

GENERACIÓ O LUXÚRIA. QUÈ DIU RAMON LLULL SOBRE EL SEXE: 2. LA CASUÍSTICA*

I. PARLAR EFICAÇMENT DEL REBUTJAT PER MOSTRAR-NE LA IGNOMÍNIA

El terme 'sexe' no està documentat al *Glossari general lul·lià* del pare Colom, ni és d'ús gaire corrent als textos medievals.¹ La noció que el DCVB (X, 895) defineix com a «conjunt de les peculiaritats d'estructura i de funció que distingeixen l'un de l'altre individu que té el poder fecundant i el qui té la capacitat d'ésser fecundat» és designada a l'opus lul·lià amb els termes *masculí* i *femení*, vinculats a nocions contràries com ara els principis d'acció i passió que recull, si més no gramaticalment, la definició moderna esmentada.²

Com he mostrat a la primera part del present treball (Badia 2005), que tracta del marc teòric de les opinions de Llull sobre el sexe, el pensament del beat conté una reflexió sistemàtica sobre la natura d'allò que és masculí i allò que és femení —amb les interaccions corresponents—, que va des de la recerca ontològica sobre els principis mateixos, a l'anomenat «desvelament dels secrets» sobre la generació de les espècies, d'acord amb la filosofia natural i la medicina. Als textos literaris, en canvi, Ramon Llull, en sintonia amb els preceptes més coneguts del cristianisme

* Aquest treball s'ha beneficiat dels ajuts atorgats al projecte BFF 2001-1200, del Ministeri espanyol de Ciència i Tecnologia, i al Grup de Recerca Consolidat SGR-00286, de la Generalitat de Catalunya. Agraïxo els consells rebuts d'Antònia Carré, Josep Maria Ruiz Simon i Albert Soler, membres de l'equip que gestiona aquests ajuts.

1. Al *Glossari* de Du Cange (VI, 466) apareix sobretot en contextos jurídics i en sentits translàtics, i és definit en la primera accepció «genus, species, vel potius diversitas». La segona designa la corresponent «pars corporis». Joan Balbi al *Catholicon* no té entrada per al terme, però l'usa s.v. *masculus*, en l'expressió «masculini sexus», que no troba el seu corresponent a les veus *femina* i *femininus*. El *DECat* (VII, 903-904) recull la primera documentació catalana al segle XVI.

2. Bonner & Ripoll recullen les definicions de masculinitat (2002: 215) i feminitat (2002: 174) a partir de les Cent formes. Als *Començaments de medicina*, NEORL (V 44, l.37), la «diversitat de mascle et de femna» és una de les quatre nocions afegides a les set «coses naturals» de la teoria mèdica escolàstica (Cifuentes 2002: 89).

i en consonància amb l'impuls penitencial de qui ha experimentat una conversió com la seva, situa els aspectes pràctics del sexe en el terreny del rebutjat, l'abominable o l'innominable. Els tres herois de ficció de la narrativa lul·liana, Blaquerna, Natana i Fèlix, són militantment verges. Els dos primers renuncien al matrimoni segons un ideal de santedat marcat per la continència, el tercer exulta en la puresa:³

[1] Cant Fèlix hac açò entès, ell se sentí molt alegre, e meravellàs fortment de què s'alegrava; mas considerà que ell era verge, e per açò havia sentiment d'alegria, car sa natura se delitava en virginitat (*Fèlix*, OS II: 204).

Al treball esmentat suara també indico fins a quin punt Llull és conscient de l'operació d'ocultació i escamotatge de tot allò que fa referència a la sexualitat a les seves obres de caràcter narratiu i poètic, començant pel rebuig de la lírica trobadoresca i per la seva concepció d'una «nova» literatura o «joglaria reformada», que es presenta com una esmena a la totalitat de la tradició.⁴ Concretament observo que Ramon es va proposar de no parlar mai alhora del sexe i de les passions de l'ànima —que són l'ingredient bàsic de la literatura de tots els temps—: és un programa que va més enllà dels consells penitencials i didàctics de difusió general a l'Edat Mitjana que el mateix Llull resumeix al capítol 91 de la *Doctrina pueril*, quan afirma que no s'ha d'«acostumar son infant a oír vanitats, lletges paraules, romanços, cançons e esturments» (*Doctrina pueril*: 218). Haver repassat què diu Llull del sexe en termes ontològics i artístics permet de llegir els seus textos literaris amb una visió més precisa de quins eren els seus propòsits i de per què la seva ficció narrativa i els seus poemes per força han d'anar contracorrent de les expectatives de qualsevol lector que hagi llegit amb delectació «romanços e cançons». Quan parla de sexe, més enllà dels principis generals de l'ens masculí i femení, Llull o bé parla de generació en termes tècnics naturals o teològics, o bé parla contra la luxúria des d'un discurs didàctic sobre les virtuts i els vicis. Si parla de la passió d'amor en termes positius, és que parla de la relació de l'ànima devota amb Déu, però aquest és un amor que transfigura les al·lusions metafòriques de tema sexual.⁵ Com a corol·lari d'aquest plantejament queda per veure què diu del sexe quan parla contra la luxúria des d'un discurs didàctic sobre les virtuts i els vicis.

3. Vegeu el capítol 6 del *Blaquerna* (I, 65-77). La virginitat i la continència conformen un poderós ideal que es difon als primers segles del cristianisme amb els models ascètics de santedat (Bugge 1975). Als temps de Llull el dret canònic tenia ben definit el lloc del sexe a la vida del clergues i mullerats (Brundage 1987: 325-416); els ordes mendicants havien perfilat un nou model de vida virtuosa masculina i femenina present als processos de canonització: la primera de les virtuts requerida sol ser la puresa de la carn (Vauchez 1988: 600-608).

4. Cal remetre al cap. 118 del *Llibre de contemplació* on es parla de la vella i la nova joglaria (Rubió 1985: 248-314; Bonner & Badia 1988: 85-162 i Badia 1999).

5. Per a l'escàs marge de passió d'amor que pot formar part d'un matrimoni canònic, vegeu la declaració d'Aloma a Evast després de divuit anys de vida en comú (*Blaquerna* I,45), comentada a Badia (2005).

Un dels primers llibres de conjunt sobre el sexe a l'Edat Mitjana, Jacquart i Thomasset (1985: 156-158), cita un passatge de l'*Arbre de ciència* per documentar el fet que l'«art érotique est transmis par les femmes et que les hommes n'y ont aucune part», i això gràcies a un «bref dialogue» entre un ermità i una «vieille mère d'un inquiétant cynisme», que exhibeix «une certaine fierté de sa propre vie de débauche»:⁶

[2] —Vella luxuriosa —dix l'ermità—, per què reprens ton fill de luxúria e no reprens ta filla?

Resps la vella e dix que son fill consumava son cors e despenia per luxúria diners, e sa filla los guanyava; e sa filla feia luxúria denant ella e no ho faia son fill; e encara que ab sa filla parlava de luxúria sens vergonya e a ella recontava los plaers que havia haguts ab los hòmens, dels quals plaers havia vergonya que-ls digués a son fill (*Arbre de ciència*, OE I: 889).

Hom retrata el pecat amb claredat i sense embuts, només cal llegir la qüestió anterior a la citada, on es parla de l'opinió de la vella luxuriosa sobre els guanys que proporciona l'activitat sexual de la seva filla i de la seva nora: estem en un ambient on totes les dones es prostitueixen amb èxit i sense ombra de rubor, com al capítol 41 del *Llibre de les bèsties*: «A l'entrant de aquella ciutat s'esdevenç que estaven folles fembres de bordell...» (*Fèlix*, OS II: 144).⁷ L'escena de l'*Arbre de ciència*, tanmateix, no pretén de ser realista, sinó descriure la confluència de l'avarícia amb la luxúria, dos vicis que aquí es troben aparellats per causes estructurals. Pel que fa a l'«art eròtic» de gineceu esmentat per Jacquart i Thomasset, crec que, malauradament, el fragment és massa curt per fer cap afirmació en aquest sentit. Entenc que Llull ens hi diu dues coses molt elementals: en primer lloc, que els barons s'escoten físicament practicant el coit en excés i perden diners pagant «folles fembres», mentre que aquestes darreres es desgasten menys (perquè la dona és passiva), i cobren per fer-ho; en segon lloc, que hom parla més desinhibidament de sexe entre persones del mateix gènere.⁸ El «cinisme inquietant», d'altra banda, respon al report fidedig-

6. Els autors agraïxen a peu de plana la informació que els va subministrar Armand Llinarès i citen el passatge lul·lià en francès amb una localització errònia. Ho vaig reportar a Badia (1999: 21, n. 21).

