

Jaume Roig i Cristòfor Despuig.
Dos assaigs sobre cultura i literatura
dels segles XV i XVI

a cura de

Antònia Carré
Josep Solervicens

Departament de Filologia Catalana. Secció de Literatura de la
Universitat de Barcelona / Eumo Editorial

Direcció:
Lola Badia, Eulàlia Duran, Joaquim Molas

Coordinació:
Rosa Cabré

Biblioteca dels EUV. Dades CIP:

Carré, Antònia

Jaume Roig i Cristòfor Despuig : dos assaigs sobre cultura i literatura dels segles XV i XVI / a cura de Antònia Carré, Josep Solervicens. — Barcelona: Universitat de Barcelona. Departament de Filologia Catalana. Secció de Literatura ; Vic : Eumo, 1996
p. ; cm. — (Ecolis ; 2)

Bibliografia

ISBN 84-7602-841-5

I. Solervicens, Josep II. Títol III. Col·lecció 1. Roig, Jaume. L'Espill — Crítica i interpretació 2. Despuig, Cristòfor. Los col·loquis — Crítica i interpretació
849.9-3 "14/15".09 Car

Correcció: Ignasi Oliver i Andreu Roca
Maquetació: Victòria López
Disseny de la coberta: Eumo Gràfic
Coordinació editorial: Carlota Torrents

© Antònia Carré i Josep Solervicens

© d'aquesta edició:

Departament de Filologia Catalana: Secció Literatura. Universitat de Barcelona
Eumo Editorial. C. de Miramargés, 4, 08500 Vic
Tel. (93) 889 28 18 - Fax (93) 889 10 63
—Eumo és l'editorial dels Estudis Universitaris de Vic—

Primera edició: setembre de 1996

Imprès a Romanyà/Valls, c. Verdaguer, 1, 08786 Capellades

Dipòsit Legal: B-33.553-1996
ISBN: 84-7602-841-5

Justificació

El present opuscle, de manifest caràcter factici, reuneix dos treballs de recercadors vinculats a la Secció de Literatura del Departament de Filologia Catalana, Antònia Carré i Josep Solervicens, que, durant el darrer trimestre de 1992, van defensar-hi les seves tesis. Antònia Carré, que treballava amb mi, va tractar diversos aspectes de l'*Espill* de Jaume Roig i Josep Solervicens, sota la direcció d'Eulàlia Duran, va recompondre la imatge del diàleg literari al segle XVI català, a l'entorn dels *Col·loquis* de Despuig. Dos esqueixos d'aquestes tesis, tan diferents l'una de l'altra i tan plenes d'estímuls d'ordre variat, havien vingut a parar a les meves carpetes esperant la impressió d'una revista que finalment, per raons logístiques que ara no fan al cas, ha hagut de prescindir de part dels seus materials. Heus ací, doncs, les raons circumstancials de l'acoblament dels dos articles. Permeteu-me que hi afegeixi algunes altres consideracions de la meua collita personal.

Em complau d'haver forçat un connubi entre els segles XV i XVI més enllà dels encavalcaments habituals: els medievalistes allarguem el nas fins a 1520 i els modernistes, si els va bé de recular l'inici del seu Renaixement, s'apropien d'una llesca del XV. Crec que discutir els pros i els contres d'aquest confús repartiment de límits és la pitjor manera d'avançar cap a una unificació dels esforços de la recerca, perquè és evident que el desacord sobre l'etiquetatge cultural descansa en uns partits presos de fons ideològic que, com més es remenen més s'agreugen. En canvi, també és evident que, en els temps que corren, no és econòmic pensar que medievalistes i modernistes puguin aspirar seriosament a generar per separat les respectives infraestructures de recerca. Per molt compartimentada que aparegui la docència de l'Edat Mitjana i de l'Edat Moderna en els actuals plans d'estudi, l'experiència ens ensenya que els mètodes de recerca i les interferències materials constants estan fent treballar junts els medievalistes, els modernistes i els lingüistes diacrònics, sobretot a tercer cicle.

