

## EIXIMENIS, ELS EXEMPLES I L'ART DE RIURE<sup>1</sup>

En una escena del western *My darling Clementine* de John Ford els habitants del poble de Tombstone (Arizona) celebren la cerimònia de col·locació de la primera pedra de l'església del poble, un poble que s'anava construint a empentes i a rodolons a mesura que els colons hi anaven arribant en l'expansió dels Estats Units cap a l'Oest. Al final de la cerimònia un granger pren la paraula i s'adreça a l'auditori amb aquestes paraules:

I ara, amics, declaro oberta al públic la primera església de Tombstone, que encara no té nom... ni predicador, però tot arribarà. No és que jo sigui un gran entès en la matèria, però m'he llegit la Bíblia de cap a cap, i me l'he tornat a llegir, i no hi he trobat cap paraula contra el ball. De manera que tothom a ballar! Què diantre! I visca l'alegria!

Si el bon home a què m'acabo de referir no va ser capaç de trobar en la Bíblia cap paraula contra el ball, potser tampoc no n'hauria trobat cap contra el riure, tot i que n'hi ha gairebé tantes com contra el ball. La seva habilitat com a lector, que li impedia de trobar en la Bíblia allò que apareix pertot arreu, potser li hauria permès de trobar-hi algun passatge en els Evangelis que permetés de deduir que Jesucrist havia rigut alguna vegada. Vicent Ferrer, però, que també s'havia llegit de cap a cap les Escriptures unes quantes vegades, acompanyades de les glosses corresponents i de molts de comentaris bíblics, ho va dir clarament: «en tota la Scriptura no trobam que Jesuchrist jamás se rigués, mas plorà moltes vegades» (Schib 1975: 38). Frare Vicent fins i tot tenia un model de sermó dedicat al plor de Crist, predicat moltes vegades a llocs molt diferents, que començava recordant als oients aquest fet:

Buena gente, yo penssando en la santa vida de nuestro señor Ihesú Christo, non fallo en algúnd libro que nuestro Señor Ihesú Cristo rreyesse jamás en la vida deste mundo, aunque fuesse en muchas grandes fiestas e en grandes honrras. Nin seyendo pequeño infante, nin

1. Aquest treball s'insereix dins les activitats de recerca del projecte d'investigació BFF 2002-02285.

moço joven, nin después de hedat conplida, nunca jamás se falla que rreyesse, más fállasse que lloró muchas vezes (Cátedra 1994: 465).

Dóna idea de la importància d'aquesta qüestió el fet que cada any a la Universitat de París es dedicava una disputa teològica a debatre davant del gran públic aquest tema. No és gens estrany, doncs, que, com explica J. Le Goff (1996: 563-564), un rei tan religiós i tan influït pels ordes mendicants com Lluís IX de França no rigués els divendres per respecte a la passió de Crist. Com tampoc no és gens estranya en l'univers mental de l'Edat Mitjana l'anècdota que explica Huizinga (1978: 261) de Pere de Luxemburg (1369-87), fill dels comtes de Luxemburg. Aquest personatge, que es passava el dia i la nit pregant, quan tot just era un nen ja renyava el seu germà petit si el veia riure, perquè havia llegit que nostre Senyor havia plorat moltes vegades, però mai no havia rigut.

## L'EUTRAPÈLIA

Cal posar en relleu, tanmateix, que a finals de l'Edat Mitjana exemples tan rigorosos com el de Pere de Luxemburg, tot i no ser cap raresa, no estaven gens *à la page*. Certament aquests codis de conducta de vegades eren recomanats per predicadors de la mena de frare Vicent, però és indiscutible que ja no tenien l'èxit que podien haver tingut en altres èpoques. Potser no es reia d'una altra manera, però com a mínim es veia el riure amb uns altres ulls. La revalorització del riure va començar a produir-se en el segle XIII amb la irrupció de l'escolàstica i de l'*Ètica* d'Aristòtil. La clau de tot plegat va ser el descobriment del concepte d'*eutrapèlia*, un concepte aristotèlic entès com la facultat de saber divertir-se i de saber divertir el proïsme de forma honesta i ordenada. Segons sant Tomàs, com que tota acció regulada per la raó és virtuosa, l'*eutrapèlia*, que sotmet els moviments del joc i de l'alegria a l'imperi de la raó, no és només virtuosa, sinó també necessària, donat que, com va dir Aristòtil i no es van cansar de repetir els escolàstics medievals, el plaer és tan necessari a la vida com la sal al menjar.<sup>2</sup>

Sant Tomàs, a més a més, va proposar una bona traducció llatina del terme grec *eutrapèlia* tot dient que «Aristòtil va parlar de la virtut del joc, que ell va anomenar *eutrapèlia*, i que nosaltres podem anomenar 'jocositat'». <sup>3</sup> En el capítol 67 del *Dotzè del Crestià* Eiximenis va donar la següent definició d'aquest concepte:

2. Per una anàlisi més detinguda d'aquesta qüestió cf. Renedo (1995).

3. «Philosophus etiam ponit virtutem eutrapeliæ circa ludos, quam nos possumus dicere iucunditatem» (*Summa Theologica* 2-2, q. 168, art. 2).

La setena (virtut) s'apella eutrepèlia, e és quant algú sap ben jugar, ço és alegrar si mateix e-ls altres, e girar ço que veu e hou cant hora és en fets de joch alegre, e sap bé jugar parlant, no fahent-ne offici axí com jugar. (Renedo *et alii* 2005: 146)

Per tant, l'*eutrapèlia* o 'jocositat' és l'alegria civilitzada, oposada a la desmesura del joc i del riure, que era designada pels escolàstics amb la paraula *bomolochia* —una traducció literal del grec que va escandalitzar els humanistes italians del segle xv. El pecat per defecte o per manca de jocositat era conegut com a *rusticitat*, i també era blasmable, tot i que per sant Tomàs i per altres moralistes era preferible fugir del foc que no pas caure en les brases, és a dir era preferible evitar els plaers del joc per un excés d'austeritat que no pas deixar-se anar i convertir el joc i la diversió en un fi vàlid en ell mateix. La rusticitat o austeritat era, tanmateix, un vici blasmat per moralistes com ara Eiximenis, que en el *Terç del Crestià* acusava d'inhumans

alscuns hòmens [...] qui [...] si veen alcun notable hom un poc riure e trufar ab los infants petits, tantost ne murmuren dient que són orats. En la qual murmuració ensenyen que no els membra que sien estats petits, ne com són estats nodrits ab semblants coses en la qual cosa ensems mostren gran desconeixença a aquells qui els han nodrits, que per aitals murmuracions e juís temeraris deshonren, e gran inhumanitat als infants qui així s'han a nodrir ab afalacs e ab jocs. (Guixeras & Renedo 2005: 233)

Per Eiximenis l'*eutrapèlia* o 'jocositat' era una virtut pròpia de l'home de les ciutats, és a dir dels seus lectors, que consistia en el fet de saber transformar, en el moment i en el lloc adequats, els fets de la vida humana en un plaer honest. Això queda molt clar en la petita teoria sobre el riure que Eiximenis va oferir als lectors en diversos capítols de les seves obres, per exemple en el fragment següent del *Segon del Crestià*:

Riure hi ha en dues maneres, car alscuns rien molt per natura, altres per art. Ris per natura dien alscuns que neix de bon temprament de melsa e d'abundància de bona e pura sang. Aquells qui naturalment són grans riolecs menys pequen rien en quant natura los procura sovint aital riure. E és així que sovint així poderosament los esvaeix moviment e virtut de natura que, per poder que n'hagen, no hi poden donar consell que no es rien [...]

Altre riure hi ha qui s'apella per art e és com alcun se procura riure per joglars e per trufadors, o per altra via escurril e lleja. E aital manera de riure és perillosa com sia vana e mundana, e dissipativa de vera devoció, e inductiva de delits carnals, e cosa que amolleix fort lo cor a mal, majorment quan hi ajusta ja la mala disposició del cor d'aquell qui açò procura, e el lloc e la companyia, o la una d'aquestes coses. (*Segon del Crestià*, cap. 173)

Segons el menoret gironí, hi ha dues menes de riure: el riure per natura i el riure per art. El riure per natura és aquell que té una justificació que podríem anomenar natural (parlant en termes medievals) o genètica (parlant en termes moderns). És a dir es tracta

d'una tendència natural a riure condicionada per la constitució física i la complexió o, per usar el terme vulgar medieval predilecte de frare Vicent, i també d'Ausiàs March, de la *qualitat* de la persona. Eiximenis cita en concret dos elements físics que contribueixen a aquesta tendència: «bon temprament de melsa» i «abundància de bona e pura sang». Encara que Eiximenis no ho digui explícitament, és evident que els individus amb aquestes dues qualitats són els *sanguinis*, caracteritzats en els tractats mèdics medievals com a alegres i riallers (Klibansky 1991: 119 i 127).<sup>4</sup> Els individus, com diu Eiximenis, *riolecs* per naturalesa tenien, per tant, una justificació mèdica i per excusar les seves expansions podien dir, com s'assenyala, en un context diferent, en un sermó de frare Vicent: «O! Yo só de tal qualitat e no me'n puc estar!» (Schib 1988: 203). Això no volia pas dir, però, que a aquests individus riallers per naturalesa tot els estigués permès, ja que, com ja hem vist, el riure —com tots els altres impulsos naturals— s'havia de civilitzar i d'educar.

El riure per art, és a dir el riure artificial, era aquell provocat pels joglars o pels bufons. En principi, aquest riure no estava gaire ben vist, ja que era molt fàcil que acabés en la desmesura i en l'excés. De tota manera, el riure artificial també podia tenir una justificació i un ús honest i virtuós en el cas que es fes servir com un tònic per relaxar l'esperit i reposar després d'haver estat treballant intensament, o d'haver passat una situació dura i difícil. Es tracta, en definitiva, d'allò que Glending Olson ha definit com «the medical understanding of the usefulness of entertainment» (1982: 74). Cal tenir en compte que la medicina de tradició galènica proposava una educació i un control de les passions, els afectes i les emocions per aconseguir un equilibri psicològic que era considerat essencial per mantenir la salut. I en aquest sentit el riure o l'alegria produïts per l'actuació d'un joglar, o d'un bufó, podien exercir una influència molt saludable a l'hora d'anul·lar les perilloses conseqüències de les tensions intel·lectuals i emocionals.