7. Immediatament s'explica l'exemple d'un burgès que lloga una casa a una prostituta, la qual hi munta un fructífer negoci. L'esposa del burgès s'anima veient tantes anades i vingudes i al final el marit la troba al llit amb un altre. Vg. nota 9.

8. Cifuentes (1999) resumeix amb precisió en quin sentit cal entendre que el fill «consumava son cors» quan despenia pagant prostitutes: el calor natural es malmet seriosament si s'abusa de l'evacuació de l'esperma, vegeu el tractat de Constantí l'Africà (Montero Cartelle 1983) i el famós *Speculum al foderi* (Solomon 1990). Els mateixos Jacquart & Thomasset (1985: 84-98) expliquen per què la dona es desgasta menys que l'home en l'exercici del sexe. En canvi, Jaume Roig, que era metge, als vv. 1.868-1.883 de l'*Espill* es permet de tergiversar aquestes dades explicant la brutal condemna d'una alcavota de Lleida, que prostituïa el fill: a ella l'esquarteren, però el noi l'absolen «per en jovent / ser tan valent» (Roig 1994: 41). Remeto a Badia (2005) per la noció del tractament escindit o bímembre del sexe a l'Edat Mitjana en general i en Llull en particular (Cadden 1993).

ne del discurs d'un pecador impenitent, en aquest cas la «folla fembra» vella, que parla del seu ofici en un ambient de permissivitat documentat als ambients urbans dels segles XIII i XIV.⁹ Tot i que no és tan rellevant com pretenen els autors que el citen, el passatge de l'*Arbre de ciència* del nostre text [2], mostra d'entrada que quan Llull parla del sexe en el seu discurs didàctic sobre virtuts i vicis és capaç de cridar vivament l'atenció del lector.

Heus ací, d'altra banda, de quina manera Llull subministra una certa informació detallada i menuda sobre l'exercici del sexe: en dosis homeopàtiques, alguns cops en llocs inesperats, i sempre a causa de les exigències del discurs moral que té entre mans. No hi ha dubte que una catalogació sistemàtica de les dotzenes d'exemples de tema sexual que hi ha escampats per les obres de Llull donaria una impressió molt viva de varietat, riquesa d'informació literària i subtileza psicològica. Aquest és almenys el resultat que es desprèn d'un repàs dels materials presents al vuitè llibre del *Fèlix*, el «Llibre d'home».¹⁰

El punt de partida és l'espectacle depriment de la preponderància del vici sobre la virtut, com ja vèiem a l'exemple [2]. La pràctica indiscriminada del coit, separada de la funció reproductora de l'espècie a través de la qual es vincula al noble principi de la generació i de la continuïtat de l'ésser en l'esfera sublunar, és una xacra infamant de la humanitat caiguda, que ha capgirat la primera intenció amb la segona. Al capítol 71, situat dins d'una seqüència temàtica de capítols sobre vicis i virtuts de signe contrari, Llull posa en escena la senyora Castedat i la senyora Luxúria:

[3] Anava Na Castedat per llocs baixos e per los alts, on atrobava Luxúria que tots jorns multiplicava e creixia. Un dia s'esdevenc que Castedat trobà Luxúria en un hom d'orde e en una fembra d'orde. Anà a avant e atrobà Luxúria qui estava enfre frare e sor, e enfre un hom e sa muller. Meravellà's Castedat com Luxúria tan gran era. Plorà Castedat e alegrà's Luxúria. Tants havia Luxúria de molts amadors abundoses de benances e d'honraments, que meravellà's com viure podia Castedat, qui tan poc era en aquest món. Dementre que Luxúria enaixí es meravellava, un hom, qui era eixit de religió, vénc ab una folla fembra que molt amava. Aquell era mal vestit e pobre, e per lo gran fred que feia, tremolava fortment. Con Castedat viu aquell hom foll luxuriós e la folla fembra, meravellà's molt fort com per tant sutze pecat com és luxúria, havia jaquit aquell hom son orde, e havia pobra e malanança e sutzetat e vïlesa, e era en via de perdurable maledicció (*Fèlix*, OS II: 237).

La senyora Castedat pràcticament no és d'aquest món: més aviat pertany a la ficció encarnada per Fèlix al text [1] de més amunt. En canvi, el relat al·legòric ens fa saber que practiquen incorrectament el sexe els religiosos d'ambdós sexes, els

9. Flandrin (1987) i Rossiaud (1986) insisteixen en la tolerància generalitzada de les autoritats urbanes davant de la prostitució i en la visibilitat de les professionals, vegeu la nota 7. Per al discurs del pecador impenitent, vegeu la muller adúltera de l'exemple [4].

10. Agraïxo a Jordi Badiella l'ús dels despullaments electrònics que ha fet d'aquest text. Els índexs temàtics i d'exemples de l'opus lul·lià són una assignatura pendent.

germans —és a dir en acoblaments incestuosos— i els casats —sens dubte, dintre i fora del matrimoni—; a més, se'ns descriu la llastimosa caiguda de qui abandona el recte camí de la continència reglada per viure pobrament i marginal amb una dona de forma il·lícita. És el lloc comú de l'enamorat que ho perd tot perquè la passió el torna foll, que als segles XIII i XIV és present a la poesia, als tractats dels moralistes i als tractats dels metges sobre la malaltia d'amor.¹¹ Heus ací, en primer lloc, alguns mals usos del sexe entre laics i sense l'aggravant dels abusos jeràrquics.

2. USOS INDEGUTS DEL SEXE ENTRE LAICS

Com el religiós de l'exemple anterior, l'esposa del que segueix es comporta com una dement perquè està enamorada. Llull no usa els mots convencionals de la passió d'amor (*immoderata cogitatio, passio innata ex visione et cogitatione, fina amor*): fa que la protagonista s'expressi amb els termes de la Figura S de l'*Art demostrativa*, la que explica les facultats de l'ànima racional. Som al capítol 81, que tracta de la virtut de l'obediència i del vici de la desobediència, en el seu cas dins del matrimoni:

[4] Era una fembra que amava un vil hom més que son marit, qui era molt noble de llinatge e era ric e bé acostumat. Aquella folla fembra féu fornicació, en la qual la atrobà son marit. Molt fo irat son marit contra sa muller, car molt l'amava, e demanà-li per què havia feït tan gran falliment, que per tan vil hom e per tan vil obra l'havia tan fortment deshonorat. La folla fembra respòs a son marit, e dix que per ço car son drut sovén membrava, entenia e amava, e car lo falliment que feia no coneixia, ne membrava sovén ne entenia ne amava son marit, l'havia canviat per altre (*Fèlix*, OS II: 268).¹²

11. Perdre-ho tot per una dona estimada en el llenguatge de la cortesia pot ser valorat positivament com un sacrifici amorós, malgrat que no deixa de ser una follia (Andreu el Capellà 1985: 54-56). El religiós desclassat per culpa d'una «folla fembra», en canvi, és un marginat irrecuperable: com els jugadors de daus que descriu Bernat de Gordon que, per culpa de la mateixa follia que afecta els enamorats, «andan en el invierno desnudos e duemen en tierra» (Gordon 1991: 108). Llull al·ludeix clarament des de la perspectiva del moralista a una víctima de l'*amor hereos* (Vilanova 1985: 43-54), però esborra les traces de la teoria mèdica corresponent; del discurs cortès no vol saber-ne res d'entrada. Vegeu l'exemple [4].

