

«NO ÉS AL MÓN MALÍCIA SOBRE MALÍCIA DE FEMBRA»:
VICIS CORRUPTES I MALALTIES AL *LLIBRE DE LES DONES*
DE FRANCESC EIXIMENIS

Francesc Eiximenis, nascut a Girona entre 1327 i 1332 (Hauf 1990: 62), és un autor plenament reconegut pels seus coneixements enciclopèdics i per la magnitud de la seva producció. L'estudiós eiximenià Martí de Barcelona considera prodigiosa la fecunditat de l'autor gironí (1928: 236). Les seves obres foren impreses sovint no només durant l'època de l'autor sinó fins i tot en els segles posteriors i, a més, foren traduïdes a diversos idiomes arreu d'Europa. Tot i la manca d'informació respecte als primers anys de la seva vida, els estudiosos han aconseguit establir la trajectòria geogràfica i professional d'Eiximenis. Ingressà de ben jove al convent franciscà de Girona i suposem que seguí els estudis tradicionals de l'orde, primer les matèries del *trivium* i el *quadrivium* i després estudis superiors a diversos centres universitaris franciscans arreu d'Europa: Oxford, París, Roma, Colònia i Tolosa de Llenguadoc.¹ Rebé ordes majors a Barcelona el 1352 i començà a ensenyar a centres franciscans de Vic i Barcelona. Durant aquesta època inicià també el seu contacte amb la cort reial del rei Pere (Martí 2003: 7). Entre 1379 i 1383 redacta el *Primer* i el *Segon* del seu projecte enciclopèdic anomenat *Lo crestià* (que havia de tenir 13 volums i que restà inacabat). El 1384 surt el *Terc*, que tracta sobre els pecats capitals, i el 1385 el *Dotzè*, sobre governació i gestió de la cosa pública (aquest darrer era una versió reciclada de l'obra *Regiment de la cosa pública* que Eiximenis havia preparat per als consellers de la ciutat de València i que havia assolit una gran acollida). El 1382 s'havia traslladat a València on va residir fins a la seva mort.

A aquesta ciutat escrigué, entre altres obres, el *Libre dels àngels* el 1392 i *Lo libre de les dones* el 1396.² Aquestes obres, juntament amb la *Vita Christi*, tingueren un gran èxit i foren divulgades entre un públic molt més ampli que el de les obres de caire enciclopèdic d'Eiximenis, fet aquest que demostra, com ben encertadament

1. Malgrat els anys d'estudi, Eiximenis no obtingué un títol acadèmic fins que el rei Pere i Mata d'Armanyac, esposa del príncep Joan, duc de Girona, van intercedir per ell i feren que li concedissin un títol l'any 1374 a la universitat de Tolosa de Llenguadoc (Hauf 1990: 65-66).

2. Curt Wittlin afirma que la data de composició de *Lo libre de les dones* «resta hipotètica» (xv). Ell esmenta la data de 1388 (xvii).

indica Sadurní Martí, que en aquestes obres es produeix un canvi o una ampliació de públic (2003: 16). Eiximenis, doncs, assoleix un dels seus objectius primordials que era, com a bon predicador, fer assequible la doctrina cristiana al major nombre de fidels. L'any 1408 el papa Benet XIII (papa Luna) convoca Eiximenis, que llavors devia tenir gairebé vuitanta anys, al concili de Perpinyà i l'honora nomenant-lo bisbe d'Elna i patriarca de Jerusalem. Malauradament, no va poder gaudir gaire temps dels càrrecs ja que morí el 1409.

Si bé l'obra de més fama i més llegida i traduïda d'Eiximenis fou el *Libre dels àngels*, actualment és més conegut *Lo libre de les dones*.³ A causa, sens dubte, del creixent interès en els estudis feministes els historiadors de la literatura s'han interessat molt per aquesta obra. *Lo libre de les dones* ha estat, per tant, analitzat sovint i aquestes anàlisis han donat lloc a interpretacions ben diverses. Mentre alguns crítics la consideren una mostra típica de la literatura misògina medieval, altres veuen en aquest tractat del frare menoret una obra pro-feminista.⁴

Tant Curt Wittlin com David Viera i Jordi Piqué afirmen que no és possible extreure conclusions sobre les idees d'Eiximenis respecte a les dones només tenint en compte un dels textos de l'autor gironí, sinó que cal estudiar tots els seus escrits perquè Eiximenis sovint expressa idees contradictòries al llarg del seu extens opus (Wittlin 1981: xviii). A més, Viera i Piqué puntualitzen, pel que fa a l'aplicació dels estudis feministes a *Lo libre de les dones*:

