I és que tant Roig com Lefèvre fan partícips els llegats de les seues obres de la sincronia de la predicació oral, des de l'adjunció d'*exempla*, consells, proverbis, sàtira social...,<sup>23</sup> al servei en el seu cas de doctrinar satiritzant o de satiritzar des del to doctrinal, ambivalència d'actituds líriques que explica l'originalitat d'ambdues obres.

Els preceptes morals s'insereixen en les dues obres en el llibre III, on intervé un *deus ex machina* que emmena solucions als turments i dolors dels protagonistes. Al *Matheolus* l'*exemplum* directe de Déu Pare i per arravatament de la visió de la Verge (Lam. III, 2614-21) assegura en el marit frustrat i bígam un espai reservat al cel, donat que la corona de triomf i llorer no s'atorga al vencedor més que a la fi, després de la mort. El consell, a banda de constituir aquesta visió tota una fenomenologia de cristocentrisme i mariologia, és la resignada paciència per sofrir les penes, espines del matrimoni, partint de l'exemple de les tribulacions i sofriments del Redemptor.

Sorprens en un estat proper al somni, a l'estil del *Somnium Scipionis* contat per Macrobi a la *República* de Ciceró, o de *Lo Somni* de Bernat Metge, *Matheolus*, com després ho serà el protagonista de l'*Spill*, és cridat a partir d'una fórmula que relaciona la salutació de l'arcàngel a Maria: *Ne timeas* («No hages por» Vat. Lat., 6479). En desaparèixer la visió sobrenatural, tot retorna a l'estat anterior. L'actitud dialògica (P-R) entre Déu i *Matheolus* atorga major dramatisme als retrets del bígam, en posar en qüestió la formació de la dona mateix, la institució del matrimoni...

A l'*Spill*, l'aparició del savi Salamó, *exemplum* de sapiència i experiència en el contacte amb les dones, conforma tot un dramàtic monòleg interior, amb profusió d'interrogacions retòriques i exclamacions que intenten concentrar l'atenció del receptor, per tal que no torne a caure de bell nou en el perill d'una dona. Aquesta aparició de qui millor podia haver pres la manera del *verbum* a l'*Spill*,

23. El to moral de les dues obres contempla els quatre sentits de les Sagrades Escripures: historioliter, alegòric, moral i anagògic. Però el sentit anagògic, referit a les qüestions relacionades amb la vida eterna, prefigura l'ús de l'alegoria, dels *exempla*..., al servei d'entretenir doctrinant, divisió que va sintetitzar sant Tomàs d'Aquino en el Quodl. VII, q.6 a.1-2.

l'autor del Càntic dels Càntics, dona un repàs, de forma paral·lela al *Matheolus*, a la història sagrada, amb especial èmfasi en la deshumanització de la dona, a partir dels recomtaments basats en l'experiència.

Des de «l'alta serra de meditar» (Vat. Lat., 10254-55) en què el savi Salamó situa el protagonista que escolta les seues màximes, la reacció operada serà el canvi de vida activa en contemplativa, dedicació a l'acte de ruminar<sup>24</sup> i anteposició de la mort sobre la presència femenina, perquè al capdavant el missatge amb què ha estat alligonat és clar: sols «consonar-se» (Vat. Lat., 16232) amb la Verge i en la Trinitat de Déu, defugint les «espines» del matrimoni, per assolir la salvació eterna, principal motivació de tota l'obra.

Des d'aquest sentit, evitar les espines del casament i dedicar-se a la vida contemplativa, resignar-se pacientment al «Purgatori» del matrimoni per tenir assegurada una «cadira» al Regne del Cel, encara que solucions extrems de silogismes plantejats de manera diferent pels actants sobrenaturals dels somnis profètics comparteixen el mateix fons comú de moralitat, des del qual avança la lectura en un quadre detallat a l'estil de les *Vitae Christi* medievals —en Roig més extensament presentada— on es qüestiona l'aparició de la dona en el món, antítesi de les excel·lències d'una Verge que supera les follies de la resta del gènere femení.

Situats en aquest marc moral compartit per tots dos somnis, enumeraré tot seguit els aspectes que més interrelacionen els dos missatges.