12. Una variant del motiu de la dona adúltera, que capgira l'orde establert preferint un amant de rang inferior al del marit, el trobem al capítol 46, «Per què és home», on esdevé semblança de la perversió de la primera intenció per la qual fou creat l'home: «En una ciutat havia un noble burgès qui era molt ric e honorat. Aquell burgès era bell en la persona, e era molt bé acostumat en totes coses. Lo burgès havia muller molt bella, a la qual molt amava e honorava. En la casa d'aquell burgès entrava un vilà qui treia fems de l'estable; la muller d'aquell burgès feia falliment, contra honestat, amb aquell vilà, lo qual més amava que son marit» (*Fèlix OS II*: 173). La tasca en què s'ocupa l'amant l'acosta a un ésser bestial, en la línia de la interpretació del motiu en textos morals i literaris del segle XIV i XV, on l'amant de l'esposa de gustos aberrants és un esclau, un negre, directament un animal o algú relacionat amb l'*stercus* (Rico 1982: 91-93).

L'esposa adúltera esdevé «folla fembra», com l'estimada del religiós de l'exemple [3], perquè se situa fora de la llei: aquest terme la identifica amb la prostituta perquè totes dues cometien el mateix pecat (Brundage 1987: 476). Veiem que el consort sorprèn els amants com el *gelós* de la tradició cortesana, o més aviat com el burgès de l'exemple del *Llibre de bèsties*, citat a la nota 8 (*Fèlix*, OS II: 144). Però aquí el que compta és la 'fornicació', com a pecat contra la castedat i contra la fidelitat i l'obediència degudes al marit. La ceguesa provocada per la passió en la dona és absoluta: l'amant ocupa el lloc del marit en la seva ment pertorbada: la memòria, la voluntat i l'enteniment el tenen com a objecte preferent. Cal notar que l'únic terme assimilable al codi cortesà que apareix és el denigratori *drut*, que designa el «vil hom» que comparteix el pecat de la protagonista.

Cal posar en relació aquesta versió lul·liana del discurs passional amb l'antídoto universal contra el pecat de luxúria, que *Blaquerna* ofereix a la donzella raptada del capítol 6 de la novel·la homònima i que comença: «Natura és de enteniment que fa molt amar i aïrar ço que és molt membrat» (*Blaquerna*: I, 261). L'ensenyament complet té tres parts: cal pensar en la ignomínia del pecat, meditar sobre la grandesa de Déu, oblidar el pecat pensant en altres coses. La «folla fembra» del nostre exemple no podria fer servir l'antídoto perquè la seva capacitat racional és esclava de l'hàbit pervers de la luxúria. L'estament de matrimoni, tanmateix tampoc no s'ajusta del tot a la virtut contrària, és a dir l'hàbit sublim de la castedat. Heus ací una esposa infeliç que enyora la tria òptima de la virginitat:

[5] Un cavaller havia muller que molt amava, e sa muller amava molt lo cavaller; mas havia aital natura, que neguna vegada que son marit jagués ab ella, no era pagada. Molt se meravellà la dona d'on li venia aquell despagament e tristor, pus que son marit molt amava; e tant considerà la bona dona en aquella natura que havia, d'entrò que remembrà com ella, ans que presés marit, amava molt virginitat, la qual havia llongament amada, mas son pare e sa mare la forçaren a prendre marit. On, con la dona hac açò considerat, ella apercebé com la virginitat que amada havia llongament, li era ocasió com ab son marit no estigués pagada, dementre que ab aquell ella jaia (*Fèlix*, OS II: 203).

Evast també enyora la continència absoluta al *Blaquerna*, perquè, com la muller del cavaller del text [5], s'ha casat per obligació i no per vocació. Però això no fa que minvi l'amor per la seva dona, Aloma: i és que el veritable amor tendeix a la natura de l'amistat espiritual, que es degrada quan ha de pagar el deute conjugal, esdevingut una pesada càrrega. Besllumem aquí l'ideal del 'matrimoni continent', que Evast i Aloma porten a terme a la segona part de la novel·la esmentada; era una opció documentada entre els *laici religiosos* del segle XIII, coetània dels primers sants casats.¹³

13. Vegeu Badia (2005). Per al clima espiritual del *Blaquerna*, proper als sectors beguins, veg. Soler (1998); per als sants casats, Vauchez (1988: 226-249); per a la noció de matrimoni continent, McGlynn & Moll (1996). Per a la pràctica sexual en el matrimoni segons Eiximenis, Renedo (2003).

Però Llull ha mostrat a l'exemple [3] que la senyora Castedat no té gaires seguidors en el món real. L'adulteri hi triomfa. L'esposa transgressora del capítol 61, contràriament a la del text [4] de més amunt, és capaç de fer funcionar l'enteniment pel damunt de l'esclavatge de la passió i venç tota sola del pecat reflexionant sobre la justícia divina:

[6] Una dona, muller d'un gentil hom, hac llongament estat en pecat de luxúria; e per los grans pecats que havia feits, desesperà's de Déu, e hac opinió que per neguna penitència que faés, Déus no li perdonàs. Dementre que aquesta dona estava en desesperança, un jorn s'esdevenc que la dona s'alegrà en sa ànima, e dix aquestes paraules: —«Sényer Déus, beneït siats vós en vostra gran justícia! Car pus que jo no són bona en reebre vostra misericòrdia, almenys són bona en vostre ús de justícia, la qual me jutjarà a infernal pena; e en mi serà bona, en quant me punirà per dretura; e jo seré bona, en quant en mi se manifestarà vostra justícia». Tant plagueren a Déu les paraules que la bona dona deïa, que l'ús que la justícia devia haver en punir aquella dona per malea de pecat, se convertí en ús de misericòrdia per bonea de contricció (*Fèlix*, OS II: 207).

Però en Llull no hi ha malvolença envers el gènere femení, de manera que la submissió i la passivitat que li són connaturals, fa que sovint ens presenti dones humils, pacients i castes, com aquesta esposa que, al mateix capítol 61, aguanta els maltractaments domèstics amb esperit de sacrifici:¹⁴

[7] Una bona dona, filla de castedat, caritat, paciència e fortitudo, havia marit luxuriós, gelós, irós, molt mal acostumat. Aquell mal hom, per sos malvats nodriments, fesia molts de mals e de vilanies a sa muller, la qual sentia major plaser en ésser casta e pacient, e en haver bons noiriments, que no era lo sentiment que sentia en los colps que son marit li fesia con la feria ni en les vilanies que li deïa (*Fèlix*, OS II: 208).

El repartiment equitatiu de les culpes entre homes i dones que Ramon sempre té present fa que construeixi situacions simètriques com aquesta:

[8] Un hom havia muller, a la qual feïa moltes de vilanies; emperò sa muller era bona e casta e lleial a son marit. Altre hom era qui a sa muller feïa aïtants plaers com podia, e ella era luxuriosa e de mala vida. E per açò, sényer, són meravellat, car la bona dona era casta ab pesars que li feïa son marit, e la folla fembra era mala, faent-li son marit plasers (*Fèlix*, OS II: 237).

14. Per a la passivitat del principi femení, vegeu Badia (2005). Per al tractament moral i intel·lectual de la dona en Llull, vegeu el discurs entre els textos [9] i [10] i l'entorn de la nota 26. La protagonista d'aquest exemple és de la fusta de la pacient Griselda, un tipus folklòric (la dona injustament perseguida fins que triomfa la seva innocència: són els tipus 887 (motiu H461), 712 i 881 d'Arne & Thompson (1973: 302-303; 247-248, 298-299). Boccaccio i Petrarca van fer famosa Griselda amb el conte X,10 del *Decameró* i amb la corresponent la versió llatina de les *Seniles*.