És possible, com fa la crítica literària d'avui, aproximar-se a una obra literària des del punt de vista feminista, basat en la igualtat entre els sexes. Però si a la societat o a l'època que hom estudia existeix un estat de desigualtat, l'anàlisi feminista té el risc de tornar-se un anacronisme. La desigualtat dels sexes i la subordinació de la dona a l'home eren característiques de la societat medieval, especialment durant la baixa Edat Mitjana. Per consegüent, quan analitzem el concepte de dona en qualsevol obra medieval, és molt important distingir entre nocions distintes, com per exemple la desigualtat i l'animositat (46)

Francesc Eiximenis no mostra animositat ni repugnància (o no més que els seus contemporanis) envers les dones. Fins i tot, en alguns casos, lloa les seves aptituds i virtuts i presenta idees francament sorprenents en un predicador medieval, com ara la idea que les dones haurien d'aprendre a llegir,⁵ anticipant-se així uns quants segles a l'humanista valencià Joan Lluís Vives, considerat un dels precursors de

3. Per aquest estudi em baso en el ms. 534 de l'Institut de França de Chantilly, editat per Frank Naccarato (Eiximenis 1981). Hi ha, emperò, una quantitat considerable de manuscrits d'aquesta obra i resta per fer una edició crítica més completa de *Lo libre de les dones*. Per més informació sobre els manuscrits existents remeto al lector a la bibliografia anotada de Viera (1980) i a Carme Clausell en aquest volum.

4. Per un llistat de les diverses aportacions crítiques sobre el feminisme o anti-feminisme de l'obra d'Eiximenis, vegeu Viera (1980).

5. «Deus ací saber que la dita santa regina fort conseylava e aprovava que tota dona sabés letra, ca deys que havia major ocasió de ésser devota e de ocupar si mateixa, e de informar-se en tot bé, e de estar més en

l'educació femenina. Es veritat que Eiximenis, «Fidel a les tradicions i normes del seu temps, sentí la necessitat de seguir la doctrina que sobre la dona formularen Tertul·lià, Jeroni, Tomàs d'Aquino, Gracià i altres» (Viera & Piqué 1987: 171) i que, per tant, la seva obra és fruit d'una tradició ben establerta.

Ara bé, la insistència en el fet que els autors misògins, com ara Jaume Roig, Martínez de Toledo i Eiximenis, simplement reflecteixen les nocions d'una tradició preestablerta comporta que, per una part, es garanteixi automàticament l'*auctoritas* de les opinions d'aquests autors i, per una altra, els lectors moderns acceptin l'antifeminisme d'aquestes obres com un fet normal que, per obvi, no mereix ésser analitzat o discutit i que, com afirma Howard Bloch, es «naturalitza» (1991: 1), mentre que el que hauríem de fer és preguntar-nos quines raons històriques i culturals fan que els moralistes bescantin les dones més en unes èpoques que en altres (Solomon 1997: 3).

Lo llibre de les dones ens permet apropar-nos a la realitat històrica i cultural de l'escriptor gironí i entendre millor què es pensava i com es veia el món durant la seva època. El present estudi proposa esbossar una anàlisi de com s'entenen algunes malalties i les seves causes als textos de Francesc Eiximenis i forma part d'un estudi més ampli que aspira a situar les idees sobre les malalties a tots els seus textos dintre del context mèdic de l'època per tal de demostrar com els moralistes utilitzen el discurs mèdic per recalcar la inferioritat de les dones i per mantenir-les als marges de la societat, especialment al marge dels centres d'influència d'aquesta societat.

Eiximenis, com a bon moralista, insistia sovint en la connexió entre la manca de virtut i la corrupció corporal, expressant així idees prevalents en els textos tant mèdics com filosòfics de l'època. Com veurem en els següents exemples, Eiximenis tendeix a equiparar la corrupció física provocada per les malalties a la corrupció moral causada pel pecat de la luxúria, gairebé sempre incitat pels grups marginals de la societat, les dones i els homosexuals. Al preàmbul de *Lo llibre de les dones* Eiximenis explica que:

lo llibre aquest [...] es tot de dones, e tracta de lurs bonees, e vicis, e remeys d'aquells, segons que la santa Scriptura e ls sans doctors e philòsofs han parlat, segons que contínua experientia nos ensenya. [...] La segona part tracta d'elles, en special, segons cinch maneres d'elles car alcunes són infantes, altres n'hi ha donzelles, altres maridades, altres viudes e altres religioses. (7-8)

Però, malgrat aquesta declaració i que el llibre fou dedicat a una dona casada, dona Sanxa d'Arenós, comtessa de Prades, el cert és que hi ha un gran èmfasi en un

casa, e de consolar-se en ses tribulacions. E deya que gran follia havia en los hòmens que, per mills guardar lurs muyllers, no volien que sabessen lletres, con saber lletres e molt ligrir sia a la dona ocasió de saber molt de bé e de ffer aquell més que neguna cosa del món; car lo saber lletres fa a la dona los dits béns» (*Lo llibre de les dones* I, 91). Eiximenis també expressa aquesta idea al cap. 554 del *Dotzè*: «Com a les donzelles e a les dones deu hom ensenyar de letra» (*Dotzè llibre del Crestià II* 196).

grup determinat de dones, les religioses. Com Wittlin ja va notar els cinc tractats sobre cada un dels grups de dones (infantes, donzelles, casades, vídues, monges) no són equilibrats. Hi ha 420 pàgines dedicades a les monges, en comparació a 9, 20, 78 i 9 per als altres grups (Wittlin 1981: xvii).