El riure per natura, lligat a la teoria mèdica dels humors, l'estudiaven, sobretot, els metges, però el riure per art —el riure de l'home en la societat— era matèria d'estudi més aviat pròpia dels moralistes, dels confessors i dels predicadors. Dit d'una altra manera, Eiximenis estava obligat a definir com havia de ser el riure de l'home de les ciutats, el riure dels seus lectors. Segons el menoret gironí, el riure de l'home savi havia de ser moderat, suau i controlat en tot moment per la raó. És molt significatiu en aquest sentit un passatge del *Dotzè del Crestià* en què Eiximenis ensenya al príncep que haurà de regir les comunitats els senyals naturals que distingeixen l'home savi del neci. Un d'aquests senyals és precisament el riure, sobtat i desmesurat en el cas del neci, i madur i equilibrat en el cas de l'home prudent:

4. De fet el mateix Eiximenis defineix els *sanguinis* com a riallers en un capítol del *Dotzè* dedicat als temperaments: «La segona complexió se appella sanguínia [...] E aquesta fa les gens en què abunda alegres, cantans, riens e inclinades a dissolucions e a amors carnals» (Witlin *et alii* 1987: 311).

Lo quart senyal és *risus dencium*, ço és ris dissolut e soprat e qui fa badar la bocca e cridar a l'hom dolent així com ha hom orat; car l'om savi no és rioler, ans se mou fort ponderosament e ab gran seny, e-s riu tard e lavors fort temprat. (Wittlin *et alii* 1987: 316)

I com que el príncep havia de ser un model de conducta per la resta dels ciutadans, Eiximenis recomana en el mateix *Dotzè* que eviti tant com pugui de riure en públic:

si lo príncep se vol dar a riure e a trufar, que no u faça públicament per honor de la dignitat, car en riure negú comunament no y té manera e, per consegüent, ret l'hom dissolut, e contemptible e menyspreïvol als altres qui-l veen, la qual cosa fort deu esquivar tot bon príncep. (Wittlin *et alii* 1986: 205)

En un capítol posterior, Eiximenis matisa la severitat d'aquesta norma i, en comptes de prohibir el riure, permet al príncep el somriure: «e que no-s rigués molt, mas bastava esclarir la cara, e no ensenyàs jamés davant los altres ne molt gran goyg ne molt gran torbació si, doncs, cas excessiu e fort gran no y entrevenia» (Wittlin *et alii* 1986: 208). Segons explica Cristina de Pisan, Carles V de França, que va governar entre els anys 1349-1380, seguia gairebé al peu de la lletra aquestes normes —que no són un invent d'Eiximenis, sinó que provenen, com ha demostrat David Guixeras (en premsa) del *De regimine principum*, un tractat polític escrit per Gil de Roma a instàncies de Felip el Bell de França— ja que en els actes públics es limitava a somriure o, per dir-ho en els mateixos termes que l'autor del *Dotzè*, a « esclarir la cara » (Verdon 2001: 70).

## ELS JOGLARS

Un exemple preciós de la revalorització eutrapèlica del riure i de l'alegria es pot trobar en la nova concepció de l'ofici de la joglaria que va encunyar l'escolàstica, i que Eiximenis va saber divulgar en pla català a les planes del *Dotzè del Crestià*. La regla general era que els joglars actuaven correctament «si ells usen bé de lur art atnent a temps, e a paraules e a obres que no sien vedades per la Esgleya» (Wittlin *et alii* 1987: 476), és a dir si tenien en compte no només la moralitat de les seves paraules o obres, sinó també del lloc o el temps en què es deien. Podem veure més bé com funcionava aquesta norma general si l'apliquem a les tres classes de joglars que Eiximenis distingia i que, potser simplificant una mica, podríem identificar com els músics, els poetes i els bufons o saltimbanquis.

Jutglarejar pot l'om en tres maneres. La primera si és tocant instrumens, e açò de si matex no és mal, ans l'om ne pot bé usar, axí com feya Daviu e los sants profetes als cuns, qui volèn

lur pensa levar en alt entenien en tocar instruments. E a-questa fi la santa Esgleya usa de instrument d'orgue. És ver que d'aquest jutglarejar pot lo jutglar usar mal, ço és tocant a delitar carnalment o per fer actes dissoluts e vedats. E aytal ús li és vedat e pot ésser comprès sots lo jutglarejar damunt dit, qui és vedat per la santa Esgleya.

La segona espècia de jutglarejar si és de boca, ço és dient paraules delitables e provocans a riure, segons que damunt és dit. E d'açò axí mateix pot lo jutglar mal usar o bé segons les paraules e segons la fi per què u fa. Si bé ell ne usa, no és peccat mortal, així com dit és; si mal, encorre les penes damunt dites ultra lo peccat que comet.

La terça espècia e manera de jutglarejar és de obra, així com fer solaç, e açò fer tempradament e per recreació alcuna après lo treball no és peccat mortal si, donchs, la obra no era vedada, així com jutglar ab obres de arts vedades, e encara tregitar o dissolutament ballar (Wittlin *et alii* 1987: 476-77).

En cadascuna de les tres categories delimitades per Eiximenis es podia exercir l'ofici de joglar d'una manera digna o d'una manera indigna. La línia divisòria entre l'una i l'altra era, com és lògic, de caràcter moral. El joglar músic, per exemple, actuava deshonestament quan tocava «a delitar carnalment o per fer actes dissoluts e vedats», però, en canvi, la seva actuació podia ser correcta i positiva quan tocava no només amb finalitats religioses, sinó fins i tot amb finalitats civils, per exemple per entretenir els prínceps i els membres de la cort i impedir que quedessin ofegats per les preocupacions i les angoixes lligades als seus càrrecs de govern.<sup>5</sup> El joglar poeta exercia dignament el seu ofici quan deia «paraules delitables e provocans a riure» (Wittlin *et alii* 1986: 477), però, per descomptat, se n'allunyava molt quan a la intenció de fer riure s'hi afegien les ganes de parlar dels «actes dissoluts e vedats». I els gestos del saltimbanqui eren correctes quan només buscaven la sorpresa o la rialla, però passaven a ser deshonestos si s'hi barrejaven procacitats.

Potser encara aconseguirem d'entendre una mica millor les distincions eiximenianes si les il·lustrem amb històries del mateix *Dotzè* protagonitzades per joglars. En una d'aquestes narracions, per exemple, a un joglar de la cort de França, veient el rei Carles menjar un bocí a mig matí a causa de la calor, se li va acudir la pocsoltada de dir-li: «Per Déu, senyor, bé li fa mester a aqueix bocí que sàpia de nadar, pus que ha a caure en vostre estómach, que ja és ple de vi» (Wittlin *et alii* 1987: 475). Segons explica Eiximenis, al joglar li va anar de ben poc que no el pengessin. En un altre exemple, que més endavant comentaré una mica més *in extenso*, es parla d'una reina que escoltava de molt bon grat, acompanyada de les seves filles i donzelles, «un seu jutglar mentre deya orrees e viltats e que u avia pres en costuma» (Wittlin *et alii* 1987: 493-494). Com podem suposar —o, segons com es miri, la-

5. En el tercer ítem d'una llista d'entreteniments honestos dels prínceps inclosa en el capítol 558 del *Dotzè del Crestià* figura «hoir instruments, o cantar o fer-se cantar davant bons cantors ab òrguens, o ab altres instruments o sens aquells» (Wittlin *et alii* 1986: 205).

mentar— Eiximenis no dona detalls de la mena d'històries o poemes que narrava el joglar, però podem estar ben segurs que eren de caràcter sexual. Ho prova clarament el fet que la reina, per defensar-se de la ira del seu marit, s'inventa el pretext que les seves filles eren «axí nodrides, ignocens e bones que no à al món viltat qui-ls fos dita en la cara que elles sabessen dir allò què vol dir, ne si és mal ne bé» (Wittlin *et alii* 1987: 494).

Amb referència als bufons hi ha en el *Dotzè* una curiosa observació que il·lustra molt bé quines eren les fronteres entre el bon i el mal gust. Diu Eiximenis que el joglar que vol divertir el seu senyor «no deu fer ventositats davall ne damunt, ne ribalderies leges, les quals provoquen los altres a vòmit e-ls fan gran òstech axí com a coses abhominables a tota perssona» (Wittlin *et alii* 1986: 204). Sens dubte Eiximenis es refereix a actuacions teatrals o bufonesques en què de vegades els joglars recorrien a l'escatologia per fer riure i guanyar-se el favor dels seus senyors. Un dels joglars que sembla que feia actuacions d'aquesta mena era mossèn Borra, l'amic d'Ausiàs March, com es pot veure en un capítol de la *Crònica de Juan II* d'Alvar García de Santa María, dedicat a descriure les festes de la coronació de Ferran d'Antequera al palau de l'Alfajeria de Saragossa (1414). Explica García de Santa María que enmig d'un dels banquetes d'aquestes festes va descendir del sostre de la sala un artefacte en forma de núvol i en va baixar la figura de la Mort. Mossèn Borra va fer veure que s'espantava molt: «mostraba grande espanto en la ver e daba grandes voces a la muerte que no viniess». El guió de l'entremès, però, exigia que la Mort no li fes cas i que s'emportés en l'artefacte el pobre mossèn Borra lligat amb una corda, és a dir es donaven les condicions ideals per una actuació bufonesca:

E aquí veríades maravillas de las cosas que mossén Borra fazía, e del llorar, e del gran miedo que le tomaba, e en subiendo fizo sus aguas en sus paños, que corrió en las cabeças de los que de yuso eran, que bien tenían que lo llevaban al infierno. E el señor rey lo miraba e obo gran plazer él e los que vieron. E mossén Borra fue en poder de la muerte a los cielos (Ferro 1972: 126-127).

Si Eiximenis hagués tingut ocasió d'assistir a les festes de la coronació hauria censurat, sens dubte, l'actuació de mossèn Borra, i l'hauria considerat com una «lletja ribalderia» bo i recordant que, «com deia Baldoví, famós juglar del rey de França, gran saviesa y ha mester a saber fer bé l'orat davant los grans senyors» (Wittlin *et alii* 1986: 205).

## EL RIURE EUTRAPÈLIC

Eiximenis, com acabem de veure, censurava els excessos, però també, com veurem tot seguit, celebrava les múltiples ocasions que hi havia a les ciutats de

cultivar el riure honest i eutrapèlic: per exemple, en un banquet o en una festa;<sup>6</sup> o bé sortint a passejar per les places, els carrers i els delitables horts; jugant amb els infants; conversant amb els amics o fins i tot llegint o anant a escoltar sermons. El riure que es podia desencadenar escoltant determinats passatges d'un sermó, o llegint alguns exemples de tractats morals escrits per frares mendicants, no era, és clar, de la mateixa mena ni intensitat que el que es podia generar en un banquet o jugant amb els infants, però no per això les rialles deixaven de ser rialles.