L'habitual conflicte inherent als freqüentíssims matrimonis desiguals —el marit és un vell ric i l'esposa una jove inexperta—, serveix per posar a prova la figura de l'esposa humil i casta:

[9] Esdevenç-se que a un vell luxuriós donaren per muller una donzella verge molt bella. Aquella era molt casta, e fembra de molt santa vida; e son marit, estant ab ella, era hom luxuriós e de mala vida. [...] Esdevenç-se un dia que lo dimoni temptà la bona dona de luxúria, e son marit de gelosia. Lo marit no contrastà al demoni, e fo gelós; e la bona dona contrastà al demoni, e fo forts en sa castedat, e hac paciència del mal estatge que son marit li menava dient-li moltes vilanies. [...] Amà la bona dona castedat e paciència en granea, e lloà e beneí Déu, qui l'havia posada en cas e en estament que gran castedat e paciència podia haver. Can la bona dona hac fenida sa oració, ella se meravellà com hac pogut haver negun pensament, inclinament a luxúria per la temptació del demoni ne per la vilania que son marit li feia. Dementre que la bona dona enaixí se meravellava de si mateixa e en si mateixa, se menyspreava com anc pensament poc haver de fer falliment contra castedat. [...] Adoncs fo la dona molt alegre e consolada del pensament e de la consideració que havia haüda (*Fèlix*, OS II: 235).

L'exemple [9] és el primer del capítol 71, que tracta de la contrarietat entre castedat i luxúria. Abans que l'ermità i Fèlix analitzin com sucumbeixen els luxuriosos, el triomf d'aquesta altra esposa virtuosa se'ns descriu com el resultat d'una pregària i de la reflexió sobre la concordança entre Déu i la virtut, un tema central de les aplicacions morals de l'Art. Una certesa racional tan sòlida desactiva el record i el desig de pecar com en l'antídot de Blaqueria contra la temptació, que és també òbviament una aplicació molt senzilla de l'Art. El remei és igualment vàlid per a les dones i per als homes dotats d'enteniment, una potència racional que no interfereix amb els principis masculí i femení; es veu en aquest altre exemple d'infidelitats conjugals mútues, present al capítol 94, que tracta de consolació i desconsolació:

[10] Esdevenç-se una vegada que un burguès havia bella muller, la qual atrobà un jorn ab un clergue en pecat de fornicació. Aquell burguès fo molt irat, car molt amava sa muller, e a gran deshonor se tenc la deshonor que sa muller feita li havia. Lo burguès se penedí de ço que fet havia contra sa muller, car moltes vegades havia pecat ab una folla fembra; e abstenc-se de la gran ira que havia contra sa muller, e volc ésser fill de paciència, e amà ésser deshonorat en lo món. Amant lo burguès aquestes coses, ell se consolà del falliment que sa muller feia havia, e alegrava's en la paciència e justícia que havia, tant fortment, que la ira oblidava (*Fèlix*, OS II: 306-307).

El marit deshonorat troba consol reflexionant sobre el fet que la infidelitat de l'esposa és el càstig per les seves freqüents transgressions amb una «folla fembra» que, atesa la voluntat lul·liana d'igualar totes les formes de fornicació, no podem saber si és una amant secreta o una professional del bordell urbà. Heus ací, doncs, com es pot superar una crisi matrimonial a través de l'ús de la raó. En canvi, segons

Llull, no poden funcionar de cap manera dins del matrimoni els mètodes de la secular tradició cosmètica, que aconsellaven les dones d'empolainar-se per esdevenir atractives. El rebuig de l'embelliment artificial és un lloc comú omnipresent als textos dels moralistes i es fonamenta en el principi que no s'ha d'esmenar l'obra de la creació.¹⁵ D'altra banda, només les prostitutes (o les «folles fembres», víctimes de la passió luxuriosa) senten l'impuls d'atreure els homes i, si se'ls acut de fer-ho amb l'espòs legítim, cometen un error flagrant, ja que el matrimoni contempla el *debitum* per imperatiu legal. D'esposes que usen cosmètics impropis n'hi ha diverses al·legories de Ramon, però aquesta del capítol 58 aconsegueix de desvetllar les suspicàcies en el marit enlloc de seduir-lo:¹⁶

[11] Un hom havia muller qui es tenyia e s'adobava sa cara. Aquella dona posava en sa cara tals colors que podien, les quals son marit sentia con se acostava a sa muller. La dona se adobava per ço que a son marit aparegués bella, e que n'hagués plaser; e son marit, con sentia en sa cara les pudors de les colors, havia opinió que sa muller adobàs sa cara per ço que a algun hom, ab qui pecàs, aparegués bella. E enaixí lo marit era gelós de sa muller, e havia d'aquella pudor desplaer en dues maneres: l'una era per ço car li podia sa cara; l'altra era per ço car se pensava que sa muller faés follia. E enaixí, per lo desplaer corporal, lo marit havia de sa muller desplaer espiritual, ço és saber, desplaer, de volentat, lo qual havia per gelosia (*Fèlix*, OS II: 198).

Com que el capítol tracta del sentit de l'olfacte, Llull troba una nova manera d'establir un paral·lelisme entre la repugnància davant de les males olors i les inclinacions morals desviades, en aquest cas la gelosia: el motiu el retrobem repetidament, per exemple a la *Doctrina pueril* (216) i al *Blaquerna* (I, 158).

Els dos exemples de casuística sexual que segueixen són força consistents des d'un punt de vista narratiu. Pertanyen al capítol 78, que tracta de les bones i les males maneres («ensenyament» i «vilania»), i tots dos es fonamenten en la consideració del mal menor. L'ús del sexe és comparat a d'altres activitats reprovables que esdevenen mals tolerables en relació a la gravetat de l'hàbit de luxúria:

[12] En una ciutat estava un burgès qui era luxuriós; emperò moltes vegades havia consciència del pecat que feia, e pregava Déus qui li donàs gràcia que eixís del pecat. Una vegada s'esdevenc que aquell burgès estava en la plaça ab gran re de burgesos e de bons hòmens. Dementre que lo burgès estava enaixí, ell hac volentat d'escampar aigua, e anà a la casa. Con en son

15. Hi ha tractats tècnics sobre la decoració de les dones en llatí i en vulgar (Cifuentes 2002: 110-112). Llull, però adopta el punt de vista dels pares de l'Església, dels predicadors, dels enciclopedistes i de tots els moralistes i educadors cristians que associen l'embelliment artificial de la cara o del cos amb el cantó fosc i perillós del gènere femení, que practica l'engany (Duby & Perrot 1990: 19-55 i 104-128). Ovidi als *Remedia amoris* (vv. 351-356) diu que els afaits femenins poden i fan venir nàusees (Ovidi 1979: 53).

16. Vegeu la que surt al darrer exemple del capítol 18 i que serveix per explicar que la lluna no té llum pròpia: *Fèlix* OS II: 81-82.

alberg ell hac estat e complit ço per què era anat, a ell vénc en volentat que anàs a una folla fembra ab la qual solia pecar. A la folla fembra anà, e ab ella pecà enaixí com havia acostumat. A la plaça tornà lo burgès con hac pecat, e altra vegada li vénc volentat de pixar, e lo burguès considerà en si mateix com secretament havia pixat e havia feta vilania contra Déu, car havia pecat ab la fembra, e hac consciència e contrició de cor. Estant lo burgès enaixí, ell considerà per quant pixaria denant tants a la plaça, e no es poc pensar que per neguna cosa ho faés: tal vergonya li'n pendria. Molt se meravellà lo burgès com havia vergonya de pixar denant los hòmens, e no havia haüda vergonya de Déu e de remembrar, entendre e amar pecat; car pus gran vilania és desobeir Déu e ensutzar sa ànima de vil membrament, entendre e voler, que no és pixar denant hom (*Fèlix*, OS: II, 256-257).