En aquest sentit, des de l'inici de l'obra ja s'insisteix que el pecat més greu de la dona és la manca de castedat, els pecats de la carn, la luxúria. Així, al capítol 3 esmenta que ja al Vell Testament s'estableixen greus càstigs per a les dones que cometien pecats carnals. I el narrador insisteix que no només els jueus sinó «fins i tot els romans» i altres infidels feien viure les dones castament, de manera que «feuyen servir a totes tanta de puritat que cascuna elegira abans la mort que no que fos taccada» (10).

Una altra cosa que els cristians tenen en comú amb els romans, tot i que aquells eren pagans, era que «ells avien col·legis de dones verges, axí com nos ara havem de dones monges» (10). I continua apel·lant a l'autoritat de Ciceró (Tul·li) al *De legibus* per afirmar categòricament «que en tota nació e poble estech tostemp aquesta ley publicada e aprobada, ço és que castedat és sobiranament necessària a fembra, que la major legea que fembra pot haver és que sia luxuriosa e carnal» (11).

Per si aquesta admonició no fóra suficient, Eiximenis continua explicant que una dona tal («de lutzuria reptada») és un perill per a la comunitat perquè corromp l'aire i, per tant, posa en perill aquells que l'envolten:

que no devia viure en lo món car deya que aytal fembra es corruptió de totes aquelles ab qui persevera, en tant que l'ayre en què viu se corrum de la sua presència (11)

I conclou el capítol amb el simpàtic comentari de Salomó que diu «que fembra luxuriosa és axí com a fems pudent escampat per la carrera» i «axí aytal fembra és abominable e pudent a tota cretura qui seny aja» (11).

Aquest tipus de comentaris no es limiten, emperò, a les dones luxurioses. Al capítol 11 l'autor explica com es va castigar Eva pel seu pecat i enumera les característiques que totes les dones han heretat a causa del pecat de la primera dona:

per açò, [...] li estech dat lo càrrech verguonyós qui·ls dura tots temps en esta vida, ço és, flux de sanch tots mesos, dels quals vénen, ço diu, a elles males odors [...] Per aquesta supèrbia li estech dat [...] a què tostemp agués veu de minyó e cara d'infant, e que fos tostemp cridadora en sa turbació

plach a Déu que fos feta instable e mobile [...] que no agués en sí neguna fermetat per natura, ne tingua secret a negú, e mut cent propòsits en un punt, e que ara plor, ara ria, ara vulla açò ara lo contrari, axí que no tingua en res ni fus ni filosa, ne cap ne centaner en un metex propòsit, sinó ab grans maneres

Es [sia] tota serpentina e verinosa, en tant que del cap fins als peus no y aja loch qui tot no

sia verí e mort d'òmens. Per tal diu que dix lo Ecclesiàstich, que iniquitat de l'hom de la fembra parteix.

També com a càstig per haver pecat Eva al paradís, la dona:

perdé tant de seny que és tan poch aquell qui y és romàs que no és quays res. E d'aquesta pèrdua tan gran li ve que la dona no ha fre quaix negú en ses passions, e con la carn sia tota corrupuda en natura humana, axí com dit és, seguex-se que en la dona regnen les passions e malícies e malvestats de la carn, puy no y ha fre qui les trempa (21)

Per tots los dits deffalliments, diu aquest, encorre la dona tanta de malícia que, com diu la Scriptura, no és al món malícia sobre malícia de fembra (22)

Aquestes idees s'adiuen perfectament amb els conceptes sobre la dona que es troben tant a les obres del filòsofs grecs com a les obres patrístiques i el que fa Eiximenis és reutilitzar aquestes autoritats als seus textos. No cal entrar en detalls sobre les fonts de les asseveracions d'Eiximenis. Per una banda, la tasca d'identificar les fonts concretes és, a vegades, difícil perquè Eiximenis «de segur que no redactava les obres amb totes les fonts al davant sinó que recordava de memòria el que havia llegit» (Viera & Piqué 1987: 43). D'altra banda, és un tema que ha estat extensament documentat per Viera i Piqué en el cas de *Lo libre de les dones* i per altres estudiosos en altres textos d'Eiximenis: Renedo, Badia, Wittlin, Martí, Hauf, entre d'altres.