Un personatge de ficció tan divertit com la viuda de Bath de Chaucer —tan proper en molts d'aspectes a la Plaerdemavida de Martorell— ens permetrà de posar en relleu la dimensió lúdica que, si més no de vegades, podien arribar a tenir els sermons. Segons explica Chaucer en els *Contes de Canterbury* posant-ho en boca de la mateixa viuda, durant una quaresma en què el seu cinquè marit era a Londres, la viuda i una amiga seva anaven a divertir-se a festes nocturnes, processons, romeries, casaments, representacions de miracles i acaba l'enumeració dient que, vestida amb la seva alegre roba de color escarlata, també escoltava sermons. És evident, doncs, que per la viuda de Bath anar a sentir sermons era divertit. La bona dona, en definitiva, s'ho devia passar bé veient els gestos i escoltant la veu enèrgica, els saborosos exemples i les enginyoses similituds amb què amania cada sermó el predicador de torn. Tot i que la viuda de Bath és un personatge ben poc eutrapèlic, ja que només li interessava la vessant faceciosa dels sermons i no parava gaire esment en la seva polpa moral i teològica i, per acabar-ho d'adobar, li agradava anar-hi per mirar i deixar-se veure, em sembla que les seves paraules donen fe del plaer que podia produir un sermó d'un bon predicador.

També en dona fe el fet que en alguns manuscrits medievals de sermons es poden llegir notes marginals en què, a propòsit d'un bon exemple, s'indica *narratio jocosa*. És molt significatiu en aquest sentit el curiós exemple que fa uns anys va treure a col·lació S. Wenzel (1979: 312-313): en un manuscrit llatí de sermons de Robert Ripon de Durham es troba una d'aquestes notes, i si es llegeix l'exemple a què es refereix, es pot veure que es tracta d'una versió edificant, sense deixar de ser divertidíssima, del «Conte del frare» que explica Chaucer en els *Contes de Canterbury*.

Els frares, per tant, havien de saber ser plaents i divertits per atreure i mantenir l'atenció dels seus oients, o dels seus lectors, i alhora inculcar-los la lliçó moral o teològica que pertocava. És a dir, els frares havien de saber ser raonablement jocosos i els seus oients, o lectors, havien de saber destriar el gra de la palla rient o somrient quan l'ocasió ho requeria, i retenint a la memòria l'essència moral del sermó. Hi ha un passatge d'un sermó de Bernardino da Siena molt significatiu en aquest sentit:

6. Són precioses les recomanacions que dona Eiximenis en el capítol 526 del *Dotzè* respecte a les matèries plaents i jocosos de què s'ha de parlar en aquestes ocasions, uns temes que, *adelitant* els oients, aconsegueixen l'efecte saludable de dilatar «lo cor, e la sanch, e les venes e les artèries dins» (Wittlin *et alii* 1986: 137).



Quarta prudenzia si chiama attenzione. Attenzione si è che tu debbi stare attento a udire, per modo che a pena tu non batta l'occhio, mirando in viso il predicatore, e non avere l'occhio bádolo in quà e là, ma fitto a non mirare in altro lato. Non si vuol fare come colui o colei che, come è gionta, subito si pone a dormire. E questo perché adiviene? Perché non ha attenzio-ne; e tutti costoro come ellino giongano, così dicono a loro medesimi: "Doh, dormiamo un poco!". Tutto l'oposito fa colui che ha l'attenzione, che se pure li venisse sonno, elli s'ingegna di non dormire: elli si stripicciarà li occhi, elli si pizzicarà, perché il sonno vada via. Elli aviene talvolta che tu udirai in predica cosa che tu l'arai u dita altra volta: non te ne curare, imperò che in ogni modo ti fa utile ciò che tu odi; e vede s'io dico vero. Se altra volta tu l'udisti, non ti capi forse nel capo [...] che quando tu odi una cosa che altra volta udisti, fa' che la pigli con utilità dell'anima tua. Simile, quando tu odi una cosa che ti paia cosa da ridare, non stare a sgrifalare come uno sciocco, ma pigliala a tuo amaestramento; che questo ridare è perché tu non intendi quello perché è detto; che se tu lo intendesse, tu non ridaresti. E però sta' attento con devozione a udire e volere fare quello che si predica... (Delcorno 1989: 189-191)<sup>7</sup>

En aquest passatge Bernardino presenta amb ben poques paraules tota una teoria de la recepció dels passatges jocosos i divertits d'un sermó. És a dir, tracta allò que poques arts de predicació estudien amb deteniment: com s'ha d'escoltar un sermó, si més no com s'han d'escoltar determinades parts d'un sermó. Segons Bernardino, davant d'un passatge jocós, raonablement jocós, l'auditori no havia de riure estrepitosament, perquè això implicaria caure, com segurament devia fer la viuda de Bath, en el vici de la desmesura i de la *bomolochia*, sinó que havia de procurar d'entendre bé el passatge i saber passar de l'anècdota a la categoria. Un cop aconseguit això, o bé no es reia, o bé es reia, o es somreia, en la mesura justa i prudent.<sup>8</sup>

La lectura dels pròlegs de diversos reculls d'exemples posa en relleu, com ha assenyalat Jacques Berlioz (1980: 122), el valor i l'eficàcia que es concedia a la in-

7. Proposo la traducció següent d'aquest passatge: 'La quarta prudència s'anomena atenció. L'atenció vol dir que tu has d'estar atent a escoltar de manera que gairebé no acluquis els ulls, mirant sempre de fit a fit el predicador, sense tenir mai els ulls badant per aquí i per allà, sinó mirant ferm i sense despistar-se. No s'ha de fer com aquell, o aquella, que quan arriba de seguida es posa a dormir. I això per què passa? Perquè no s'hi fixa, i tots els que són com ell es diuen a ells mateixos: —Vinga, dormim un poc! Tot el contrari fa aquell que està atent, que, si li ve son de debò, ell fa mans i mànigues per no adormir-se: es fregarà els ulls, es pessigarà perquè la son desaparegui. Potser passarà que en algun sermó escoltaràs allò que ja has sentit en un altre sermó, no et preocupis perquè sempre et serà útil el que escoltes. I fixa't si jo et dic la veritat. Si una altra vegada la vas sentir, potser no et va entrar en el cap [...] que quan sents una cosa que ja havies sentit en un altre lloc, procura de captar-la en profit de la teva ànima. De la mateixa manera, quan sentis una cosa que et sembli digna de riure, no riguis estrepitosament, com un neci, sinó que has de mirar de captar-la pel teu propi bé; que aquestes rialles només vénen perquè tu no entens per què es diu allò; perquè, si ho entenguessis, ben segur que no riuries'.

8. Eiximenis fa una observació fins a un cert punt similar a la de Bernardino da Siena, per bé que en un context completament diferent, en un breu exemple protagonitzat per l'emperador Vespasià, que, després de sentir que li deien que no «colpejava ell molt en les batalles», es va limitar a fer l'observació següent: «Digne és de riure, e per això, après lo riure se deu hom corregir d'açò que imposen si és ver, si no no pot noure» (Wittlin *et alii* 1986: 353).

tercalació d'històries plaents i jocosos en els sermons. Per exemple, el dominicà Joan Gobi, autor d'una celebèrrima *Scala Caeli*, afirmava en el pròleg que «veritablement el nostre esperit sembla atret cap al cel perquè es diverteix amb els relats i els exemples dels sants» («vero noster animus videtur ad celestia inhiare eo quod delectetur narrationibus et sanctorum exemplis» Polo 1991: 166). En l'*Ars de modo predicandi*, una art de predicació anònima del segle XIV, es recomana de saber presentar al·legories i exemples jocosos de manera que, per una banda, els oients erudits es meravellin amb les profundes subtileteses al·legòriques i, per l'altra, els oients més simples siguin instruits i reconfortats per l'alada lleugeresa dels exemples.<sup>9</sup> A més a més, aquests recursos jocosos anaven meravellosament bé per despertar els oients que s'havien adormit o per mantenir desperts els que encara no havien caigut en el primer son. Ho explica molt bé Jacques de Vitry, un dels pares de la tradició dominicana: «Fixeu-vos en la meua experiència. Jo predicava un dia un sermó i veia que la multitud se'n cansava i s'adormia. Gràcies als exemples, amb unes breus paraules en vaig fer prou per eixorir el meu auditori i aconseguir que es despertés» (Berlioz 1980: 122).

Un altre curiosíssim exemple de la progressiva introducció d'elements plaents i divertits primer en les col·leccions d'exemples i, després, en els sermons ens l'ofereixen, per una banda, el *Liber miraculorum* del monjo cistercenc Cesari de Heisterbach i, per l'altra, l'*Scala Caeli* del dominicà Joan Gobi. Un tema recurrent en els sermons i els tractats medievals sobre la confessió era la discreció del confessor, que havia de ser molt prudent en l'interrogatori als fidels per evitar de donar-los informació diguem-ne perillosa sobre pecats que qui es confessava potser desconeixia. Per desenvolupar aquest tema durant molt de temps es va fer servir un història exemplar del *Liber miraculorum*, escrit per Cesari de Heisterbach entre els anys 1219-40. L'exemple, segons la versió catalana medieval del *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet*, és el següent:

*Eximpli que algunes veguades per interrogacions del confessor és ocasió de caure la persona en legs peccats.*

Confessor interrogando multus  
est occasio peccandi.

Segons recompte Cesàrius una dona d'orde, jove, comfessant-se a un prevere ell la interrogave d'alscuns peccats encuberts, los quals ella jamés no havie fets ne ymaginats. E après ach dells dits pecats ten gran temptació que, segons que ella despuys dix a altre son confessor, envides se poc guardar de caure en los dits peccats. (Ysern 2004: 270)

9. «Secundum erit aliquam dulcem exponere allegoriam et aliquid jocundum enarrare exemplum ut eruditus delectaret allegorie profunditas et simplices edificet exempli levitas et habeant utrique quod secum reportet» (citad per J. Berlioz 1980: 127).

Tot i que la història promet, la versió de Cesari de Heisterbach només s'interessa per la vessant pedagògica de l'exemple i no explota la seva vena narrativa i plaent. El dominicà Joan Gobi, però, que va compilar el seu llibre d'exemples cent anys més tard (1323-30), segueix un altre camí. Per explicar el mateix tema va recollir, per una banda, l'exemple clàssic de Cesari de Heisterbach, però, per l'altra, tot seguit hi va afegir una altra història, que gairebé sembla una escena d'un *fabliau*, per desenvolupar una variant del tema anterior:

Item ad idem. Legitur quod quedam domina nobilis et delicata fuit semel infirma; cumque visitata fuisset per medicum quendam, interrogavit eam in quo loco pateretur, et ipsa respondit: —Nescio.

Interrogavit per quem modum evenisset infirmitas et ipsa respondit: —Nescio. Interrogavit eam quo die sibi evenerat infirmitas et ipsa respondit: —Nescio.

Tunc medicus: —Vos facietis unum emplastrum optimum nescio de quo, et ponetis nescio ubi, et eritis curata nescio quando.

Unde confessor multum debet considerare et discernere ea que sibi dicuntur.