La coincidència anatòmica en el baró de l'òrgan excretor i del reproductor és a la base d'aquesta història urbana, que ens retorna a la presència insistent de la prostitució en l'ambient ciutadà (veg. nota 9).¹⁷ Em fa l'efecte d'una construcció lul·liana *ad hoc* amb arrels en la literatura mèdica pel que fa a les conseqüències morals de dues diferents operacions d'evacuació igualment necessàries per la salut.¹⁸ El motiu de vergonya de l'exemple següent afecta les bones maneres a través del llenguatge i no de l'exhibició material dels *puenda*:

[13] Era una dona casta, mas deïa paraules sutzes e lleges tot dia. Una donzella estava ab la dona que era folla e sotsmesa al pecat de luxúria, mas per res no diguera una lleja paraula ne vilania. Un dia s'esdevenc que aquella donzella hac pecat ab un clergue que tot dia cantava la missa a la dona. Estant la dona e la donzella a la missa, la dona dix una vilana paraula e sutza. Molt se meravellà la donzella de la vilana paraula que la dona dix, e majorment en tan honest lloc con era adoncs con oïa la missa; mas no es meravellà la donzella de si mateixa que pecava ab lo clergue, ne es meravellava del clergue qui cantava la missa lo dia que ab ella pecat havia (*Fèlix*, OS II: 257).

La contraposició entre l'escàndol provocat per una «vilana paraula e sutza» i la hipocresia d'una relació sexual encoberta evoca la protagonista del *fabliau De la damoisele qui n'ot parler de fotre que n'aüst mal au cuer* (Brusegan 1980: 363-375). Llull no diu que el mal mot sigui 'fotre', però és un candidat molt fort, atès quin és el pecat de la donzella en sentit jurídic i atesa la relació simètrica que s'estableix

17. Els medievals atribuïen aquesta coincidència de l'aparell excretor i genital també a l'anatomia femenina i identificaven la vagina i la uretra contra tota evidència anatòmica: el model del cos era el masculí i les parts del cos de la dona s'interpretaven segons aquest patró (Thomasset 1982: 121-123; Lastique & Lemay 1991: 61-62).

18. L'evacuació i la repleció és una de les sis «coses no naturals» de la medicina antiga: «alenar, exalsitar, ço és treballar e reposar, menjar e beura, dormir e vetlar, umplir e buydar» (*Doctrina pueril*: 180-181). L'expulsió de les superfluitats és una condició de la salut que implica el coit, com expliquen tots els regiments de sanitat, vegeu la introducció de Pedro Gil-Sotres a Vilanova (1996: 296-305).

amb la dona casta que de tant en tant amolla un terme dissonant. La *damoisele* del relat satíric és seduïda per un criat espavilat: mentre són al llit tots dos parlen figuradament dels òrgans sexuals i del coit, sense pronunciar l'odiada paraula *fotre*. Aquesta sortida còmica ens allunya del text [13], entre altres coses perquè el culpable masculí és un clergue, però el motiu no deixa de ser el mateix: els fets de la virtuosa falsa desmenteixen els seus dits.¹⁹

3. SEXE I PREPOTÈNCIA

Inevitablement els vicis dels laics es barregen amb els dels clergues, com s'ha vist als textos [10] i [13]. La luxúria és més reprovable als ulls de Llull quan recau en homes i dones de religió, i la situació empitjora si, a més, el pecador ocupa una posició jeràrquica destacada. L'abús del poderós, d'altra banda, també situa en molt mal lloc els laics que el practiquen. Al capítol 53 un canonge virtuós viu amargat per la disbauxa dels seus col·legues. Un dia aconsegueix de sortir del malestar continuat contemplant amb cor pur una creu que li recorda l'amor de Déu pels homes:

[14] Dementre que ell [el canonge virtuós] se n'anava a son hostel, en així alegre e pagat de si mateix, ell viu un canonge cavalcar en un bell palafre, e molt noblement vestit; e en son palafre hac molt bella sella, e fre, e pitral tot nou; e aquell canonge fo calçat polidament, e hac uns esperons qui tots lluïen. En una finestra estava una folla fembra ab qui el canonge parlava de carnal delit. Encontinent que el sant hom viu lo foll hom e la folla fembra, fo irat e despagat, e eixí de son coratge lo plaser que havia haüt en veser la creu e en contemplar la passió de Crist (*Fèlix*, OS II: 192-193).

El canonge epicuri tot elegant i guarnit i la dona a la finestra són una estampa eloqüent de la mala vida dels poderosos que el lector del *Fèlix* ja coneix.²⁰ Al capítol 7 el protagonista ha tingut un encontre al·ligonador amb una «folla fembra» que viatjava

19. El motiu és àmpliament rendible en el registre còmic, vegeu la beguina amb qui intenta casar-se el protagonista de l'*Espill* de Jaume Roig, vv. 3146-4208 (Roig 1994: 66-87).

20. Anomeno epicuri el canonge d'acord amb la terminologia que Renedo (1994) documenta en moralistes coetanis de Llull, com ara Ramon Martí. L'Església va emetre prohibicions del matrimoni (manifest o encobert) del clergat regular des dels orígens: al segle que van del XII al XIV les disposicions de concilis i sínodes són constants i els càstigs previstos van en augment. Si viure en concubinatge era tolerat de sotamà, des dels temps d'Abelard i Eloïsa ja era un impediment per a la carrera eclesiàstica (Brundage 1987: 222). Les accions aïllades de reformadors es repeteixen al llarg i l'ample de la geografia europea d'aquests segles. Brundage (1987: 314-315) reporta que el bisbe Arnulf de Lisieux (mort el 1184) havia expulsat disset concubines de les cambres dels canonges de la seva catedral en un sol dia. Un acte de rebel·lia clerical que ha passat a la literatura: la «Cántica de los clérigos de Talavera» dels vv. 1690-1712 al *Libro de buen amor* (Ruiz 2001: 284-287), reelaboració castellana del segle XIV d'un text llatí del XII, la *Consultatio sacerdotum*, atribuïda a Walter Map.

molt ricament abillada per anar a visitar un prelat. La indignació del protagonista és majúscula i entre tots dos hi ha un intercanvi verbal violent. Fèlix pensa en la «pau-bretat en la qual Jesucrist fo en lo món, e los apòstols». Al cap de poc se li acut que «el prelat [amistançat] no creegués en Jesucrist ni en la fe catòlica» (OS II: 43-44). És el punt del vista del laic devot que se sent defraudat per la corrupció de l'Església, molt present als textos lul·lians dels anys vuitanta. L'exemple següent, del capítol 113, sintetitza eficaçment l'opinió de Llull:²¹

[15] Un bisbe féu pecat de luxúria ab una folla fembra; lo pecat fo major en lo bisbe que en la folla fembra, per ço car lo bisbe era pus desviat de l'entenció per què era, que la folla fembra (*Fèlix*, OS II: 362).

Al «Llibre d'home» hi ha dues historietes protagonitzades per clergues luxuriosos que proposen motius narratius documentables en la literatura burlesca, com és també el cas de l'exemple [13]. En primer lloc, tenim el confessor-corruptor, un clàssic de la sàtira anticlerical, sovint associat a la figura del frare mendicant que té entrada a les cases dels laics. La víctima triada per Llull és una monja ingènua que es deixa enganyar per un vulgar sofisma sobre la innocència de l'acte sexual:

[16] Una dona d'orde era molt santa e devota, e tenia molt bé son orde. Esdevenc-se que un fals religiós, qui la confessava, li dix que luxúria no era pecat, e dix-li tantes de paraules, que la enganà e jac ab ella. Con la dona fo corrompuda, e hac perduda sa virginitat, ella fo molt trista e despagada, e meravellava's de què era tan despagada, car no cuidava haver pecat (*Fèlix*, OS II: 203).