Seguint, però, amb la lectura del text, ens adonem que el capítol que ve a continuació de les negatives afirmacions abans esmentades es titula «Com Déus ha volgudes en alsunes coses ben dotar les dones, e com nengú no-n deu mal parlar» (cap. 12; 23). I Eiximenis dedica tot el capítol a elogiar les dones i a prevenir el lector contra les generalitzacions estereotípiques sobre les mancances de les dones, neutralitzant així els capítols previs.

Però ben aviat torna a escometre contra els vicis femenins, sobretot el seu gust desmesurat per les joies i vestits, pels maquillatges, la seva vanitat i el seu «fines-trejar». ⁶ Amb tot, és als capítols dedicats al tema de la luxúria on l'autor vitupera més les dones. Divideix les espècies de luxúria en cinc: fornicació, adulteri, incest, sacrilegi, i sodomia. Eiximenis defineix la luxúria com un pecat que no només és dolent perquè provoca la mort espiritual del pecador sinó també la mort espiritual de l'altra persona amb qui es comparteix l'acte. I, a més, la corrupció moral provoca la corrupció del cos: «lutxúria nafra l'enteniment e fa l'om quaix bèstia, tol-li

6. Tots aquest comentaris responen a llocs comuns de la tradició antifeminista que es fonamenta en la descripció que Tertul·lià i Jeroni fan de la dona com a «janua diaboli» o portal del dimoni. Precisament en els contes usats per a la predicació religiosa la temptació del dimoni és sempre representada com una dona luxuriosa (Lacarra 1986; Ysern 1992).

la vergonya e la cossiència, difama'l davant lo món, fa-li avorrir tot quant és de Déu, tol-li lo cor a l'hom e-l fa effeminat e indispost a tota virtut, e li aporta tots els altres peccats» (332). És a dir, aquest pecat és tan greu que fa que l'home deixi d'ésser home, perdi la seva qualitat i dignitat d'home i sigui equiparat a les bèsties i a la dona.

Al capítol 55 «Con per lo peccat de les dones Déus tramet grans flagells a les comunitats» torna a insistir en l'efecte negatiu que la concupiscència de les dones pot causar a la societat, fins l'extrem que la iniquitat de les dones destrueix ciutats com Sodoma i Gomorra però també Nínive, Babilònia, Sidó i Jerusalem:

un doctor exponent aquella darrera paraula de la dita auctoritat, ço és aquella: *Lugebunt portei eius, et desolata in terra sedebit*, sí diu aytal paraula: cant veuràs les dones assenyaldament fol·lugar en lur ornar e en lur anar e viure, serà senyal que la ciutat o loch aquell on açò veuràs és prop del seu decaïment, e que gran tribulació e terrible l'espera en breu. Car per experiència ho avem vist de moltes ciutats famoses. (89)

A dos passatges més Eiximenis insisteix en la corrupció de l'aire causada pels luxuriosos i sodomites:

La quinta espècia s'apella sodomia, e és quant mascle comet crim aytal ab mascle, o fembra ab fembra. Hoc encara, mascle pot aytal crim cometre ab fembra, e açò jaent amb ella de-ordonadament, for los tèrmens e usos de natura. Aquests són per la ley de Déu sentenciats a cremar [...] Car aquest peccat porta ab si corrupció de natura humana e és tan leig que no-s deu nomanar. Car dien los sants que corromp l'ayre [...] que tramet Déu là hon regna grans e terribles tribulacions. El-s cinch regnes on antigament regnava cremà foch del cel e se n'entraren en abís, e ara tota aquella terra és estany d'aygua morta en què no viu peys ne auell (339)

I també al cap 363 «Que tracta del tocar: que són espècies de sodomia, qui és un dels pus abominables peccats qui al món sia, [...] escura e corromp l'ayre on es fa e per lo qual se n'entrà en abís tota la terra e-ls cinch regnes de Sodoma e Gomorra» (386).

Al capítol 130 («Qui aporta història a provar ço que damunt és dit contra la amor carnal») reitera les conseqüències nefastes dels excessos carnals i fa ús de l'*exemplum* de la jove monja Teòfila, que fou incitada per les seves companyes a tenir amistat amb un monjo jove.

Per haver cedit als avenços sexuals del jove monjo (tot i que no s'havia arribat a la consumació sexual) Déu s'aparta de Teòfila com d'un dimoni, la Verge li diu putana i l'àngel que la guarda no la pot sofrir perquè s'ha tornat «pudent». Però, gràcies a la intervenció de la Verge Maria, propiciada per la devoció que li havia mostrat la monja, aquesta aconseguix un alleugeriment del càstig. Déu la perdonarà, la Verge informa Teòfila, però amb cinc condicions. La primera és que, després de morir, un gran dimoni la fuetejarà. La segona condició, diu la Verge, és que «si és que per tal

cant te adelitest tant en aquexes carnalitats de tocemens e de letres e de joyes ab aquell hom malvat, que tu d'aquests xxx anys en què viuràs, tostemps ages malaltia de puagre, e dolor de mare, e dolor de cap, qui jamás no-t cés fins a la mort» (195).