(Polo 1991: 279)

La lliçó moral de tots dos exemples no és ben bé la mateixa: en el primer exemple, el que ve de Cesari de Heisterbach, es recomana al confessor discreció en les seves preguntes, mentre que en el segon se li recomana que escolti i sospesi amb cura les paraules que li diuen els penitents. Però, tot i que els dos exemples no diuen ben bé el mateix, allò que sobretot els separa és la seva substància literària. L'esquematisme i la fredor de l'exemple del *Liber miraculorum* contrasten amb el farciment narratiu de l'exemple de l'*Scala Cæli*: la contraposició entre la dona tímida a l'hora de parlar de matèries sexuals i el metge innocent, l'ús del diàleg i el pintoresc remei d'un metge que no aconsegueix d'endevinar l'origen del mal de la seva pacient. Dit d'una altra manera, si en l'exemple de Cesari de Heisterbach mana la pedagogia, en el de Joan Gobi s'aconsegueix l'equilibri entre l'art narratiu, la jocositat i la pedagogia.

Cal deixar ben clar, però, que la utilitat moral, pedagògica i fins i tot mèdica dels passatges humorístics o satírics dels sermons no implicava de cap manera que un sermó s'acabés convertint en una peça teatral de caràcter còmic. Tot al contrari, el predicador havia de saber usar l'arma del riure quan li convenia, i quan li convenia havia de fer servir armes més serioses i austeres. Ho va posar magníficament en relleu Jacques de Vitry en el passatge citat abans. Fra Mateu d'Agrigento, el venerable menoret sicilianocatalà, va fer una observació molt semblant en una petita col·lecció de consells sobre la predicació que forma part, a tall de pròleg, d'un manuscrit que recull alguns dels seus sermons. Després d'escriure: «Cave ne die veneris facias populum ridere», tot seguit afegeix: «Dic etiam quando facis populum ridere,

da eis citius aliquid acerbum» (Amore 1960: 21). Tot i que la viuda de Bath només anava a escoltar sermons per passar una bona estona, no tot eren trufes, bromes i rialles —o, si més no, no sempre ho eren per als bons predicadors i per als bons i pietosos oients dels seus sermons. També ho posen molt bé en relleu els sermons de fra Vicent i tota l'obra en prosa d'Eiximenis, en què s'alternen els passatges seriosos i profunds, plens de reflexions morals o de disquisicions teològiques, amb passatges més amens i més entretinguts. Per exemple, en el pròleg del *Terç del Crestià* Eiximenis demana perdó als lectors —i fins i tot els prega que no s'espantin— per la matèria «queucom sobtileta en si matexa» que contenen els quinze primers capítols —destinats a analitzar el problema del mal— i els anuncia, per animar-los a continuar la lectura malgrat les dificultats inicials, que més endavant, sobretot en el tractat dels pecats capitals, que és, i de bon tros, el més extens del *Terç del Crestià*, «les matèries» seran «fort clares e morals, e fort profitoses a la consciència».

E per tal quant la matèria aquesta que en lo present libre se atén és queucom sobtileta en si matexa, per rahó d'açò consell que negun hom simple o lech qui ací estudiarà no s'espavent ja per axò tantost, car tota la dita sobtilea és compresa solament en los xv capítols primers, e despuys trobarà en co qui-s seguex, majorment en lo quint tractat, qui és dels vii pecats mortals, les matèries fort clares e morals, e fort profitoses a la consciència. (Martí & Norbert 1929: 25)

I és precisament en aquests tractats, com sap molt bé qualsevol lector modern del que s'ha publicat del *Tractat de gola*, on hi ha algunes de les planes més divertides i saboroses de tota l'obra eiximeniana.

## D'ASES I GUINEUS

Com és ben sabut, de moment no s'han pogut localitzar els sermons d'Eiximenis, llevat, per una banda, d'un fragment descobert fa pocs anys per Josep Perarnau (1991) i, per l'altra, de l'*Ars predicandi populo*, l'art de predicació que Eiximenis va escriure a tall de pròleg de la seva col·lecció de sermons. Per tant, en el breu passeig pels boscos de la narrativa breu eiximeniana que iniciaré tot seguit m'hauré de cenyir, per força, a l'obra escrita i, donat que vastes zones de la seva producció encara són inèdites, no em mouré de les planes del *Terç* i del *Dotzè del Crestià*. Els exemples que comentaré em sembla que demostren que també es poden aplicar a Eiximenis les paraules que S. Wenzel (1979: 311) va dedicar a alguns predicadors anglesos del segle XIV: «comic tales were a regular and acceptable ingredient in the work of at least some preachers during the fourteenth century».

La primera història que he seleccionat ocupa tot el capítol 688 del *Dotzè del Crestià*. Li podem donar el mateix títol que Eiximenis (*Eximpli com dons corrompen a vegades aquells qui són tenguts per bons*), però també la podem anomenar «El testament de l'ase», un títol manllevat del poeta francès Rutebeuf, que va desenvolupar la mateixa història en forma de *fabliau*. En la tradició francesa medieval també se'n pot llegir una versió en prosa en la novel·la 96 de les *Cent nouvelles nouvelles*. La lectura de l'exemple eiximenià a la llum de les versions de Rutebeuf i de les *Cent nouvelles* permet de veure fins a on podia arribar l'art narratiu d'Eiximenis.

La història que expliquen Rutebeuf, Eiximenis i l'anònim autor de les *Cent nouvelles* és gairebé la mateixa: un ric rector de poble enterra en el cementeri un ase que s'estimava molt i que l'havia servit durant molt de temps. El bisbe de la seva diòcesi, just i generós, però més aviat escàs de diners, se n'assabenta i convoca el rector per processar-lo. El dia de la sessió judicial el bisbe engega un discurs duríssim contra el rector, que, tanmateix, aconsegueix de seguida el perdó del bisbe amb el lliurament, d'amagat, d'una bossa plena de diners. La història reposa en la contraposició entre dos personatges antagònics —un rector ric, però egoista, i un bisbe generós, però pobre— al voltant d'un fet carnavalesc. La font en què es devia basar Eiximenis per construir la seva versió no va ser pas el poema de Rutebeuf, escrit poc més de cent anys abans que el *Dotzè*, sinó algun llibre d'exemples o de materials per la predicació.<sup>10</sup>

La intenció que hi ha al darrere de les tres versions és completament diferent. A les *Cent nouvelles nouvelles* només es pretén explicar una història divertida. Rutebeuf, per la seva banda, a més de divertir vol donar una lliçó de moral pràctica: «Rutebeuf ens diu i ens ensenya que qui posa diners en els seus afers no ha de tenir por de res» (vv. 165-167).<sup>11</sup> Eiximenis, en canvi, ens vol donar una lliçó contrària a la de Rutebeuf, una lliçó sintetitzada en un versicle del Dt 16,19: «Non accipies personam, nec munera, quia munera excæcant oculos sapientum et mutant verba iustorum», i que el menoret gironí tradueix sintèticament d'aquesta manera: «No pendràs dons qui muden e perverteixen les paraules dels justs». La intenció moral d'Eiximenis, però, no aixafa, ni de bon tros, els elements còmics de la història, que manté en tot moment el to faceciós i surt molt ben parada de la comparació amb les dues versions franceses:

Paulus de Caturcho, arquebisbe de Narbona, hom famós e reputat per just e per bo, fo informat que un seu rector, qui estava defora la sua ciutat, avia soterrat un ase e'l cimintiri ab creu

10. La història que estic comentant, resumida amb l'epígraf «Ass buried with obsequies», figura en el número 376 de l'*Index Exemplorum* de F.C. Tubach.

11. «Rutebeús nos dit et enseigne / Qui deniers porte a sa besoingne / Ne doit douteir mavais lyens» (Faral & Bastin 1960: 303-304).

levada e ab gran solempnitat, de la qual cosa ell fo torbat e proposà de fer procès de cretge contra lo dit rector. E tantost com ac hoÿt açò anà a la rectoria aquella tot encès e fellò per proceir contra lo dit rector e que-l se-n menàs pres e ligat. E lo rector, qui u sabé, manà a sa companya que matassen gallines e capons en còpia e que aguessen del millor vi qui-s pogués trobar, e que aparellasen bé de dinar per a l'arquebisbe e per a ses companyes qui venien. E quant l'arquebisbe fo aquí, lo rector se presentà a ell alegrament, tot remengat, e tot que-s reté afaenat del gran dinar que feya aparellar per l'arquebisbe. E ara fa aportar d'un vi, ara de l'altre, ara demana a l'arquebisbe si volrà d'aquest, ara d'aquell; ara fe venir d'una fruyta, ara d'altra. E de continent que l'arquebisbe fo descavalcat féu beure tota la companya e pregà a l'arquebisbe que bega un poch. E ell, estant tot engronyat, sol no li vol parlar, mas manà que vingués a l'esgleya tantost per a respondre a l'acusació qui és feta contra ell.

—Per m'arma, mossényer, dix ell, que vós no-m podets forçar de impossible, e a mi seria cosa impossible de respondre a vós fins que yo aja begut.

E dix aquí a l'arquebisbe tot lo món de trufes, e a la fi l'arquebisbe li dix: —Digues, malvat, e no has vergonya que ages feta tanta malvestat que ages soterrat l'ase en lo cimintiri?

—Monsényer, dix lo rector, yo no he vergonya de fer bones obres. E com yo sabés que món ase havia servit xx anys a la santa mare Esgleya en aquest loch sens que jamés no hac ne mealla ne diner, ne n'hac una vestidura, ne çabates, ne calces, ne encara unes bragues, per tal, en recompensació de son bon servey, é-l soterrat en lo cimintiri après d'aquells qui jamay no-m faeren sinó mal e qui bullen pregont en infern per lo mal que han fet a la santa Esgleya; per què no li cuyt aver feta gran honor. Empero, mogut de consciència, vos dich que l'ase, quan féu testament, me lexà ereu de tot quant havia, e lexà a vós manimessor. E dix-me secretament a l'orella que per vostres treballs vos donàs aquesta bosseta que li trobés tots lo cap del lit.

E lavòs, secretament, que negú no-n viu res, mes en la mà de l'arquebisbe un petit bossot ab cinquanta florins. E l'arquebisbe sentí lo pes del bossot, e conech que eren florins e a colp començà a levar grans rialles e dix als seus qui eren aquí après ell: —E per ma fe, que aquest rector és un plasant truffayre! E més de solaç m'an dat ses paraules huy que no avia aüt passat ha un any!

E les companyes lavòs resposeren confermant-li ço que ell deya, e que no avia aytal rector en tot l'arquebisbat axí noble, e liberal e hom de gran cor. E lavors levà-s d'aquí e anà a dinar. E aquí ell ja fo pus escalfat en la amor del rector, en tant que jamés no feya menció en sa casa sinó d'aquell noble rector qui tan bé lo acullí e tam bé lo avia fet riure.