Ramon creu en l'adhesió natural dels bons a la virginitat, com és el cas de Fèlix al text [1] i de l'esposa a qui pesa el deute conjugal al [5]. La malícia del fals religiós (no sabem si és regular o secular) exclou la seva acció perversa de la tolerància *de facto* que, malgrat les opinions de Ramon, envoltava el concubinatge clerical als

21. El punt de vista del laic religiós que adopta Llull l'acosta a la sensibilitat espiritual descrita a Soler (1998), emparentada amb els franciscans espirituals i els beguins, per als quals era intolerable que els homes d'església donessin mal exemple en la moral sexual i també en el luxe de la vida privada. Per a la moral sexual, el fonament canònic, que arrenca de Gracià i dels seus comentaristes, és en el fet que el concubinatge i la fornicació no solament són pecat de luxúria sinó també de desobediència, atesa l'abundant legislació que els exclou i els penalitza (Brundage 1987: 404). En qualsevol cas, canònicament, la falta del prelat, com diu Llull, acumula més transgressions (la desobediència, per exemple) que no pas la de la «folla fembra», que tan sols comet fornicació. La fornicació és el grau més baix del pecat de luxúria: fornicació, adulteri, incest, pecat contra natura (247).

seus temps: és el trampós que en un text de registre còmic esdevé un triomfador espavilat.²²

L'altre exemple ens mostra una dona virtuosa i dotada d'enginy que posa en ridícul tot un bisbe. Convé notar que, abans d'ordir la trama venjadora, la dona recorda al prelat les seves obligacions pastorals. Calen testimonis —dues donzelles i el nebot de la protagonista—, i també un revulsiu poderós, que té dues parts, l'exhibició d'una camisa tacada de sang menstrual (és a dir, la cosa «sutza de sutzetat vergonyosa a nomenar e a tocar») i la del mateix cos de la dona, que, contràriament a l'opinió laica general, en la literatura ascètica és lleig, infamant i *pudendus*.²³

[17] Era un bisbe luxuriós qui amava una dona qui molt amava castedat. Moltes vegades hac pregada lo bisbe la dona que faés sa volentat, e la dona li deïa totes les vegades que es partís d'ella, e que no volgués donar a menjar al llop les ovelles qui li eren comanades. En tan gran cuita tenia lo bisbe la dona, que ella ne fo enujada, e secretament féu lo bisbe venir tot sols a la cambra, e en presència de dues donzelles de la dona e d'un seu nebot, despullà's denant lo bisbe, e romàs en sa camisa, que era sutza de sutzetat vergonyosa a nomenar e a tocar. Con la bona dona li hac mostrada sa camisa, puixes se despullà e mostrà's a ell tota nua, e dix-li que si havia ulls que guardàs per qui perdia castedat e Déu, e avilava lo cors de Jesucrist con lo sanctificava, e guardàs per què la volia a fer venir en ira de Déu, e de son marit e de sos amics, e en blasme de les gents, e que fos enemiga de castedat e sotsmesa a luxúria. Hac lo bisbe vergonya e contricció, e meravellà's de sa gran folia, e de la gran castedat e virtut de la dona; e fo puixes hom just e de santa vida (*Félix*, OS II: 236).

El *De secretis mulierum*, atribuït a sant Albert, explica en quins termes la sang menstrual és un agent contaminador (Lemay 1991 i Jacquart & Thomasset 1985: 98-109), creença que és a la base de l'abominació del cos de la dona, present a la

22. La presumpta innocència de l'acte sexual, lligada a la *finia amor*, era defensada als segles XIII i XIV pels usuaris de la poesia trobadoresca (Llull ho condemna en termes de «puteria»). Els usuaris en qüestió incloïen també alguns clergues (vegeu els cinc primers poemes del Cançoneret de Ripoll, a Badia 1983: 91-100). Al text [16] el sofisma del confessor ha de ser de caràcter 'naturalista', a l'estil de Jean de Meun al *Roman de la rose* vv. 19297-19324 (Lorris & Meun 1966-70: III, 80) o del pseudoaristotelisme de què parla Rico (1985). A propòsit del *Crescite et multiplicamini*, vg. Badia (2005: nota 13). La recreació del motiu de Boccaccio al *Decameró* III.10 situa l'enganyador i l'enganyada en un context eremític; el context penitencial genera la burla grotesca de «posar el diable a l'infern». De frares que empaiten devotes i monges n'hi ha un nombre desmesurat a la literatura còmica tardomedieval, des del que es fa passar per àngel al conte IV.I d'aquesta mateixa obra, al protagonista del *Llibre de fra Bernat* (Via 1997: 309-391) o a fra Joan Pont i fra Mirambell del *Testament de Bernat Serradell* vv. 1-140 (Serradell 1971: 67-71).

23. Ovidi als *Remedia amoris*, vv. 311-356, aconsella de veure el cantó repulsiu del cos de l'estimada, i suggereix de visitar-la per sorpresa i sorprendre-la sense haver-se empolainat; «non tamen huic nimium præcepto credere tutum est» ('tanmateix no és gaire segur de confiar en aquest precepte', v. 349), observa, «fallit enim multis forma sine arte decens» ('en efecte, molts d'homes són captivats per una aparent bellesa sense art', v. 50); vegeu Ovidi (1979: 51-53). Bernat Metge l'any 1399 reia d'aquest tòpic de la literatura ascètica —l'abominació del cos femení— presentat sense els atenuants d'Ovidi (Metge 1999: 141-142).

tractadística moral i científica medieval.²⁴ La visió de la sang menstrual, d'altra banda, ha estat prescrita com a remei contra la passió d'amor des dels temps d'Ovidi als de Bernat de Gordon, metge de Montpeller del segle XIV.²⁵ Ramon vol que la seva protagonista virtuosa assumeixi el discurs misogin i esdevingui la mestra triomfant d'un bisbe infame. És una de les seves maneres de ser feminista: a l'exemple [15] ja hem vist que una prostituta pot ser millor que un bisbe bordeller.²⁶ La mala conducta dels poderosos és especialment repugnant perquè ofèn ostensiblement l'ordre jeràrquic de la realitat, del qual la societat humana és la semblança. L'exemple [18] és de caràcter estàtic, com el [4] i la variant reportada a la nota 12; aquí el simple adulteri es presenta agreujat per l'abús de poder, en aquest cas de la més alta insància del laicat:

[18] Era un rei qui a un seu cavaller tolc sa muller per fer luxúria ab ella. Aquell rei e la muller del cavaller usaren contra justícia de bonea, granea, poder, saviesa, volentat. Molt se meravellà lo cavaller com lo rei havia major amor a luxúria que a granea de bonea, poder, virtut, saviesa, volentat, que ab les dignitats de Déu han alcuna semblança (*Fèlix*, OS II: 327).

La majoria dels exemples de tema sexual del «Llibre d'home» reportats no tenen pràcticament cap desenvolupament narratiu —se n'escapen en part els [9], [12], [13], [14] i [17].²⁷ Els darrers de la selecció, per contra, ofereixen un entramat complex, que evoca els relats cavallerescos, on la passió d'amor i la pulsio de la vio-

24. Cal recordar que Llull recull el motiu de la donzella verinosa, que és un derivat fabulós del mite del tòxic menstrual (*Arbre de ciència* OE I: 814; veg. Badia 1999: 17-21 i Thomasset 1982: 69-108). Per l'abominació del cos femení, basta remetre a la literatura penitencial en conjunt: allò que el fa atractiu és precisament l'esca diabòlica que cal evitar; d'altra banda l'aparent bellesa femenina és indissociable de les secrecions nefandes que s'acaben d'exhibir. El paper encomanat per Llull a la camisa fa pensar equívocament en la reelaboració de l'exemple del text [17] al conte VIII.4 del *Decameró*, on una vídua requerida pel «preposto di Fiesole», fa que la seva criada, la Ciutazza, la substitueixi al llit amb el clergue mentre ella se les arregla perquè el bisbe enxampi el subordinat en falta. A la criada li havien promès una camisa com a compensació. La conclusió del conte adopta un to cínic, que curiosament no contradiu l'opinió que Llull expressa al text [15] sobre les responsabilitats dels prelats i de les putes: «e la Ciutazza guadagnò la camicia» (Boccaccio 1976: 697). Aquest exemple del text [17] ha estat esgrimit com a origen de la llegenda biogràfica lul·liana de la dona amb el pit cancerós, OS I: 12, n. 45.