L'Eulàlia Duran, responsable de l'àrea de Literatura Moderna i jo, que n'he estat de la Medieval, fa temps que ens n'hem adonat. És molt possible que mai no ens posem d'acord sobre moltes qüestions de críti-

ca històrica, però si col·laborem i, sobretot, si empenyem els nostres deixebles a transitar més enllà de les fronteres del veí, hi sortirem guanyant. La col·lecció de cròniques catalanes inèdites dels segles XVI al XVIII, que Eulàlia Duran havia començat a reunir al Departament des de fa gairebé deu anys, estava destinada a proporcionar matèria primera a diverses tesis d'edició i estudi, algunes ja feliçment publicades. La mera existència de la col·lecció em va induir a completar-la amb materials del XIII al XV, publicats o inèdits. El resultat és que ara ja s'han llegit al Departament algunes tesis d'historiografia medieval, prometedores de futures tesis i no falta un treball que, saltant per damunt de les confuses fronteres de 1500, analitza cròniques de l'una i de l'altra banda, amb resultats per ara molt instructius.

Per contra, vam ser els medievalistes els primers que ens vam organitzar a l'entorn d'un Seminari de recerca; fa un parell d'anys els modernistes van proposar un Seminari propi i, finalment, el curs 1994-1995 hem volgut coordinar esforços a l'entorn d'un Seminari únic, més obert i un xic més institucional. L'hem batejat «Del XIII al XVIII. Sis-cents anys de cultura catalana»: els sis segles que produeixen unes lletres vulgars en el context general de l'antic règim.

Totes les perioditzacions són falsables perquè els investigadors les sobreposen artificialment als fets que col·leccionen i interpreten, encara que les justifiquin des de la metafísica. La «Del XIII al XVIII», aplicada a la filologia catalana i a la història de la cultura, em complau perquè és prou coherent per resultar estratègicament operativa de cara al futur. De moment som a les beceroles. El metge Jaume Roig, que denigra el gènere femení d'acord amb els llocs comuns més arrelats del saber natural antic, i Cristòfor Despuig, que elabora amb destresa literària una determinada ideologia política, no tenen en el nostre opuscle cap punt de contacte objectiu, però observeu que responen al mateix programa de recerca: construir la interpretació d'un text antic a partir d'un coneixement actiu del context cultural i amb el suport d'una bibliografia crítica internacional posada al dia. Sembla senzill, però no ho és gens, només cal que reflexioneu un instant sobre les vies d'accés dels autors dels treballs a la bibliografia en qüestió.

Lola Badia

La medicina com a rerefons cultural a l'Espill de Jaume Roig

Antònia Carré

Tots els estudis d'una certa extensió que s'han dedicat a l'*Espill* aborden un tema indefugible: la manera com Jaume Roig tracta les dones. I és que parlar de la condició femenina a l'*Espill* és imprescindible, si tenim en compte que l'obra ha estat considerada la més misògina de tota la literatura catalana medieval. Alfred Morel-Fatio, en el primer treball important que es féu sobre el text de Jaume Roig,¹ va analitzar les fonts i els referents culturals de la misogínia de l'*Espill*, que han estat citats també per Roc Chabàs:² les *Lamentations* de Mathéolus, que va traduir Jean Lefèvre, el *Corbaccio* de Giovanni Boccaccio, el *Corvacho o reprobación del amor mundano* d'Alfonso Martínez de Toledo, les *Quinze joies de mariage* i el *Libre de les dones* d'Eiximenis. Ramon Miquel i Planas³ incorpora a la llista *Lo somni* de Bernat Metge. I Rosanna Cantavella,⁴ *Lo Crestià* d'Eiximenis i els *Proverbis* de Cerverí. Apunta que potser Jaume Roig tingué en compte, també, el *Maldit bendit*, que degué conèixer o bé directament o bé a través del *Terç del Crestià* d'Eiximenis.