(Wittlin *et alii* 1987: 29-30)

Eiximenis comença suprimint les fórmules d'introducció clàssiques dels exemples, com ara *Legitur o Audivi*, un procediment massa mecànic que el menoret gironí, tanmateix, encara usa en alguns casos a través de sintagmes com «se diu» o «jo he vist», i opta per presentar directament els personatges i el problema que els enfronta. Rutebeuf dóna un nom pintoresc a l'ase: Baudoin —cosa que permet una rima jocosa amb *bédouin*.<sup>12</sup> Eiximenis nomes dóna nom a l'arquebisbe, però en aquest cas es tracta

12. «Il at pis fait c'un Bedüyn, / Qu'il at son asne Baudüyn / Mis en la terre beneoite» (vv. 77-79, Faral & Bastin 1960: 301). Els versos es poden traduir així: 'Ell ha actuat com un beduí / enterrant l'ase Balduí / enmig de la terra beneïta'.

d'un nom ben versemblant: Paulo de Caturcho, és a dir de Cahors. No hi ha documentat cap arquebisbe de Narbona amb aquest nom, però sí que coneixem un Philippe de Caturcho, bisbe d'Evreux i canceller de França sota el regnat de sant Lluís. Que el nostre Paulo de Caturcho sigui arquebisbe de Narbona i vulgui incoar un procés per heretgia contra el rector és, com a mínim, una nota realista, perquè a mitjan segle XIII va haver-hi a Narbona diversos processos contra els franciscans espirituals.<sup>13</sup> Potser també hi ha alguna altra raó darrere de la tria d'aquest nom, però ara com ara se m'escapa. M'ho fan pensar les simpaties que Eiximenis sentia pels franciscans espirituals d'aquelles terres, per exemple P. J. Olieu, un dels autors més presents a la seva biblioteca particular, i Joan de Rocatalhada, un dels autors que més va influir en la seva vena profètica. Potser Eiximenis volia fer una al·lusió crítica velada a aquells processos.

El trasllat de l'arquebisbe a la rectoria per engegar el procés inquisitorial sembla una innovació eiximeniana, no només perquè el més normal era que els processos com aquest tinguessin lloc en el palau episcopal, sinó, sobretot, perquè tant en el poema de Rutebeuf com en les *Cent nouvelles nouvelles* és el rector el qui ha de fer al viatge. El canvi no és gens arbitrari, perquè permet la introducció d'una sèrie de detalls d'una notable potència còmica. El primer detall és el banquet de recepció de l'arquebisbe a la rectoria a base de «gallines e capons en còpia» i del «millor vi», un banquet precedit d'una col·lació, ara en diríem un 'pica-pica', a base de vins i de fruites variades. Em sembla que en aquesta col·lació el rector va aplicar el que els historiadors de l'alimentació anomenen el «servei a la francesa» (Larioux 2000: 190), que consisteix a servir alhora tota mena de plats, en el nostre cas tota mena de fruites i de vins, perquè els convidats poguessin anar triant al seu gust.

La descripció d'aquesta col·lació té també la funció de retardar el discurs enfurismat de l'arquebisbe contra el rector —un element essencial d'aquesta història— i d'accentuar el contrast entre el posat sever del primer i l'alegre fatxenderia del segon. En la versió eiximeniana els crits i les paraules irades triguen molt a arribar. En primer lloc les atura el ric aperitiu ofert pel rector i, en segona instància, les agudes respostes amb què el rector dóna llargues a l'arquebisbe. La primera resposta és preciosa: el bon rector assegura que no podrà defensar-se de les acusacions que se li volen formular «fins que jo haja begut». La resposta no només és divertida sinó que fins i tot té un fonament científic, donat que la ciència mèdica medieval sostenia que el consum mesurat de vi podia ser un estímul molt eficaç a l'hora de parlar en públic o de donar consell.<sup>14</sup>

13. En el poema de Rutebeuf sembla que el procés que es vol engegar contra el rector sigui per paganisme. Em sembla que es poden entendre d'aquesta manera els vv. 77-79 citats a la nota anterior.

14. Segons el metge francès Aldobrandí de Siena, el vi begut amb mesura estimulava la facultat oratòria fins al punt que hi havia magistrats i polítics que bevien vi quan havien de governar o de jutjar i, en conseqüència, parlar en públic. Per aquesta qüestió, cf. Renedo 2002.

El rovell de l'ou de la segona resposta és la defensa dels bons serveis de l'ase al llarg de vint anys sense rebre res a canvi ni en metàl·lic («mealla ne diner») ni en forma de regal. De fet l'enterrament de l'ase en el cementiri és presentat com la recompensa final per aquests vint anys de fidelitat, tot i que, i aquí es torna a manifestar la murrieria del rector, tampoc no es pot dir que se li hagi concedit «un gran honor», ja que, segons diu el rector, se l'ha enterrat al costat de pecadors «qui jamai no-m faeren sinó mal e qui bullen pregont en infern». Per valorar l'abast de tots aquests detalls cal tenir present que aquestes observacions no són presents en el poema de Rutebeuf, mentre que en la versió de les *Cent nouvelles nouvelles* només es parla al final de la gran intel·ligència del gos.

La broma continua amb un altre detall: resulta que l'ase del *Dotzè del Crestià* no només va fer testament i va ser enterrat en lloc sagrat, sinó que, per acabar d'embolicar la troca, abans de morir es va confessar, com qualsevol bon cristià, amb el seu rector. En el poema de Rutebeuf i en les *Cent nouvelles nouvelles* no hi ha cap al·lusió a la confessió de l'ase, però, en canvi, en l'exemple d'Eiximenis l'encàrrec de lliurar a l'arquebisbe de Narbona un bossot amb cinquanta florins és un secret de confessió dit a cau d'orella per l'ase al rector.<sup>15</sup> El rector pot insinuar que el bon ase es mereix el cel, i alhora afirmar que els feligresos que reposen al seu costat es mereixen l'infern perquè els ha confessats a tots plegats.

Els dos textos francesos presos com a punt de referència per posar en relleu les innovacions presents en la narració eiximeniana acaben amb el perdó del bisbe després d'haver rebut de sotamà els diners. El detall afegit del relat del *Dotzè* és el reconeixement, posat en boca tant de l'arquebisbe com dels membres del seu seguici, del *solaç* i de les *rialles* causades per les paraules del rector, que és retratat com un *plasant trufaire*. La versió eiximeniana del testament de l'ase, que també podem definir com una trufa plaent, té una intenció moral evident, però alhora sap explotar amb molta traça la potència còmica de la història i mostrar l'enorme poder de seducció de les trufes i de les rialles, capaces, per una banda, de fer canviar d'opinió tot un arquebisbe i, per l'altra, de mantenir enganxat el lector a les planes del llibre.

La segona història que vull comentar és una faula que ocupa la major part del capítol 731 del *Dotzè* i que mostra «com Déus gira los consells dels mals consellers contra ells a la fi». Abans d'inserir aquesta faula Eiximenis cita la història d'Aman, el conseller del rei Assuer, i de Mardoqueu d'una forma gràfica i directa: «Veges Aman, príncep de Assuer, quina la avia pastada a Mardocheu, hom simple e de

15. En el fabliau de Rutebeuf, en canvi, és el rector el qui es confessa amb el bisbe enmig del procés obert contra ell i aprofita l'avinentesa per lliurar-li el bossot amb vint florins com a deixa testamentària de l'ase.



Déu» (Wittlin 1987: 127). El capítol es podria haver acabat aquí bo i amplificant les referències a la història d'Aman per no fer massa curt. Eiximenis, però, va optar per empeltar-hi una faula plaent i poc coneguda per reblar el clau i continuar alligant divertint. Em sembla que, com que no va trobar cap faula en els llibres d'exemples, o en la seva memòria, que encaixés en aquest context, va decidir de reciclar-ne una de vella per donar-li una nova funció. (Si aquesta hipòtesi fos certa, la relativa novetat de la història reforçaria encara més el seu caràcter plaent.) La faula que explica, i reinventa, Eiximenis és la de la venjança de la guineu contra l'ase, que amb els seus brams la delata cada vegada que va a robar gallines a casa del pagès. La venjança consisteix a recomanar al lleó, el rei dels animals, els bons serveis de l'ase com a conseller amb l'advertiment que només dona bons consells si abans rep una bona ració de bastonades. L'ase, obligat a fer de conseller del rei, du a terme una venjança digna de la seva enemiga en revelar al seu senyor que el secret dels seus bons consells rau en el fet de beure sovint «una bona escudella de sanch de guineu». El final de la història és fàcil d'endevinar:

Diu lo fabulari que tostemp que la guineu venia a furtar les gallines a casa d'un pagès, que tostemp l'ase bramava, axí que lo pagès, qui ja ho avia en costuma, lavòs levava-s e encaçava la guineu. Per la qual cosa la guineu pensà que faés tan bé abastonejar l'ase que d'aquí avant no-s pogués moure ne bramar quant la veés. E com lo leó agués a fer gran armada, e li fallissen diners e consell e estigués tot pensant què faria, dix-li la guineu: —Senyor, si vós aviets aytal ase, vós auríets tost bon recapte de tot ço que volguéssets, car ell ha lo cap gros e axí ple de bons consells que a tota res dona recapte. És ver que ha una mala manera, que jamés sos consells no vol obrir sinó per força, per què fets-lo bé abastonejar e lavors aurets-ne tot ço que us vullats.

Lo leó crech açò e apellà a l'ase, qui ja havia vista parlar la guineu ab lo leó e pensà que contra ell li parlaria. E com lo leó lo pregàs que li donàs de sos consells sobre sa armada, l'ase, pensant que a tractament de la guineu hy avia queucom amagatt, respòs al mills que poch al leó, e li dix que ell li daria los millós consells que sabés al món e dels quals ell seria content. E diu aquí que dix-li lo leó: —Digats-me vós, n'ase, qui us ha ensenyat a vós de tan bé aconsellar?

Respòs l'ase: —Senyor, mon pare, qui m'ensenyà que sovín begués una bona escudella de sanch de guineu. E si vós, senyor, ne volets beure, de continent sabrets consellar axí com yo matex.

Dix lo leó: —Prech-vos que me n'ajats.

Dix l'ase: —Manats, donchs, senyor, als lops e als cans que vinguen ab mi e cassar-n'èm ara una tantost!

E lo leó ho manà. E tantost l'ase manà pendre la guineu que avia dat lo consell al leó que ell fos bé abastonejat, e féu-la degollar e tramès la sanch al leó.

Vet, diu ací lo fabulari, com pots veure que lo fals conseller, consellant al senyor mal per altre, a si matex lo procura. (Wittlin *et alii* 1987: 127-128)

La primera part d'aquesta faula té molts de punts de contacte amb *Le médecin malgré lui* de Molière. I és que Eiximenis i Molière en el fons es basen en la mateixa història, tot i que hi van arribar de maneres diferents. Eiximenis la devia conèixer d'haver-la sentit en sermons o d'haver-la llegit en reculls d'exemples i històries, o fins i tot d'haver-la sentida en forma de fabliau (*Du vilain mire*), mentre que sembla que Molière va arribar a conèixer-la a través d'alguna narració del segle XVI. En el cas d'Eiximenis s'ha de posar en relleu la profunda reelaboració de la història tradicional: el pagès que pega cada dia la seva dona esdevé l'ase, i la pobra esposa —l'ase dels cops!— es transforma en la guineu. El rei de França de Molière amb la filla malalta passa a ser el lleó, el rei dels animals, que necessita un bon conseller per una guerra que s'acosta. El procediment que s'ha de seguir perquè el pagès i l'ase donin bons consells és el mateix: una bona ració de garrotades. És evident que Eiximenis ha reinventat bona part de la història. La causa de molts dels canvis introduïts em sembla que és que, mentre que era poc creïble la conversió d'un pagès en conseller del rei, el paper de la guineu com a astuta i perversa consellera del rei dels animals ja estava consagrat per les faules i pel *Roman de Renart*. Dit d'una altra manera: no costava gens donar a la guilla un paper equivalent al d'Aman i, un cop instal·lats en el món de la faula, tampoc no costava gaire de donar a l'ase un paper més o menys equivalent al de Mardoqueu.