25. Ovidi als *Remedia amoris*, vv. 431-432, diu concretament que paralitza la passió eròtica veure a «Veneris rebus surgente puella / [...] in immundo signa pudenda toro [...]»; és a dir que unes taques de sang menstrual al llit regiren l'estómac d'un amant primmirat (Ovidi 1979: 57). És fastigós, però molt diferent de llogar una vella encarregada de provocar aquest efecte: «e traya debaxo de si un paño untado con el mensturo de la mujer, e venga al enamorado [...] diziendo: "Mira qué tal es tu amiga como este paño" [...]» (Gordon 1991: 108-109).

26. Pel que fa al respecte de Llull per la intel·ligència femenina, vegeu Badia (2005: nota 31) i més amunt el comentari al text [4].

27. Vegeu Hauf (2002) per les relacions dels exemples de Llull amb la tradició sapiencial i homilètica, una qüestió que aquí no es desenvolupa.

lència dominen la situació. Hem vist que Llull exclou programàticament aquests ingredients de la seva literatura, encaminada a «mostrar ciència al poble». Heus aquí dues breus excepcions que confirmen la regla:

[19] En una terra s'esdevenç que un baró, senyor d'un noble castell, volc anar en pelegrinatge. Aquell cavaller havia bella muller, la qual molt amava. Sa muller e son castell comanà a un seu escuder, lo qual ell havia nodrit. Con lo cavaller fo en lo pelegrinatge, l'escuder jac ab la muller de son senyor, e traí-li son castell, lo qual lliurà a un comte qui era enemic de son senyor, qui ab son senyor hac guerreat llongament. Tots los hòmens d'aquell castell e de tota la terra se meravellaren de l'escuder com havia feta tan gran deslleialtat; e enans que la deslleialtat hagués feta, no es meravellaren con son senyor li havia comanada sa muller ne son castell, e meravellaren-se'n con l'escuder hac feta la deslleialtat.

Con lo comte hac lo castell, ell pres l'escuder e demanà-li per què havia traït son senyor en sa muller e en son castell. «Sényer», dix l'escuder, «jo no amé anc un dia mon senyor de lleial amor; e car ell me comanà ço que no es cové comanar sens amor verdadera, lleial, per açò una poca d'amor que jo havia a mon senyor per lo bé que em feïa, no ha pogut mi tenir lleial ne m'ha pogut defendre de deslleialtat». Lo comte reprès l'escuder, e dix que jafós ço que l'amor poca que ell havia a son senyor no abastàs a ell en ésser lleial, almenys dega abastar la confiança e l'amor que son senyor havia en ell, que li comanava tot quant havia. Adoncs lo comte mandà que hom faés morir l'escuder a mala mort; e con lo cavaller fo vengut, ell li reté sa muller e son castell, e dix-li que no volia pus sostenir neguna cosa qui fos venguda per traïció ne per deslleialtat. Tots los hòmens de la terra tengueren lo comte per lleial, e lo senyor del castell se féu de grat son hom, e tenc lo castell, e quant hac, per lo comte (*Fèlix*, OS II: 255)

Si no hagués estat ocupat en coses de major transcendència, amb aquests apunts presos del capítol 77, que tracta «De lleialtat i deslleialtat», Ramon hauria pogut escriure una novel·la d'aventures sentimentals i cavalleresques altament didàctica i educativa. Al primer paràgraf veiem el llastimós espectacle de la doble traïció amorosa i política d'un subordinat indigne, que dona el poder a un comte de qui no coneixem el perfil moral. Al segon paràgraf es revela gloriosament la rectitud d'aquest darrer, capaç de renunciar a una propietat mal adquirida. La dona i el feu tornen al legítim propietari i el malvat, com Na Renard al *Llibre de les bèsties*, és executat. La muller del cavaller funciona com un simple valor de canvi, d'acord amb la legalitat feudal. No és factible assenyalar cap paral·lel d'aquesta història en l'enorme oceà de la narrativa cavalleresca —la qual cosa només és indicadora de les limitacions de qui signa. En canvi, aquesta altra història de comtes, comtesses i reis inevitablement fa pensar en l'engendrament il·legal del rei Artús. El problema és que la contrafigura lul·liana d'Igerna, comtessa de Cornualles, desarma l'escomesa del substitut de l'apassionat rei Uter Pendragon amb una eficaç aplicació de l'Art a la moral pràctica. Com que no es contempla la intervenció diabòlica de cap Merli, que faci passar el desig prepotent del rei pel damunt del rebuig de la comtessa, no

es du a terme l'acte «de follia» i, doncs, no hi ha ni engendrament d'Artús ni, ai las, literatura de ficció:²⁸

[20] Era una dona, muller d'un comte, la qual era molt bona e molt bella. Esdevenç-se un dia que lo rei anà veser aquella comtessa, e demanà-la de follia. Molt se meravellà la comtessa con lo rei la menyspreà tant, que vijares li fos que ella degués fer follia ab ell; e demanà-li per qual cosa l'havia tant menyspreada, que a tan vil obra l'havia apellada. Lo rei respòs a la dona, e dix que en la noblea que rei ha major que comte, havia haüda esperança que la dona hagués obeït a sa volentat. E la comtessa adoncs dix al rei aquestes paraules: «Molt ha major noblea en just, caritatiu, fort, savi remembrament, enteniment e voler, que no ha en comtats, regismes e emperis» (*Félix*, OS II: 288).

4. CONCLUSIONS

Aquest article analitza i classifica un corpus de vint exemples lul·lians de tema sexual extrets sobretot del vuitè llibre del *Félix*. La variació de la casuística està al servei del combat contra el vici de la luxúria i de la promoció de la virtut de la castedat, d'acord amb el marc teòric que Llull proposa per a aquestes dues nocions, sempre presents entre els principis de la seva Art. Destaca el profund disgust de Ramon davant de les transgressions dels poderosos i dels clergat. La familiaritat de Ramon amb diversos motius de tema eròtic presents als *fabliaux*, les *novelle* i a la matèria de Bretanya, mostra fins a quin punt és deliberada l'exclusió que practica la *nova* literatura lul·liana de la relació entre el sexe i les passions més enllà dels exemples concrets d'aplicació didàctica immediata.

LOLA BADIA
Universitat de Barcelona

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AARNE & THOMPSON 1973: Antti Aarne i Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki, Suomalainen Tiederakatemia.
- ANDREU EL CAPELLÀ 1985: Andreu el Capellà, Andrea Capellani, *Tratado sobre el amor / De amore*, ed. Inés Creixell Vidal Quadras, Barcelona, Quaderns Crema.

28. La història és presa del capítol 88 («De noblesa i de vilesa») i mostra un cop més que per Llull la passió d'amor i la prepotència pertanyen a la vilesa, mentre que la castedat, l'honradesa i l'exercici de la intel·ligència s'adiuen amb la noblesa. Pel que fa a la fetilleria fosca que envolta l'engendrament del rei Artús, vegeu la versió del principal responsable a la *Historia regum Britannie*, 137 (Monmouth 1984: 139-142).