En parlar de la ginecofòbia de l'*Espill* s'havia defensat tradicionalment que el metge Jaume Roig era un misògin autèntic.⁵ Rosanna Cantavella ha proposat, però, un canvi de perspectiva en circumscriure l'*Espill* en el context del debat que sobre la condició femenina se suscita a la literatura en llengua vulgar a partir del segle XIII i en assenyalar que la misogínia que es destil·la en els versos de Roig no és sempre del tot se-

* 1. A. MOREL-FATIO, *Rapport sur une mission philologique à Valence suivi d'une étude sur le «Livre des femmes», poème du XV^e siècle, de Maître Jaume Roig*. París, 1885.

2. J. ROIG, *Spill o Llibre de les dones*. Edició a cura de R. Chabàs. Barcelona: L'Avenç, 1905, p. 8 i s.

3. J. ROIG, *Spill o Llibre de consells*. Edició a cura de R. Miquel i Planas. Barcelona: Biblioteca Catalana, 1929-50, p. 33.

4. R. CANTAVELLA, *Els cards i el llir: una lectura de l'«Espill» de Jaume Roig*. Barcelona: Quaderns Crema, 1992.

5. Vegeu, per exemple, M. de RIQUER, *Història de la Literatura Catalana*. Barcelona: Ariel, 1980, vol. III, p. 242 i *Aproximació al Tirant lo Blanc*. Barcelona: Quaderns Crema, 1990, p. 240.

riosa.⁶ L'*Espill* se situa, doncs, en un vast conjunt d'obres que discuteixen sobre la «femenil condició», que diria Roís de Corella.⁷ Els arguments contraris a les dones i els profeministes faran fortuna al llarg de tota l'Edat Mitjana, les obres esdevindran polèmiques i provocaran rèpliques i contrarèpliques (basti citar Jean de Meun, Cristina de Pizan, Alain Chartier, Giovanni Boccaccio i el colofó de *Les quinze joies de mariage*).

A la Corona d'Aragó, el text més virulent de tots, però també el darrer, cronològicament parlant —i no és una constatació menor—, és l'*Espill* de Jaume Roig. Pel que sembla, també va provocar respostes. Segons Joan Fuster, la *Vita Christi* d'Isabel de Villena és una rèplica a l'*Espill* de Jaume Roig,⁸ tesi que ha estat acceptada per Albert Hauf⁹ i Rossanna Cantavella, la qual afegeix que el *Triunfo de les dones* de Roís de Corella també és una reacció al text de Roig.¹⁰

Així doncs, és prou clar a hores d'ara que som davant d'un tòpic literari que va més enllà de les postures personals. Ara bé, la ginecofòbia és molt més que un tòpic literari, ja que si triomfa és perquè se sosté en un pòsit ideològic d'ascendència judeocristiana conegut i acceptat per tothom, i que, a més, és avalat des de qualsevol àmbit del saber medieval. Per tant, l'èxit de l'obra literària, circumscrita en el debat antifeminista i profeminista, ja no dependrà del tema sinó de l'estil amb què serà tractat: la virulència o la facècia.¹¹ L'obra reeixirà si el públic se sent

6. R. CANTAVELLA, *Els cards i el llir...*, especialment p. 161.

7. Vegeu també M. J. LACARRA, «Algunos datos para la historia de la misoginia en la Edad Media», dins *Studia in honorem prof. Martí de Riquer*. Barcelona: Quaderns Crema, 1986, p. 339-362.

8. J. FUSTER, «El món literari de sor Isabel de Villena» i «Jaume Roig i sor Isabel de Villena», dins *Obres Completes, I: Llengua, literatura, història*. Barcelona: Edicions 62, 1968, p. 153-174 i 174-210.

9. A. HAUF, *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena*. València-Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, p. 3-25.

10. La relació de l'*Espill* amb l'obra de Corella ja havia estat assenyalada amb anterioritat per Ramon Miquel i Planas en el pròleg a la seva edició de les *Obres* de Joan Roís de Corella. Barcelona: Biblioteca Catalana, 1913, p. 54.