Les altres tres condicions són igualment oneroses de manera que el lector es demana si no fóra més suportable no ésser perdonat i anar directament a l'infern. Però Teòfila no ho veié pas així i restà molt agraïda pel perdó celestial i «féu fort santa vida, e féu molts miracles ans de sa mort» (195).

Aquestes referències textuais exemplifiquen les dues causes de les malalties. Per una banda, el comportament pecaminós causa malalties (com hem vist en el cas de la corrupció de l'aire) i per l'altra, la malaltia apareix com a càstig pel pecat (com el cas de la monja Teòfila i la seva poagre o gota).

La interrelació de la pudor, l'aire corrupte i la putrefacció i les malalties, sobretot la pesta, era un lloc comú entre els metges galenistes. El metge català Jaume d'Agramunt, que escrigué el *Regiment de preservació de pestilència* (possiblement el primer tractat mèdic sobre la pesta després de l'epidèmia de 1348 i un dels pocs escrits en una llengua vulgar) (Veny 1971; García Ballester & Arrizabalaga 2003), repetidament fa esment a la importància d'assegurar-se que l'aire que respirem és pur i de perfumar l'ambient. L'èmfasi en la corrupció de l'aire com a causa de malalties clarament s'identifica també amb el que Isagogue, autor molt consultat pels metges medievals, considerava la primera de les sis causes no naturals de les malalties (García Ballester 1992: 121).

La referència que fa Eiximenis a la corrupció de l'aire que causen els luxuriosos i a la pudor que emeten contribueixen també que el lector associï el pecat de la luxúria, tal com el veiem descrit als capítols esmentats, amb una de les malalties més temudes i estigmatitzades de tota l'Edat Mitjana: la lepra. Rufus d'Efes féu la primera descripció de la malaltia, a Alexandria, al segle III a.C. Rufus explica que els símptomes de la malaltia són, entre altres, la pudor que fan els pacients i un inexhaurible ardor sexual. A l'Edat Mitjana es creia que la lepra era terriblement contagiosa i que es propagava a través de les relacions sexuals i el contacte tàctil o a través de la respiració. A més, es considerava que la lepra era un signe diví de càstig als pecadors (Jacquart & Thomasset 1988: 185).

Així, mitjançant aquesta associació o equiparació implícita entre la luxúria i la lepra, Eiximenis persuadeix el seu públic que la manera d'evitar les malalties és mantenir-se allunyat de les fonts d'aquelles, dones, jueus, moros i homosexuals o qualsevol persona o grup que, en amenaçar els costums socials de la societat cristiana, pogués «corrompre l'ayre».

El fet que Eiximenis introduís nocions mèdiques a les seves obres moralitzants no és res nou ni sorprenent (Carré 1996). Tots els historiadors de la medicina coincideixen en el fet que aquesta ciència i la religió anaven íntimament lligades. No és

cert que l'Església es limités a la curació espiritual de l'ànima mentre que els metges prescrivien cures per al cos. I tampoc és del tot cert que els dos estaments rivalitzessin pel control dels discursos sobre malalties i teràpies. Diversos estudis han desmantellat aquestes nocions. Per exemple, Danielle Jacquart ha demostrat que, a principis del segle XIII a França, un gran percentatge dels metges practicants eren clergues o tenien algun tipus de càrrec eclesiàstic (1981: 155-156, 380, 386). Els estudis de Paravicini-Bagliani a Itàlia han demostrat que la cort papal (al segle XII i també a finals del XIII a Viterbo) mantenia uns llaços molt estrets amb la professió mèdica, refutant així la idea que l'Església era hostil als practicants de la medicina (1991: 119-140, 235-266, 393-408 i 1994: 263-316). William Courtenay ha publicat un cens dels estudiants de París als segles XIV i XV que deixa ben palès el gran nombre d'estudiants que obtenien una doble llicenciatura en medicina i teologia (Biller & Ziegler 2001). I finalment Michael McVaugh afirma al seu estudi sobre la situació de la medicina a la Corona d'Aragó que la medicina religiosa de l'Església a la manera de pregàries, invocacions als sants i miracles, i que David Viera ha estudiat justament al *Primer del Crestià* d'Eiximenis en un recent article seu (2002: 221-228), no era percebuda com a rival de la medicina professional sinó com un suplement o complement d'aquella (1993: 136-138, també Badia 1996: 22).