En primer lloc, Déu és el metge que atorga salut als seus fidels, simbiosi entre evangelització i medicina (Solomon 1997: 9) que caracteritza una mateixa actitud d'infondre la conversió interior, des dels mateixos sermons dels predicadors, on el binomi medicina (o remei) i doctrina és més que una simple reiteració: al darrere existeix una voluntat manifesta entre metges i predicadors d'aconseguir la salvació bé del cos, bé de l'ànima: «si ont besoing de medecine,/ et ma grace leur est encline/ et favorable au recevoir/ je sui vray mire,/ au dire voir,/ car je sçay et puis tours curer,/ et suy tout prest de procurer/ leur salut, s'a eulx ne tenoit/ et mauvaistié ne les tenoit» (Lam. III, 2455-62); «L'alt metge Déu/ scientifich,/ ver, magnifich,/ inegrotable» (Vat. Lat., 10918-21).

A conseqüència de la subordinació de les dones al diable, a l'*Spill* el jo líric descriu la història de la Redempció humana en termes capitalistes: el dimoni dis-

24. *Ruminar*, en sentit propi i material, es refereix al rumiatge dels bous. En sentit figurat pren l'accepció de meditar, pensar atentament (DCVB, 618, v. 9). És aquest un terme que farà seu la *Devotio Moderna* (HAUF 1990: 22), respecte a la meditació dels pecats, la mort o el judici final... Anselmus Cantuarensis empra el terme ruminar en referir-se a les oracions adreçades a Déu: «et cum magno affectu ruminare cessaveris, ad ipsum dulcissimum dulcissimi Domini corpus quod in manibus tenes loquere» (PL 158, 918).

posa d'una llista o capbreu on té anotades totes les dones com a «emfiteotes» (Vat. Lat., 10483). Tota l'obra de Roig, per tant, serà una mena de censal, des d'aquest sentit, on es demostra que algú havia de pagar els deutes d'aquesta subjecció dona-dimoni: el Pagador (Vat. Lat., 10515) en seria Crist. Al *Matheolus*, encara que sense prendre partida la intervenció femenina per introduir el concepte de Crist com a Pagador, es fa palès com Crist, amb la seua clemència i pietat, paga els deutes dels pecadors. Però, qui vol pecar, serà turmentat de més greu punició en la presó d'infern: «ma clemence et ma pietés/ a tant pardonner s'entremet/ que les debtes quitte et remet/ plus qu'homme pechier ne pourroit» (Lam. II, 2378-81).

Però on més incideixen els dos macrotextos és a descobrir el sentit de la formació de la dona i l'origen de tots els defectes. S'hi alludeix al relat de la creació del món (Gn 2) pertanyent a una tradició segons la qual la terra és concebuda com un desert on Déu fa sorgir la vida i crea l'home al camp de Domasc (Vat. Lat., 10288), i consegüentment crea la dona a partir d'un os de l'home. Per això l'os sona més que la terra (Vat. Lat., 10297); «car elles sont d'os et nous sommes/ fais de terre en nostre personne:/ l'os plus haut que le terre sonne» (Lam. II, 244-50). Aquesta animadversió envers la figura d'Eva, tant al *Matheolus* com a l'*Spill*, es justifica a partir d'un «crim de lesa majestat», per la ruptura de Déu amb els primers pares: «Mon fils, vecy solucion;/ je t'en feray discusion/ si com l'Esriture tesmoigne;/ pus qu'il y a en la besoingne,/ si com en ce cas a esté/ toute la lignie compere/ et se deult du mesfait du pere» (Lam. III, 2431-8); «*ob crimen lese majestatis reprobat*/ *tota sequela patris*» (lam. 3342-6); «Ella peccà/ de crim molt fort,/ digne de mort:/ magestat llesa» (Vat. Lat., 10366-9).

En canvi, com es justifica d'una banda el refús a les dones ja des de la creació en el jardí de les delícies i de l'altra l'aparició de Jesucrist a les dones, precisament en ressuscitar corpòriament? Aquest és un dels motius que interrelacionen el *Matheolus* i l'*Spill* de Roig, donat el fet que Jesucrist coneixia la «gran» capacitat de les dones de guardar els secrets més valuosos,<sup>25</sup> és a dir, coneixia la seua ànsia de fer públic qualsevol fet, per més compromès o celat que siga: «Quant Dieux a Pasques suscita,/ l'eu demande qui l'excita,/ ne pour quelle raison c'estoit,/ que pre-

25. Aquesta visió de la resurrecció i posterior aparició a les dones és totalment antitètica a la *Vita Christi* d'Isabel de Villena, on l'aparició a les dones és un privilegi de Jesucrist, que romp definitivament la maledicció d'Eva amb la salutació «avete»: «e prengueren los peus e mans de sa clemència, e ab infinit goig besaren-los moltes vegades, essent molt certes de la resurrecció sua. "Primo mulieres merentur audire aucte, ut maledictum Eve mulieris in mulieribus solveretur." No sens gran misteri primerament han meritat les dones hoir la tal salutació, ço és: "Avete:" mostrant lo Senyor clarament que la maledicció donada a la primera dona, qui fon Eva, era ja, del tot, de les dones appartada» —c. CCLXIII, p. 326, MOLC 115 (ed. Albert Hauf).



miers se manifestoit/ a femme qu'il ne fist a homme» (Lam. II, 2309-13); «a dones, clar/ se volch mostrar» (Vat. Lat., 7865-66).