La segona part de la història —la venjança de l'ase contra la guineu, en el fons la història del caçador caçat— no es troba pas ni en l'exemple ni en el *fabliau*.<sup>16</sup> No crec pas, però, que sigui una lliure invenció eiximeniana. Més aviat podria estar inspirada en un episodi de la branca desena del *Roman de Renart* que se sol conèixer amb el títol de «Renart mire». En aquest episodi la guilla aprofita la situació de privilegi que li atorga el fet d'haver curat el rei per fer mal als seus enemics de tota la vida, de totes les faules i de tot el *Roman de Renart*. I això passa en el moment precís en què semblava que els seus enemics havien aconseguit que el lleó li donés un càstig tan sever com merescut. La guineu, però, en una finta esplèndida, es desfà dels seus enemics prescrivint com a ingredients essencials de la medicina per curar la febre quartana del rei les pells d'Isengrin, el llop, o de Tibert, el gat, o una cinta de cuiro que s'havia de fer amb la pell de Brichemer, el cervo (Dufournet & Meline 1985: 250-279). Em sembla que les similituds entre el final de la història d'Eiximenis i aquest episodi del *Roman de Renart* són evidents, tot i que el triomf definitiu de la guineu en el poema francès es converteix en la nova faula eiximeniana en el seu fracàs, donat que la guineu ha de seguir, en última instància, el camí d'Aman.

16. En realitat la segona part de la història del pagès metge —la curació, en primer lloc, de la filla del rei de França a base de riallades i, en segon lloc, la curació gairebé instantània de més de quatre-cents malalts— era molt difícil que pogués encaixar en el context del *Dotzè* i amb el sentit que Eiximenis volia donar al seu relat.

Llegida des d'aquesta perspectiva, la falla del capítol 731 del *Dotzè* es revela com un altre exemple de la traça narrativa d'Eiximenis, capaç de crear una història nova fonent i modificant elements i motius de tradicions diferents amb la finalitat d'instruir i alhora divertir i sorprendre els seus lectors.

#### DE FALSSES SORDES I DE MONJOS PROÇAÇOS

Una altra mostra del talent narratiu d'Eiximenis es troba en el capítol 887 del *Dotzè del Crestià*, un capítol dedicat a allçonar els governants sobre la necessitat de parlar amb elegància i cortesia, de preparar amb cura els seus discursos i d'evitar, tant en públic com en privat, les paraules grolleres. A propòsit d'aquesta última qüestió s'explica la història, que ja he comentat de passada al principi d'aquest article, del rei Onoctato, que sent a dir que la seva esposa, en companyia de les seves filles i de les seves donzelles, escolta «un seu jutglar mentre deya orrees e viltats e que u havia pres en costuma» (Wittlin *et alii* 1987: 493-494). La bona dona, en saber que el seu marit està indignat pel seu comportament té l'acudit — segurament a la impensada gràcies a la facultat que a hores d'ara coneixem com a intuïció femenina— de fingir-se sorda i assegura al marit que «per tal que la gent no percebés la sua sorderia, per tal feya aparès que·s riés e oÿs ço que deya lo dit jutglar, emperò que ella no s'avia hoÿt d'aytant de temps ençà» (Wittlin *et alii* 1987: 494). El rei —«lo bon de badoc», com l'anomena Eiximenis— es creu la història, però es nega a creure que les filles també siguin sordes i li demana una altra explicació. La reina li assegura que les seves filles són tan innocents que no entenen res del que explica el joglar, i li ho demostra amb un interrogatori trucat a una de les seves filles. El rei Onoctato és enganyat una segona vegada, tot i que —la història no podia acabar tan malament!— almenys pren la precaució de prohibir que els joglars tornin a entrar en la cambra privada de la seva esposa.

E si mal està ha hom d'honor e a dona dir viltats, axí matex los està fort mal que les ogen volenter e ab plaer. Legim de Onoctato, *rege Elincorum*, que hoÿ dir que sa muller sí escoltava un seu jutglar mentre deya orrees e viltats e que u havia pres en costuma. —Per ma fe, dix ell, que ma muller no deu ésser casta ne dona de vergonya axí com yo·m pensava!

E proposà de fer una gran vergonya e minva davant tothom, mas ella, qui u sabé, fenç-se sorda, e dix al marit que per tal que la gent no percebés la sua sorderia, per tal feya aparès que·s riés e oÿs ço que deya lo dit jutglar, emperò que ella no s'havia hoÿt d'aytant de temps ençà. E lo dit rey crec-s'ho, mas dix-li axí: —Yo us é per escusada a vós, mas no u he mes filles ne vostres donzelles, qui les viltats aquelles se escoltaven.

Respòs la dita Reyna: —Senyor, yo tinch mes filles e mes donzelles axí nodrides, ignocens e bones que no à al món viltat qui·ls fos dita en la cara que elles sabessen dir allò què vol dir ne si és mal ne bé. E açò per tal quant jamés no·ls fo exposat clarament ne·s saben què s'és.

E diu la *Història oriental* que lo rey respòs axí: —Fort me-n maravell yo que axò sia ver!

Dix la reyna: —Provats-ho e veurets-ho!

E diu que lavors lo rey apellà una de ses filles e dix-li axí: —Volries tu conèxer hom?

Respòs aquella: —Pare, hom e fembra e tota res qui bo sia me plau conèxer.

Dix lo rey: —Ara conech que ver se diu la reyna que aquestes donzelles no saben gens de mal.

E lo bon de badoc crec-s'ò tot, emperò mana sots grans penes que juglar ne altre hom òrreu jamés no entràs en cambra de les sues dones. (Wittlin *et alii* 1987: 493-494)

La història que acabem de llegir —que, dit sigui de passada, podria ser de collita pròpia d'Eiximenis— sembla un *fabliau*. El tema central —l'astúcia de la dona per enganyar dues vegades seguides el seu marit, encara que sense que hi hagi una relació adúltera pel mig— és propi de molts de *fabliaux*. De la mateixa manera gairebé tots els motius amb què es va construir aquesta història estan presents en diverses obres de la narrativa breu medieval. No costa gaire, per exemple, de trobar històries amoroses en què l'amant es fingeix sord per aconseguir de tenir relacions sexuals amb dones que es pensen que l'amant no podrà revelar a ningú els seus pecats.<sup>17</sup> Aquest és el paper que fa Guilhem de Peitieu al poema *Farai un vers pos mi sonelh*: fingeix ser un pelegrí que només sap dir «Babariol, babariol / barbarian» per poder tenir relacions sexuals amb les esposes d'En Bernat i d'En Garí. O el que fa Massetto de Lamparecchio, l'hortolà del convent de la primera novel·la de la tercera jornada del *Decameron*, per poder tenir relacions amb les monges. Ara que som en els temps de la literatura i del llenguatge políticament correctes podríem dir que l'exemple eiximenià és una versió políticament correcta del motiu del fals mut, ja que, per una banda, la protagonista és una dona que enganya el seu marit, tot i que sense caure en l'adulteri ni en les audàcies de Guilhem de Peitieu i de Massetto de Lamparecchio, i, per l'altra, el marit es mereix el càstig perquè la té massa controlada.

El motiu de la dona que escolta amb plaer narracions i poemes procaços en boca d'un joglar ja està documentat en el *fabliau* *Les trois chanoinesses de Cologne* de Watriquet, protagonitzat per tres religioses que, cansades de sentir balades, rondós, complantes i dits d'amor, demanen a un joglar que els reciti «paroles crasses et doilles», és a dir paraules grosseres i lascives. I el motiu de les donzelles tan —en aparença— innocents que desconeixen el vocabulari sexual fa pensar en el *fabliau* *La damoisele qui ne pooit oïr parler de foutre*.<sup>18</sup> Les filles i les donzelles de la

17. Es tracta d'un motiu recollit amb diverses variants a la tradició popular, cf. Thompson (1955-57) K 1323, 1816.1 i 1981.1.

18. Pel que fa a *Les trois chanoinesses* i a *La damoisele*, cf. Ménard (1983: 163-165).

reina semblen encara més innocents, perquè en aparença, però només en aparença, poden sentir la paraula *foutre*, i d'altres de similars, sense escandalitzar-se perquè fingeixen ignorar-ne el significat.

L'únic que li faltaria a aquesta història per acabar d'arrodonir-la seria algun detall concret sobre les històries grasses i lascives del joglar, però Eiximenis no podia arribar fins aquí. Això hagués estat una relliscada més pròpia de mossèn Borra, o d'un predicador descontrolat, que no pas d'un frare del seny i de la mesura del franciscà gironí, que ja en va fer prou inventant-se, o adaptant, aquesta història. És evident que al màxim a què podia arribar Eiximenis en aquest terreny era a inserir alguna facècia en què, amb un ús molt hàbil del llenguatge, es fessin referències metafòriques a la sexualitat. Aquest és el cas d'una anècdota del *Dotzè* protagonitzada per un vell monjo benedictí que, en el regnat de Felip el Bell, assisteix a París a una processó petitòria de pluja i es situa «al mig de dues monges blanques qui eren fadrines fort belles». En recriminar-li el rei de França que no donava gaire bon exemple anant tan ben acompanyat, el frare contesta amb una frase aguda i divertida:

Per ma fe, monsenyor, tostems en tot bon tallador al mig de dues polles estech bé un os de carn salada, e jur-vos per Déu que, si elles me toquen a la mia carn salada, que yo menjaré de la lur dolça. (Witllin et alii 1987: 425-426)

L'os de carn salada és el monjo benedictí; les dues polles —o gallines joves— són les dues monges de sant Bernat, i el tallador és el lloc que ocupen a la processó el monjo i les seves dues acompanyants. L'ús metafòric del llenguatge té molta gràcia, com també en té l'amenaça o, segons com es miri, el *gab* del benedictí, però no arriba, ni de bon tros, a les procacitats de què devien ser capaços els joglars i els bufons de l'escola de mossèn Borra.