Aquesta fusió entre medicina i teologia ve corroborada als textos de diverses autoritats. Així, el dominic Humbert de Romans (mort el 1277), una obra del qual es troba a la biblioteca d'Eiximenis, afirma a la seva obra *Sermones ad diversos status*, compilada entre 1266 i 1277 i adreçada als estudiants de medicina, que aquesta no és només útil per al cos sinó també per a la curació de l'ànima. A la Corona d'Aragó trobem la figura d'Arnau de Vilanova (mort el 1311), l'obra del qual clarament va influir en Eiximenis (Viera & Piqué 1987: 41, 42 n. 40). Arnau fou un metge molt influent tant als centres acadèmics (ensenyava a Montpeller) com a la cort reial i a la cúria papal. Arnau és un exemple feiaent de la idea que la medicina d'aquest període tenia un paper cultural i espiritual o religiós que anava molt més enllà de la seva funció terapèutica (Ziegler 1998: 21).

Entre 1305 i 1308 Arnau escrigué una síntesi de medicina teòrica, *Speculum medicine*, i el popular *Regimen sanitatis* adreçat al rei Jaume II. També va escriure dos llibres mèdics per al papa Climent V (*Liber de confortatione visis* i *De medicina practica*). Seguint els seus suggeriments el Papa proclamà el 8 de setembre de 1309 el decret que establia un cànon de 15 llibres grecs i àrabs com la base del nou currículum acadèmic dels estudiants de medicina. Arnau estava d'acord amb Avicenna que es podien conciliar perfectament la medicina i la teologia.⁷ Per defensar la seva

7. La traducció al llatí del *Cànon* d'Avicenna per Gerard de Cremona (mort el 1187), *Liber Canonis*, a Toledo va contribuir decisivament a l'aristotelització del galenisme, implantat a les facultats de medicina de les universitats a finals del segle XIII (Ziegler 1998: 11; García Ballester 1982: 97-158).

posició, Arnau sosté que Jesús no digué mai que els metges no podien entendre les Escriptures i que cap dels apòstols no digué mai a Lluç (que Arnau suposa que era metge), quan aquest estava escrivint l'Evangelí, que es limités a parlar de medicina i que no s'embranchés en la teologia. De fet, Arnau considerava que els metges estaven infusos amb l'Esperit Sant, que era la font de tot coneixement i de tota salut, i que per tant, estaven qualificats per especular en teologia.

De la mateixa manera, Francesc Eiximenis, que s'anomena a si mateix «mestre en sacra theologia», no veu cap objecció a utilitzar conceptes mèdics a la seva obra amb la intenció de comprendre «algun devot tractat per a la salut i per endreçament de la vida» de Sanxa Arenós, comtessa de Prades.

De fet, el discurs mèdic de l'època representa una arma utilíssima per a Eiximenis donat que, amb l'amenaça de la malaltia pot reblar més el clau dels seus ensenyaments moralitzants i així fer més eficient el seu missatge. I en moltes ocasions el discurs mèdic no es diferencia gaire del discurs dels predicadors. Jaume d'Agramunt distingeix al *Regiment de preservació de pestilència* entre «pestilència entesa naturalment» i «pestilència entesa moralment». Aquesta darrera és definida per Agramunt com un canvi contra natura en l'esperit i els pensaments de la gent que donava com a resultat enemistats i rancúnies, guerres i robatoris, destrucció i mortalitat. Els vicis són, per a Eiximenis, una «pestilència entesa moralment» i, de fet, utilitza en ocasions aquest qualificatiu, «pestilència», per esmentar els pecats.

L'interès d'Eiximenis per la medicina⁸ queda ben palès en fer un repàs de la seva biblioteca, catalogada per Jacques Monfrin el 1967. Entre els seus manuscrits destaquen, a part de les obres científiques i filosòfiques de rigor, com Aristòtil, obres de Petrus d'Espanya (*Compendium Medicine*), conegut pels seus estudis sobre la malaltia de l'*amor hereos*; Humbert de Romans, abans esmentat; Joaquim de Fiore (un comentari a Isaïes) i Pere Joan Olivi, un metge les obres del qual foren cremades l'any 1346 davant la catedral de Girona, juntament amb les d'Arnau de Vilanova. La possessió de manuscrits de temes mèdics per part d'Eiximenis no és un fet excepcional perquè, com clarament ha demostrat Badia, el lector català de l'època tenia ampli accés a tots aquests textos (1996: 50). Però sí que és un fet que contradiu la afirmació de Viera i Piqué que a Eiximenis «tant la medicina com els metges —exceptuant “el metge excel·lent” Arnau de Vilanova— no li són gaire simpàtics» (1987: 40).

8. Aquesta inclinació envers la medicina es relaciona amb l'atenció que Eiximenis dedica al benestar de la societat, que es fa evident en les seves obres sobre el regiment de la cosa pública. Luis García Ballester, en parlar del canvi ideològic que s'opera en la percepció de la salut per part dels laics a la Corona d'Aragó, descriu Eiximenis com un dels educadors que més contribueix a aquest canvi entre la nova burgesia de València: la salut esdevé *publica utilitas* i es milloren les condicions higièniques i també es para més atenció a la salut personal entre els nous grups urbans: mercaders, artesans, etc. (1992: 119-131).