A propòsit de la resurrecció, el text de Roig inclou un fragment que compara el tarannà anunciador de bones noves amb l'esdeveniment de la Samaritana<sup>26</sup> (Vat. Lat., 7874) a qui Jesucrist havia endevinat la vida secreta —havia tingut cinc marits i l'actual no era marit seu— amb la qual cosa va anar a anunciar el succés a tota la gent del poble; d'aquesta manera, foren molts els qui cregueren en el Salvador. Aquest motiu de la Samaritana no es fa explícit al text francès de les *lamentacions*, però sí que apareix a la versió llatina de mestre Mathieu: «*Ecce solet queri, quare Dominus mulieri/ se prius ostendit surgens in Paschate lendit?/ ut certe verum quod, cum mos sit mulierum/ cuncta revelare, mox ut vivus publicetur,/ se premonstrare mulieri velle videtur./ Sic summus sapiens detexit Samaritane*» (lam. 1594-1602).

El pes antitètic del gènere femení es justifica al *Matheolus* a partir de la força de l'arravatament místic, enmig d'un somni premonitori de garanties celestials. Al cel de Matheolus habita la Verge, beneïda entre totes les dones (Lam. III, 3414-16); a l'*Spill*, la llum descriptiva de la Mare de Déu és recontada mitjançant la veu omniscient del savi Salomó.

Els punts de contacte bàsics entre ambdues obres, en la invocació a l'excelsa entre totes les dones, convergeixen en una idea bàsica, «les altes prorroatives» (Lam. III, 1552); (Vat. Lat., 10592), que la defineixen com a Verge incorrupta,<sup>27</sup> concebuda sense màcula: «Inmaculada/ No may tachada/ de l'heretatge;/ hach avantatge,/ sublimitat,/ gran dignitat/ he privilegi» (Vat. Lat., 10583-9); «sans violer virginité» (Lam. III, 2618); «comment la vierge nette et pure» (Lam. II, 2626); «sans pechié, sans corruption/ pris en vierge incarnation» (Lam. III, 1565-66).

## CONCLUSIONS

En aquestes pàgines hem intentat reafirmar, des del criteri inductiu d'anàlisi, la tesi de Morel-Fatio, refermada en l'edició de Van Hamel, per concloure que

26. La necessitat d'anunciar la certesa de la presència del ver Messies per part de la Samaritana és contemplada per Isabel de Villena, a la *Vita Christi*, com un gest de la magnanimitat i caritat d'aquesta dona: «e la dona caritativa, coneixent que aquell era lo ver Messies, volgué comunicar lo tresor que trobat havia ab los seus proïsmes, així com a magnànima e no gens avara» (HAUF 1995: CXXIV, 235, MOLC 115).

27. Sense pretensions d'aportar tot un estat de la qüestió de la definició del dogma immaculista, que serà fruit de posteriors estudis, he de destacar que ens trobem davant un tema controvertit de la tradició eclesiàstica representada pels Pares de l'Església, a partir de testimonis com el de sant Ambrós (PL 15, 289), sant Jeroni (PL 33, 183), sant Bernat (PL 183, 735) en defensa d'aquells qui neguen que Maria hagués perseverat Verge.



Roig sí que degué conèixer el *Llibre de les lamentacions de Matheolus* de primera mà, i que el va aprofitar, encara que en alguns casos en contextos diferents, adaptats a la situació valenciana que exigia el seu *Spill*.

Ara bé, respecte a quina versió degué conèixer Roig, és evident que si bé en alguns passatges, com el ja alludit de la Samaritana —absent de la versió francesa—, segueix el text llatí, hem apuntat indicis suficients que a l'*Spill* es deixa entreveure més a bastament l'empremta de la traducció francesa de Lefèvre, sobretot pel que fa a l'exposició dels defectes i vicis de l'estament femení, així com des del paralelisme de construccions oracionals, del lèxic i dels recursos formals emprats per tots dos, com l'insistent to d'oralitat, l'afany per la versemblança, la rigidesa del sistema mètric i accentual...