## DOS EXEMPLES ESPIRITUOSOS

Espero que amb els exemples comentats fins ara s'hagi posat en evidència, per una banda, l'habilitat d'Eiximenis com a narrador i, per l'altra, la seva voluntat d'alliçonar entretenint. Per acabar aquest estudi he triat dos exemples com dirien en italià *spiritosi* —tots dos relacionats amb el vi!— que posen encara més en relleu la seva voluntat de fer plaent la lectura. En el primer cas l'exemple ha estat introduït per Eiximenis amb calçador, més amb la intenció d'explicar una història que faci riure que no pas amb la de mantenir un equilibri entre la lliçó i el plaer. En el segon cas es tracta d'un exemple gratuït, potser de collita pròpia o, en tot cas, profundament reciclat, que Eiximenis es podria haver estalviat perquè de fet no demostra res, però que acaba explicant perquè és molt divertit.

El primer exemple es troba dins del *Tractat de Gola*, que forma part del *Terç del Crestià*, i narra una història divertidíssima a mig cami de l'exemple i del *fabliau*. Es tracta de la història del marit embriac que, quan la seva dona va a recollir-lo a la taverna acompanyada dels seus dos fills, veu quatre fills en comptes de dos «car los ulls li llampugaven» a causa dels excessos etílics. El marit, convençut que la seva esposa li ha fet el salt, es nega a creure en la innocència de l'esposa fins que passi per l'ordalia del ferro roent. L'esposa, amb el cap molt més clar que el seu marit, accepta la prova, però li demana que li porti ell mateix el ferro roent. El marit n'escalfa un i, com que no controla bé els seus moviments, es crema i amb la impressió causada per l'accident recupera «lo seny» a l'instant. Per entendre bé l'ús que fa Eiximenis d'aquesta historieta la reproduïm inserida en el seu context.

E si per desastre negun s'embriagua, mana-li donar Cenobitanus los remeys quals te vullés dels següents, ço és que dorma o meng poma, o li fe estrènyer los botons ab corda, o li fe gran paor, car la paor fa tornar lo seny a aytais persones, car refreda-los soptosament.

Sàpies que un hom embriach havia dos fills e veent-los en taula fon-li vijares que fossen ·iiii·, car los huyls li llampugaven. E dix a la muller de qui havia haüts aquels altres dos. Dix la muller que d'ell.

Dix ell: — No t'en creu si no-t porgues ab ferre calt, axí com fan les altres diffamades d'aquest semblant peccat.

Dix la muller: — Plau-me. Da'm aquex ferre aytal.

E l'hom calfà lo ferre, e volch-lo portar a la muller e, volent pendre lo ferre, cremà's les mans, e lavors, per vigor de la dolor que soferia en les mans, cobrà lo seny. Per què sàpies que qui donava a l'embriach bon ret de present, que tantost tornaria en son seny.

Nota que hom de bé al colp que après beure se sent un poch la lengua torbada deu cessar de beure e fúger a tota companyia d'altres persones per tal que son deffalliment no sia conegut. (Gràcia 1977: 133-134)

Es tracta d'un exemple que se solia fer servir per posar en relleu les conseqüències negatives de l'embriaguesa, sobretot els problemes de visió i els accidents domèstics, i que està recollit en els catàlegs d'Stith Thompson (J 1623) i de Tubach (1815). Una història que es podia desplegar en versions diferents. De vegades només té com a protagonista l'embriac, que quan veu a la taverna dues candeles enceses en comptes d'una s'adona que ja ha begut prou i que ha arribat l'hora de tornar cap a casa. Una variant d'aquesta versió més curta és la protagonitzada per l'embriac que, veient dues candeles damunt la taula, n'apaga una i es queda a les fosques. La versió llarga és la que acabem de llegir, que té com a protagonistes l'embriac, la seva esposa i, en comptes de les candeles, els dos fills. Eiximenis, però, usa aquesta versió amb un sentit i en un context que no és, ni de bon tros, l'habitual. No costa gaire de trobar la causa d'aquest canvi. Així com en els sermons i en els tractats morals era gairebé obligatori parlar dels mals i dels perills de l'embriaguesa, i de trobar exem-

ples ja preparats en aquesta direcció, el que no era tan corrent era de parlar dels remeis un cop l'embriaguesa ja havia tingut lloc, perquè era un tema més mèdic que no pas moral. En una obra enciclopèdica com el *Terç del Crestià*, on les matèries s'analitzen en profunditat, Eiximenis va creure convenient parlar també dels remeis mèdics contra l'embriaguesa. Com que no hi havia exemples preparats per il·lustrar aquesta qüestió, en va buscar un relacionat amb l'embriaguesa i el va reciclar perquè encaixés en un marc que no era l'habitual. Que s'esforcés a buscar un exemple, en comptes de limitar-se a donar una llista de remeis, i que l'exemple fos singularment divertit, em sembla revelador de la dimensió eutrapèlica que, segons Eiximenis, havien de tenir els exemples i els sermons.

L'última història a comentar es troba al final del capítol 633 del *Dotzè del Crestià*, dins del cinquè tractat d'aquesta gran summa política. L'exemple es troba en una sèrie de capítols on s'analitzen les relacions d'amistat que s'han d'establir entre el rei, els seus vassalls i els seus convidats. Els capítols 631-633 estan dedicats en la seva totalitat a explicar amb molt de detall com ha de rebre el príncep els seus convidats. Gairebé cada observació o consell d'Eiximenis està acompanyat, com a mínim, d'un exemple, algun d'ells divertidíssim. En l'últim capítol d'aquesta sèrie es defensa que convé que els prínceps tractin amb tanta excel·lència els seus convidats que «tostemps los estranys se partissen d'ells alegres, e pagats e ben contents» (Wittlin *et alii* 1986: 397). Aquest consell està il·lustrat amb una referència bíblica a Salomó i a la reina de Sabà i amb cinc exemples, tots ells protagonitzats per convidats —o viatgers de pas en un país estranger— que es troben amb algun problema seriós en la seva visita o el seu viatge. El primer exemple té com a protagonista una duquessa que s'instal·la en un palau amb males olors; el protagonista del segon és un prefecte tan pesat amb els seus convidats que sempre volia veure «què sabien fer, axí que si son oste fos cavaller, ell se avia a combatre un poch ab ell; si fos clergue o religiós, ell lo feya cantar o preÿcar» (Wittlin *et alii* 1986: 398); les protagonistes del tercer i del quart exemples són dues dones de viatge, una d'elles en pelegrinatge cap a Terra Santa, perseguides per cavallers, mentre que el cinquè, el que ens interessa, narra la història d'un frare dominicà que va fer un sermó molt accidentat damunt una bóta de vi.

Només tinc espai per comentar l'últim exemple, que és un dels més reeixits que van rajar de la ploma d'Eiximenis. Abans de llegir-lo i de comentar-lo, però, val més recular al 1383, dos anys abans de la redacció del *Dotzè*, i anar a llegir a les planes del *Terç* la primera versió que Eiximenis va donar d'aquesta història. Es troba en el capítol 307, al bell mig del *Tractat de gola*, un capítol que sobretot està dedicat a explicar *in extenso* que «la segona filla de gola s'apella viltat» (Martí & Feliu 1932: 192-193). Per desenvolupar aquesta idea Eiximenis comença amb una ràpida referència a la història d'Esau i del plat de llenties i continua amb set exemples prota-

gonitzats per personatges golosos, llépols o llaminers que acaben devorats pels seus vicis. El menoret gironí dona com a font de les seves històries o bé la seva pròpia experiència personal —«jo he vist», «jo viu»—, o bé un canal oral —«hoí dir», «se diu». L'exemple que ens interessa, sens dubte el millor de tot el capítol, té com a protagonista un clergue provençal que quan anava a predicar «en una professó qui-s feya riba de la mar», va demanar de fer el sermó «per tal cant amava molt lo vy» damunt d'una bóta plena de vi. La deliciosa frase que diu mentre s'enfila damunt la bóta recorda molt la que diu el rector de l'exemple del 'testament de l'ase' abans de respondre a les acusacions de l'arquebisbe de Narbona: «Almenys [...] mentre preÿcaré la odor del vy me recrearà». El problema és que, mentre predica, gràcies als efluis que emanen del vi el clergue provençal es recrea i s'estimula tant, i gesticula i salta amb tanta passió que trenca el fons de la bóta i acaba submergint-se en el vi.

D'un altre hoÿ dir que era clergue en Proença e preÿcava un jorn en una professó qui-s feya riba de la mar. E per tal cant amava molt lo vy, preguà que l'aydassen a pujar sobre una bóta de mena plena de vy, qui estava aquí dreçada riba de mar.

—Almenys, dix ell, mentre preÿcaré la odor del vi me recrearà.

E mentre preÿcava remenàs tant que lo fons de la bóta se n'entrà e així mateix caygué dins la bóta, e ans que negú li hagués ajudat ja fo ell mig negat dins lo vy que tant amava (Martí & Feliu 1932: 193).

L'exemple és, sens dubte, divertidíssim, però alhora està perfectament col·locat en el seu context: per una banda és la història d'un golfre víctima del seu amor pel vi i, per l'altra, és l'únic exemple dels set que hi ha en el capítol 307 del *Tèrç* que té relació amb el vi —tots els altres exemples giren al voltant del menjar, és a dir parlen d'escudelles de farines, de fetges de moltó, de coques de pasta, de confits i d'escudelles de cols. Si tornem al 1385 i llegim l'exemple del *Dotzè* veurem la mateixa història, però amb un farciment i en un context del tot diferents.

Semblantment en temps d'aquell matex rey s'esdevench aquí matex que com lo rey En Jacme, de bona memòria, agués tramesos dos frares preÿcadós per missatgés al dit rey En Sancho, e los de Mallorqua faessen professó per pluja, e los clergues aguessen bastit altar après la riba de la mar, e fos assignat per a preÿcar aquí matex lo frare principal dels dits preÿcadós missatgés, e no y agués res en què pujars preÿcar alt, lavòs marinés feren-lo pujar sobre una bóta de vin grech qui estava dreta. E com lo frare trepigàs aquí molt preÿcant somoch en tant lo fons de la bóta que entrà-se-n ab lo fons ensemps per la bóta avall, en tant que tenia sobre lo cap grans dos palms de vi dins la bóta, axí que-s neguava de tots punts. E les gents eren axí provocades a riure que negun no li podia ajudar. Finalment, quant fo mig offegat, ajudaren-li.

E estech dit al rey que allò s'era fet scientment. Per què lo rey ne féu fer mantinent inquisició, e trobà que no s'era fet scientment. E lavòs dix axí: —Per ma fe, si yo agués trobat que tots quants avia en la professó m'aguessen axí vituperat mon oste com aquest frare és estat, que a tots los aguera fet penjar tantost, car de les grans viltats que l'om pot fer sí és maltractar



l'om estrany, e majorment aquell qui és tramès al senyor e qui està en la sua fe assegurat.

E dien que lo dit frare pregà lo dit rey que no creegués que negú hy agués consentit scientment, e posà-li-u tot en burla dient: —Senyor, yo demanava a Déu aigua e Ell donà-m vi, per què us prech que, pus tanta gràcia mà feta, que aquest fet aja fi.