Ara bé, malgrat l'interès per la medicina que les seves lectures suggereixen, Eiximenis manté un silenci absolut (i molt sospitós) sobre les qualitats terapèutiques de les dones, sobretot tenint en compte que els documents històrics evidencien, sense cap mena de dubte, que les dones participaven activament en tasques mèdiques i, fins i tot, algunes havien tingut cura de la salut de la família reial (Vinyoles 1976: 48). El fet que Eiximenis no esmenti les propietats de les dones com a metgesses i procuradores de remeis per a les malalties fa palès que l'objectiu del frare gironí a *Lo libre de les dones* era emfasitzar el paper de la dona com a causa de les malalties i no com una font de remeis. Una possible explicació d'aquesta estratègia discursiva d'Eiximenis, també present a altres autors misògins, és la proposada per Michael Solomon (1997: 172-173):

Beneath the outrageous anecdotes and patently ridiculous descriptions of women who pester, trick, mutilate, and even kill their husbands and lovers lies a formidable argument against accepting women into the ranks of orthodox medical practice. Medical historians have noted that from the fifteenth century on there was an increasing marginalization of women in the authorized system of health care. This is notably true in the area of obstetrics and gynecology, which for many centuries had been controlled almost exclusively by women.

Així, la gradual marginalització de la dona a finals de l'Edat Mitjana, tant de les tasques mèdiques com d'altres esferes d'influència en la societat, coincidirà amb un increment espectacular de textos que es caracteritzen per la ferocitat del seu discurs misogin.

Hem vist com Eiximenis es fa seu el discurs mèdic sobre les malalties per tal de mostrar la carnalitat i la corruptibilitat de la dona i l'amenaça que aquesta suposa per a la salut pública, especialment en relacionar la dona amb epidèmies tan temudes com la pesta i la lepra. Així, *Lo libre de les dones* no sembla tant un «tractat per la salut i endreçament» de la vida de les dones, com sosté l'autor, sinó una obra destinada a il·lustrar, per a un públic masculí, els perills dels contactes amb les dones. L'anàlisi del discurs mèdic a aquesta obra, amb la seva insistència en la causalitat entre la dona i les malalties i les ben conscients omissions sobre les qualitats curatives d'aquestes mateixes dones ens mena a la conclusió que aquest tractat sí que és un tractat misogin i que així l'interpretaren els nombrosos lectors de l'obra, tant a l'època de l'autor com posteriorment. En definitiva, però, darrera de totes aquestes afirmacions sobre la dona s'hi amaguen, no només la misogínia o l'odi envers la dona sinó una por terrible a la dona i a la seva sexualitat, tan desconeguda i mal entesa durant l'Edat Mitjana. En aquest desconeixement de la dona coincidien també moralistes i metges.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BADIA 1996: Lola Badia, *Textos catalans tardomedievals i 'ciència de naturales'*, Barcelona, RABLB.
- BILLER & ZIEGLER 2001: Peter Biller i Joseph Ziegler, *Religion and Medicine in the Middle Ages*, Woodbridge, York Medieval Press.
- BLOCH 1991: Howard Bloch, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, Chicago, Chicago University Press.
- BRODY 1974: S. N. Brody, *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literatura*, Ithaca i Londres, Cornell University Press.
- BRUNDAGE 1987: James Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, Chicago University Press.
- CADDEN 1993: Joan Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Cultura*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CARRÉ 1996: Antònia Carré, «La medicina i el rerefons cultural a l'*Espil* de Jaume Roig», a Antònia Carré i Josep Solervicens, *Dos assaigs sobre cultura i literatura dels segles XV i XVI*, Vic, Eumo, 7-71.
- DANGLER 2001: Jean Dangler, *Mediating Fictions. Literature, Women Healers, and the Go-Between in Medieval and Early Modern Iberia*, Lewisburg, Bucknell University Press.
- EIXIMENIS 1981: Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones*, ed. Frank Naccarato, Barcelona, Curial.
- EIXIMENIS 1495: Francesc Eiximenis, *Lo libre vulgarment appellat de les dones: publicat a Barcelona per Joan Rosenbach, 8 de maig, 1495*, Filadelfia, Rosenbach Foundation.
- EIXIMENIS 1986: Francesc Eiximenis, *Dotze libre del Chrestí II.1*, ed. Curt Wittlin et alii, Girona, Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona.
- EIXIMENIS 2003: Francesc Eiximenis, *Angels e dimonis*, ed. Sadurní Martí, Barcelona, Quaderns Crema.
- GARCÍA BALLESTER 1982: Luis García Ballester, «Arnau de Vilanova (ca. 1240-1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier (1309): El Hipócrates latino y la introducción del nuevo Galeno», *Dynamis*, 2, 97-158.
- GARCÍA BALLESTER 1988: Luis García Ballester, *La medicina a la València medieval*, València, Edicions Alfons el Magnànim.
- GARCÍA BALLESTER 1992: Luis García Ballester, «Changes in the *Regimina Sanitatis*: The Role of the Jewish Physicians», a *Health, Disease and Healing in Medieval Cultura*, ed. S. Campbell, B. May i D. Klausner, New Cork, Saint Martin's Press, 119-131.
- GARCÍA BALLESTER & ARRIZABALAGA 2003: Luis García Ballester i Jon Arrizabalaga, «El *Regiment* de Jacme d'Agramont y el Estudi de Medicina de Lleida», Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.lluisvives.com>.
- GORDONIO 1991: Bernardo Gordonio, *Lilio de medicina*, ed J. Cull i Brian Dutton, Madison, Hispanio Seminary of Medieval Studies.
- HAUF 1990: Albert Hauf, *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, València-Barcelona, IIFV-PAM.
- HUMBERT DE ROMANS 1982: Humbert de Romans, «On the Formation of Preachers [*De eruditione praedicatorum*], tr. Simon Tugwell, Nova Cork, Paulist Press, 183-370.
- JACQUART 1981: Danielle Jacquart, *Le milieu médical en France du XI^e au XV^e siècle*, Ginebra.
- JACQUART & THOMASSET 1988: Danielle Jacquart i Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.