- Arbre de ciència*: Ramon Llull, *Arbre de ciència*, ed. Tomàs i Joaquim Carreras Artau, OE I, 547-1046.
- Art demostrativa*: Ramon Llull, *Art demostrativa*, ed. Antoni Bonner, OS I, 273-519.
- BADIA 1983: *Poesia catalana del segle XIV. Edició i estudi del «Cançonet de Ripoll»*, ed. Lola Badia, Barcelona, Quaderns Crema.
- BADIA 1994: Lola Badia, «Postil·les naturals a Llull i Jordi de Sant Jordi», a *The Discerning Eye. Studies presented to Robert Pring-Mill on his seventieth birthday*, ed. Nigel Griffin, Clive Griffin i Eric Southworth-Colin Thompson, Oxford, The Dolphin Book, 27-38.
- BADIA 1999: Lola Badia, «La literatura alternativa de Ramon Llull: tres mostres», a *Actes AHLM* 7, I, 11-32.
- BADIA 2005: Lola Badia, «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe: 1. El marc teòric», a *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes (Mallorca 2005)*, Palma-Barcelona, Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears, 13-46.
- BALBUS 1460: Johannes Balbus, *Catholicon*, Mainz; reprint: Westmead, Gregg International Publishers, 1971.
- Blaquerna*: Ramon Llull, *Llibre de Evast e Blanquerna*, ed. Salvador Galmés i Rosalia Guilleumas, ENC, 1935-54, 4 v.
- BOCCACCIO 1976: Giovanni Boccaccio, *Decameron*, ed. Vittore Branca, a *Tutte le Opere di Giovanni Boccaccio*, Milà, Mondadori, IV.
- BONNER & BADIA 1988: Antoni Bonner i Lola Badia, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona, Empúries.
- BONNER & RIPOLL 2002: Antoni Bonner i Maribel Ripoll, *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of lullian definitions*, Barcelona-Palma, Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears.
- BRUNDAGE 1987: James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- BRUSEGAN 1980: *Fabliaux. Racconti francesi medievali*, ed. Renata Brusegan, Torí, Einaudi.
- BUGGE 1975: John Bugge, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, La Haia, Martinus Nijhoff.
- CADDEN 1993: Joan Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CIFUENTES 1999: Lluís Cifuentes, «Una confidència feta al notari Bartomeu de Miramat per fra Francesc, bisbe de Bisarcio: fembres, febres i desnaturament a la Sardenya del mitjan segle XIV», *Estudis Històrics i Documents dels Arxius de Protocols*, 17, 7-24.
- CIFUENTES 2002: Lluís Cifuentes, *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona-Palma, Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears.
- COLOM 1982-85: Miquel Colom, *Glossari general lul·lià*, Palma, Moll, 5 vols.
- Començaments de medicina*: Ramon Llull, *Començaments de medicina*, ed. Lola Badia, NEORL, 2002.
- Doctrina pueril*: Ramon Llull, *Doctrina pueril*, ed. Gret Schib, ENC, 1972.
- DU CANGE 1883-87: Charles Du Fresne Du Cange, *Glossarium Mediae et infimae latinitatis*, París, 10 vols. Reprint: Graz, Akademische Druck, 1954.
- DUBY & PERROT 1990: *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, ed. Georges Duby i Michelle Perrot, Bari, Laterza.
- Fèlix*: Ramon Llull, *Fèlix o Llibre de meravelles*, ed. Antoni Bonner, OS II, 7-393.

- FLANDRIN 1987: Jean-Louis Flandrin, «La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la iglesia a la realidad de los comportamientos», a *Sexualidades occidentales*, ed. Philippe Aries *et alii*, Barcelona, Paidós.
- GORDON 1991: Bernat de Gordon, *Lilio de medicina (Sevilla 1495)*, ed. John Cull i Brian Dutton, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- HAUF 2002: Albert-Guillem Hauf, «Sobre l'*Arbor exemplificalis*», a *Arbor Scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez, Pere Villalba i Peter Walter, Turnhout, Brepols, 303-342.
- JACQUART & THOMASSET 1985: Danielle Jacquart i Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, París, Presses Universitaire de France.
- LASTIQUE & LEMAY 1991: Esther Lastique i Helen Rodnite Lemay, «A Medieval Physician's Guide to Virginity», a *Sex in the Middle Ages. A Book of Essays*, ed. Joyce E. Salisbury, Nova York-Londres, Garland, 56-79.
- LEMAY 1981: Helen Rodnite Lemay, «William of Saliceto on Human Sexuality», *Viator*, 12, 165-181.
- LEMAY 1992: *Women's Secrets. A Translation of Pseudo-Albertus Magnus' «De Secretis Mulierum» with Commentaries*, ed. Helen Rodnite Lemay, Albany, State University of New York Press.
- Llibre de contemplació en Déu*: Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Déu*, ec. Antoni Sancho i Miquel Arbona, OE II, 85-1.269.
- Llibre de virtuts e de pecats*: Ramon Llull, *Llibre de virtuts e de pecats*, ed. Fernando Domínguez, NEORL, 1990.
- LORRIS & MEUN 1966-79: Guillaume de Lorris i Jean de Meun, *Roman de la rose*, ed. Félix Lecoy, París, Champion, 3 vols.
- MCGLYNN & MOLL 1996: Margaret McGlynn i Richard J. Moll, «Chaste Marriage in the Middle Ages», a *Handbook of Medieval Sexuality*, ed. Vern L. Bullough i James A. Brundage, Nova York-Londres, Garland, 103-122.
- METGE 1999: Bernat Metge, *Lo somni*, ed. Lola Badia, Barcelona, Quaderns Crema.
- MONMOUTH 1984: Godofred de Monmouth, *Historia de los reyes de Britania*, ed. Luís Alberto de Cuenca, Madrid, Siruela.
- MONTERO CARTELLE 1983: Enrique Montero Cartelle, *Constantini Liber de coitu: el tratado de andrología de Constantino el Africano*, Santiago de Compostela, Publicaciones de la Universidad de Santiago.
- OE: *Obres Essencials de Ramon Llull*, Barcelona, Selecta, 1957-61, 2 vols.
- OS: *Obres Selectes de Ramon Llull*, ed. Antoni Bonner, Palma, Moll, 1989, 2 vols.
- OVIDI 1979: Publi Ovidi Nasó, *Remeis a l'amor / Cosmètics per la cara*, ed. Joan Pérez Durà i Miquel Dolç, Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- PRING-MILL 1991: Robert Pring-Mill, *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Curial-PAM.
- RENEO 1994: Xavier Renedo, «L'heretge epicuri a *Lo somni* de Bernat Metge», a *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia i Albert Soler, Barcelona, Curial-PAM, 109-28.
- RENEO 2003: Xavier Renedo, «La vida conjugal segons Francesc Eiximenis», *Mot So Razo*, 2, 7-20.
- RICO 1982: Francisco Rico, *Primera cuarentena y tratado general de literatura*, Barcelona, Quaderns Crema-El festín de Esopo.
- RICO 1985: Francisco Rico, «Por aver mantenencia'. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 2, 169-198.

- ROIG 1994: Jaume Roig, *L'Espill*, ed. Antònia Carré, Barcelona, Teide.
- ROSSIAUD 1986: Jacques Rossiaud, *La prostitución en el Medievo*, Barcelona, Ariel.
- RUBIÓ 1985: Jordi Rubió i Balaguer, *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, PAM.
- RUIZ 2001: Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, ed. Alberto Blecuá i Margarita Freixas, Madrid, Crítica.
- SERRADELL 1971: Bernat Serradell, *Testament de Bernat Serradell de Vic*, ed. Arseni Pacheco, ENC.
- SOLOMON 1990: *The Mirror of Coitus. A Translation and Edition of the fifteenth-century «Speculum al foderi»*, ed. Michael Solomon, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- SOLER 1998: Albert Soler, «Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la Corona d'Aragó», *SL*, 38, 3-26.
- THOMASSET 1982: Claude Thomasset, *Une vision du monde à la fin du XIII^e siècle. Commentaire du «Dialogue de Placides et Timeo»*, Ginebra, Droz.
- VAUCHEZ 1988: André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, École française de Rome.
- VIA 1997: Francesc de la Via, *Obres*, ed. Arseni Pacheco, Barcelona, Quaderns Crema.
- VILANOVA 1985: Arnau de Vilanova, *De amore heroico / De dosi tyriacalium medicinarum*, ed. Michael McVaugh, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- VILANOVA 1996: Arnau de Vilanova, *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, ed. Luis García Ballester i Michael McVaugh, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.