E axí fo fet. Vet, donchs, com los prínceps deuen bé reebre los estranys.  
(Wittlin *et alii* 1986: 399-400).

El primer que es veu en llegir aquesta segona versió de l'exemple és que Eiximenis historicitza el seu relat, situat a Mallorca «en temps d'aquell matex rey», és a dir del rei Sanç, que va governar el regne de Mallorca entre els anys 1311 i 1324. Com és sabut —i com devia saber qualsevol lector del *Dotzè*— les relacions polítiques de Sanç de Mallorca amb Jaume II d'Aragó, el seu cosí, van tenir pocs moments feliços i molts de complicats. El segon canvi que Eiximenis introdueix en una història que potser és de collita pròpia té molt a veure amb aquest context polític tan caldejat. En comptes del clergue provençal que predicava en una processó vora el mar, ara el protagonista de la història és un frare predicador que, acompanyat d'un altre dominicà, arriba a Mallorca com a ambaixador de Jaume II. Per tant, sabem d'on ve aquest frare, cap on va i per què hi va.

L'arribada del frare dominicà coincideix amb un processó petitòria de pluja —no pas, com en el primer exemple, una processó a seques— i es convida, potser com a acte de deferència, el frare principal a fer el sermó. Com que no hi havia cap púlpit on el frare es pogués enfilat per adreçar-se a la multitud, uns mariners l'ajuden a «pujar sobre una bóta de vin grech qui estava dreta». El detall de la bóta, un detall essencial, apareix en totes dues històries, però amb quatre diferències, tres d'anecdòtiques i una de molt significativa. Mentre que en el primer exemple es parla d'una «bóta de mena», una bóta no tan gruixuda com un bocoi, segons la definició del *DCVB* (II: 612), en el segon exemple la bóta és de vi grec. Una altra diferència de segon ordre és que el clergue provençal, un cop s'enfonsa el fons de la bóta, queda «mig negat dins lo vy que tant amava», mentre que el frare dominicà queda completament negat dins la bóta de vi grec.<sup>19</sup> La tercera diferència és que en l'exemple provençal no es diu res, a diferència del mallorquí, de l'efecte hilarant de l'accident en l'auditori del sermó.

La diferència important és que és el clergue provençal el que tria la bóta de vi, mentre que en el segon exemple sembla que la iniciativa ve dels mariners, que són els que l'ajuden a enfilat-s'hi damunt. El canvi és important perquè la frase espi-

19. Segons com es miri, el clergue provençal se'n surt més bé que no pas el frare dominicà perquè, tot i ser amant en excés del vi, com a mínim la bóta no se l'engoleix sencer. El que passa és que l'accident, sens dubte més greu, del dominicà a Mallorca serveix per donar més relleu a la necessitat de tractar bé els convidats del rei i de castigar amb duresa els qui els tractin malament.

rituosa del clergue provençal un cop enfilat damunt la bóta de mena («Almenys mentre preÿcaré la odor del vi me recrearà») desapareix en l'exemple mallorquí, tot i que cal dir que té un bon equivalent en les també espirituoses paraules finals del frare dominicà. Dit d'una altra manera, en tots dos casos el sermó acaba amb la caiguda dins la bóta de vi, però en l'exemple mallorquí la causa ja no és l'amor excessiu pel vi del predicador: o bé va ser un accident, o bé va ser diguem-ne un atemptat, cosa que hauria pogut tenir conseqüències gravíssimes per al rei Sanç, que engega de seguida una investigació sobre els fets i arriba a la conclusió que, per sort, tot va ser un accident. En el pas del *Terç*, un tractat moral, al *Dotzè*, un tractat polític, la història ha guanyat un element nou —les sospites d'un atemptat i la investigació engegada pel rei—, un element que no podia aparèixer en el *Tractat de gola*, però que té la seva justificació en una summa política. L'exemple acaba amb unes breus i espirituoses paraules del frare dominicà, unes paraules que potser caldria editar en vers i que revelen que, en el fons, també era un bon amant del vi:

yo demanava a Déu aygua, // e Ell donà-m vi,  
per què us prech, pus tanta // gràcia m'ha feta  
que aquest fet aja fi.

El canvi de context —del *Tractat de gola* a un tractat polític— és la causa de la metamorfosi de l'exemple, de la seva precisa situació en un moment molt determinat de les conflictives relacions entre la Corona d'Aragó i el regne de Mallorca a principis del segle XIV. Els personatges i els esdeveniments es fan més concrets: el clergue es transforma en un ambaixador dominicà; la processó sense contingut precís passa a ser una processó petitòria de pluja, i l'accident fortuït pot ser també un atemptat. Em sembla indiscutible que, tot i que l'exemple del *Terç* és bo, el del *Dotzè* és millor en ser més concret, però, sobretot, en ser més lliure. Encara que sembli una paradoxa, en haver-se hagut d'adaptar a un nou context en certa manera se n'ha alliberat, perquè no podem dir que sigui l'exemple ideal per il·lustrar la tesi que cal tractar bé els convidats del rei. En aquest sentit els quatre exemples anteriors del capítol 633 del *Dotzè* s'adeqüen molt més bé a aquesta funció, perquè són exemples protagonitzats per convidats, pelegrins o viatgers maltractats de debò pels seus hostes, que són castigats pel rei pel seu mal comportament. La història del sermó de l'ambaixador dominicà damunt d'una bóta de vi grec a Mallorca faria molt més bé aquesta funció si hi hagués hagut de debò un atemptat i el rei Sanç l'hagués castigat de manera exemplar. Però, per sort, no hi ha atemptat i l'exemple pot sortir no només il·lès de la seva inserció en un nou context, sinó fins i tot reforçat. Canviant de llibre i de context es fa més lliure, sembla escrit més amb la

intenció de divertir que no pas amb la d'alliçonar, més amb una intenció literària *sensu stricto* que no pas amb una intenció didàctica o pedagògica.

XAVIER RENEDO PUIG  
Institut de Llengua i Cultura Catalanes,  
Universitat de Girona

## REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AMORE 1960: B. Matthaei Agrigentini OFM, *Sermones varii*, ed. Agostino Amore OFM, Roma, Edizioni Franciscane.
- BERLIOZ 1980: Jacques Berlioz, «Le récit efficace: l'exemplum au service de la prédication (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)», a *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, ed. Jean Michel David, Roma, École Française de Rome, 113-146.
- CÁTEDRA 1994: Pedro Manuel Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- DELCORNO 1989: Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, ed. Carlo Delcorno, Milà, Rusconi, 2 vols.
- DUFURNET & MÉLINE 1985: *Le Roman de Renart II*, ed. Jean Dufournet i Andrée Méline, París, Flammarion.
- FARAL & BASTIN 1960: *Œuvres complètes de Rutebeuf*, ed. Edmon Faral i Julie Bastin, París, Éditions A. et J. Picard, II.
- FERRO 1972: Donatella Ferro, *Le parti inedite della «Crónica de Juan II» di Alvar García de Santa María*, Venècia, CNR.
- GRÀCIA 1977: Francesc Eiximenis, *Com usar bé de beure e menjar. Normes morals contingudes en el «Terç del Crestià»*, ed. Jorge E. Gràcia, Barcelona, Curial.
- GUIXERAS & RENEDO 2005: Francesc Eiximenis, *Llibres, mestres i sermons*, ed. David Guixeras i Xavier Renedo, Barcelona, Barcino.
- GUIXERAS, en premsa, David Guixeras, «Francesc Eiximenis OFM, lector de Egidio Romano», a *Proceedings of the Fourteenth Colloquium of the Medieval Hispanic Research Seminar of the Queen Mary and Westfield College (June 2002)*, Londres, Department of Hispanic Studies, Queen Mary, University of London.
- HUIZINGA 1978: Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza.
- KLIBANSKY 1991: Raymond Klibansky, Erwin Panofsky i Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, de la religión y el arte*, Madrid, Alianza.
- LARIOUX 2002: Bruno Larioux, *Manger au Moyen Âge. Pratiques et discours alimentaires en Europe aux XIV et XV siècles*, París, Hachette Littératures.
- LE GOFF 1996: Jacques Le Goff, *Saint Louis*, París, Gallimard.
- MARTÍ & NORBERT 1929: Francesc Eiximenis, *Terç del Crestià*, ed. Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal omCAP, ENC, I.

- MARTÍ & FELIU 1932: Francesc Eiximenis, *Terç del Crestià*, ed. Martí de Barcelona i Feliu de Tarragona OMCAP, ENC, III
- MÉNARD 1983: Philippe Ménard, *Les fabliaux. Contes à rire du moyen âge*, Paris, Presses Universitaires de France.
- OLSON 1982: Glending Olson, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*, Ithaca-Londres, Cornell University Press.
- PERARNAU 1991, Josep Perarnau, «Un fragment del *Liber sermonum* de Francesc Eiximenis», *ATCA*, 10, 284-292.
- POLO 1991: *La Scala Cæli de Jean Gobi*, ed. Marie-Anne Polo de Beaulieu, París, CNRS.
- RENEDO 1995: Xavier Renedo, «*Turpia feminarum incesta lascivarum* (El joc teatral en el capítol 283 del *Tirant lo Blanc*)», a *Formes teatrals de la tradició medieval. Actes del VII Col·loqui de la Société Internationale pour l'Étude du Théâtre Médiéval (Girona 1992)*, ed. Francesc Massip, Barcelona, Institut del Teatre, 209-216.
- RENEDO 2002: Xavier Renedo, «Eiximenis i el bon ús del vi», a *EG*, 22, 251-277.
- RENEDO ET ALII 2005: Francesc Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià. Primera part, volum primer*, ed. Xavier Renedo et alii, Girona, Universitat de Girona i Diputació de Girona.
- SCHIB 1975: Sant Vicent Ferrer, *Sermons*, ed. Gret Schib, ENC, III.
- SCHIB 1988: Sant Vicent Ferrer, *Sermons*, ed. Gret Schib, ENC, VI.
- THOMSON 1955-57: Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, Bloomington, Indiana University Press.
- TUBACH 1969: Frederic C. Tubach, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia-Academia scientiarum fennica.
- VERDON 2001: Jean Verdon, *Rire au Moyen Âge*, Paris, Perrin.
- WENZEL 1979: Siegfried Wenzel, «The Joyous Art of Preaching: or the Preacher and the Fabliau», *Anglia. Zeitschrift für Englische Philologie*, 97, 304-325.
- WITTLIN et alii 1986: *Dotzè llibre del Crestià. Segona part, volum primer*, ed. Curt Wittlin et alii, Girona, Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona.
- WITTLIN et alii 1987: *Dotzè llibre del Crestià. Segona part, volum segon*, ed. Curt Wittlin et alii, Girona, Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona.
- YSERN 2004: Arnau de Lieja, *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet*, ed. Josep-Antoni Ysern Lagarda, ENC, 2 vols.