D'altra banda, només apuntar que ultra seguir el fil conductor de la narració d'ambdues obres un fons de comicitat, amb insistent to sarcàstic i caricaturesc en la degradació del cos humà o dels arquetips deshumanitzats dona-montre-basilisc-diable, la moralitat de les dues obres és més que evident, i no com a paradoxa, sinó com a recurs portat a límits exacerbats de les tècniques emprades en aquestes centúries pels predicadors, de mixturar el registre culte teològic a l'encalç del registre popular i àdhuc còmic.

ANNA ISABEL PEIRATS NAVARRO  
Universitat de València

#### BIBLIOGRAFIA

- ALCOVER, A.M./ F. de B. MOLL, (1984): *Diccionari català-valencià-balear*. Palma de Mallorca, Ed. Moll, 10 vol.
- AQUINO, Santo Tomás (1998): *Suma de Teología*. Madrid, BAC, 5 vol.
- BOCCACCIO, G. (1992): *Il Corbaccio* (ed. íntegra a cura de Giulia Natali). Itàlia, ed. Mursia.
- CLARK, J.R. (1991): *The modern satiric grotesque and its traditions*. Lexington, The University Press of Kentucky.
- CHAUCER, G. (1977): *The Canterbury Tales*. London, Penguin Books.
- GOLDBERG, Harriet (1998): *Motif-index of medieval spanish folk narratives, medieval and renaissance texts and studies, tempe*. Arizona.
- HALES, Alexander (O. M.) (1924): *Summa Theologica*. Ad Claras Aquas, Quaracchi, 4 vol.
- HAUF VALLS, A. (1979): *El «ars praedicandi» de fra Alfonso de Alprao, O.F.M. Aportación al estudio de la teoría de la predicación en la Península Ibérica*, a AFH, LXXII, 233-329.

- HAUF VALLS, A. (ed.) (1995): *Vita Christi, d'Isabel de Villena*. Barcelona, MOLC, 115.
- HAUF VALLS A. (1988): «*La seducció de Gentil en el Canigó de Verdaguer i el Romanç d'El Infante Arnaldos*», a «*Caplletra*», 5, 73-97.
- HAUF VALLS A. (1990): *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura*. València, IIFV.
- KIECKHEFER, R. (1992): *La magia en la Edad Media* (trad. cast. Montserrat Cabré). Barcelona, Crítica.
- LECOY, Félix (1979-83): *Guillaume de Lorris et Jean de Meun, Le Roman de la rose*. París, Champion, 3 vol.
- LEFÈVRE, Jean (1892): *Les lamentations de Matheolus et le livre de Leesce* (ed. A. G. Van Hamel). París, Bouillon.
- MOREL-FATIO, A. (1885): *Rapport sur une mission philologique à Valence suivi d'une étude sur le «Livre des femmes», poème du XV<sup>e</sup> siècle, de maître Jaume Roig*. París.
- NEUGAARD Edward (1993): *Motif-index of medieval catalan folktales, medieval and renaissance texts and studies*. Binghamton, New York.
- PANUNZIO, S. (1964): *Bestiariis*. Barcelona, Barcino, 2 vols.
- Patrologia Latina database* (PL). Chadwyck-Healey Inc.
- PÉREZ PRENDES (1993): *Historia del derecho español*. Madrid, Centro de Estudios Ramon Areces.
- POU MARTÍ, José, OFM (1996): *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes* (siglos XIII-XV). Alacant, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert».
- ROIG, Jaume (1490): *Spill*. Manuscrit 4806 Vat. Lat.
- SANCHIS SIVERA J./ G. SCHIB (1932-1988): *Sermons de Sant Vicent* (6 vol.). Barcelona, Barcino.
- SOLOMON, Michael (1997): *The literature of misogyny in medieval Spain, the Arcipreste de Talarvera and the Spill*. Cambridge University Press ( UE. Of America).
- THOMPSON, Stith (1955-1958): *Motif-index of folk-literature* (6 vol.). Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- WHINOM, Keith (1963): *El origen de las comparaciones religiosas*, a *RFE*, 46, 280-291.
- WITTLIN, Curt (1983) (ed.): Eiximenis F. (O F M), *De sant Miquel Arcàngel. El quint tractat del Llibre dels àngels*. Barcelona, Curial.