- LACARRA 1986: María Jesús Lacarra, «Algunos datos para la historia de la misoginia en la Edad Media», a *Studia in honorem prof. Martí de Riquer*, I, 339-361.
- MCVAUGH 1993: Michael R. McVaugh, *Medicine Before the Plague. Practitioners and their Patients in the Crown of Aragon 1285-1345*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARTÍ DE BARCELONA 1928: Martí de Barcelona, OMCAP, «Fra Francesc Eiximenis OM (1340?-1409?)». La seva vida, els seus escrits, la seva personalitat literària», *Estudis Franciscans*, 40, 437-500; reed. a *Studia bibliographica. Estudis sobre Francesc Eiximenis I*. ed. Lola Badia i Xavier Renedo, Girona, Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, 1991, 185-239.
- MARTÍ 2003: «Pròleg», a Eiximenis (2003: 7-34).
- MONFRIN 1967: Jacques Monfrin, «La bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409)», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 29, 447-484.
- PARAVICINI-BAGLIANI 1991: A. Paravicini-Bagliani, *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento*, Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo.
- PARAVICINI-BAGLIANI 1994: A. Paravicini-Bagliani, *Il corpo del Papa*, Torí, Einaudi.
- SOLOMON 1997: Michael Solomon, *The Literature of Misogyny in Medieval Spain. The «Arcipreste de Talavera» and the «Spill»*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SOLOMON 1999: Michael Solomon, «Fictions of Infection: Diseasing the Sexual Other in Francesc Eiximenis' *Lo libre de les dones*», a *Queer Iberia. Sexualities, Cultures and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, ed. J. Blackmore i G. S. Hucheson, Durham-Londres, Duke University Press, 277-279.
- VENY 1971: «Regiment de preservació de pestilència» de Jacme d'Agramont (s. XIV), ed. Joan Veny i Clar, Tarragona, Diputació Provincial.
- VIERA 1980: David Viera, *Bibliografia anotada de la vida i obra de Francesc Eiximenis*, Barcelona, Fundació Vives Casajuana.
- VIERA 2002: David Viera, «Francesc Eiximenis' Brief Compendium on Medieval Miracles: el Primer del Crestià, chapters 56-59», *CR*, 26 (1-2): 221-228.
- VIERA & PIQUÉ 1987: David Viera i Jordi Piqué, *La dona en Francesc Eiximenis*, Barcelona, Curial.
- VILANOVA 1947: Arnau de Vilanova, «Regiment de sanitat», a *Obres Catalanes*, ed. Miquel Batllori, ENC, II.
- VILANOVA 1985: Arnaldi de Villanova, *Opera Medica Omnia III. Tractatus de Amore Heroico*, ed. Michael R. McVaugh, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- VINYOLES 1976: Maria Teresa Vinyoles, *Les barcelonines a les darreries de l'Edat Mitjana (1370-1410)*, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana.
- YSERN 1992: Josep A. Ysern i Lagarda, «El cos, el sexe i la dona en el Recull d'eximplis», *Caplletra* 13, 31-52.
- WITTLIN 1981: Curt Wittlin, «Introducció», a Eiximenis (1981: I, xi-xxxvii).
- ZIEGLER 1998: Joseph Ziegler, *Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova*, Oxford, Clarendon Press.