11. Sobre l'estil de Jaume Roig, vegeu A. CARRÉ, «L'Estil de Jaume Roig: les propostes ètica i estètica de l'*Espill*», dins L. BADIA; A. SOLER (eds.), *Intel·lectuals i escriptors a la Baixa Edat Mitjana*. Barcelona: Curial/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, p. 185-219, que situa l'*Espill* en el context de les teories literàries del segle XV que valoren el virtuosisme tècnic i el moralisme. L'obra de Roig presenta una doble proposta, ètica i estètica, que permet discutir-ne la comicitat, d'acord amb els models i anti-models que hi són tinguts en compte.

atret per l'estil. El tema en si no aportarà res de nou al públic, que ja coneix i comparteix la ginecofòbia abans de posar-se a escoltar o a llegir.

El menyspreu envers la condició femenina queda reflectit en qualsevol àmbit de la cultura i de la societat medievals. En la realitat quotidiana que vivien les dones, en la legislació —tant se val que prenguem en consideració els furs, com les ordenances municipals, com els documents de caràcter econòmic—,¹² en la ideologia que es transmetia des dels sermons o les obres morals i doctrinàries, en la teologia, en la filosofia natural o en la medicina.

Com ha explicat encertadament Michela Pereira,¹³ totes les reflexions filosòfiques que a l'Edat Mitjana s'elaboraren sobre les dones es basaven en una reducció conceptual que feia coincidir la definició de «dona» amb la del seu cos, o millor dit, amb la del seu sexe. Si partim d'aquesta premissa, no podrem defugir d'estudiar la concepció que tenien els homes medievals del sexe femení. I, per tant, caldrà contemplar els textos literaris que participaren en el debat profeminista i antifeminista tenint en compte les teories difoses sobre el cos de les dones, o sigui, sobre la condició femenina. Teories que es divulgaven a través d'obres de caràcter científic o enciclopèdic i, evidentment, dels tractats de medicina. Estudiar les actituds, les creences, les doctrines que es difonien en els textos de caràcter mèdic és essencialment important, perquè ens revela les assumpcions culturals existents a l'Edat Mitjana respecte, per exemple, al cos humà i a les relacions que s'establien entre els dos sexes.¹⁴ En el cas de Jaume Roig, aquest rerefons cultural encara és més significatiu, donada la seva condició de metge.

12. Vegeu *La condición de la mujer en la Edad Media. Coloquio hispano-francés*. Madrid: Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1986.

13. M. PEREIRA, «Imperfetta e impura: testi filosofici sulla donna fra il XII e il XIII secolo», dins A. BARINA et al. *Melusina. Mito e leggenda di una donna serpente*. Roma: Utopia, 1986, p. 52-60.

14. Deixo de banda la visió que del cos femení s'expressa a través de la iconografia religiosa i l'hagiografia, que no contradiu la tesi defensada en aquest treball. Sobre això, vegeu C. BYNUM, «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», dins *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1990, vol. I, p. 163-225.

Jaume Roig, metge de la reina

En les pàgines que vénen a continuació intentaré circumscriure el metge Jaume Roig en el context de la medicina exercida a la València del segle XV, que havia esdevingut una activitat essencialment cristiana des dels Furs de 1329¹⁵ i que havia aconseguit en aquesta centúria un nivell comparable al que tenia en els pobles més cultes d'Europa.¹⁶ Dibuijaré breument el perfil professional de Jaume Roig sobre la base de les dades biogràfiques extretes dels documents que ens han pervingut i de l'anàlisi de la seva obra des d'una perspectiva mèdica.¹⁷

De l'estudi de la documentació¹⁸ podem arribar a la conclusió que Jaume Roig era un home d'un prestigi social i professional considera-

15. L. GARCÍA BALLESTER et al., *Medical Licensing and Learning in Fourteenth-Century Valencia* (Transactions of the American Philosophical Society, 79, part 6). Philadelphia, 1989.

16. Vegeu L. COMENGE, *La medicina en el reinado de Alfonso V de Aragón*. Barcelona, 1903, p. 6, i L. GARCÍA BALLESTER, «La medicina valenciana del siglo XIV», dins *Actas I Congreso Español de Historia de la Medicina*. Madrid-Toledo, 1963, p. 380. Una bona prova de la qualitat dels professionals de la medicina de la Corona d'Aragó, la tenim en el fet que el rei Alfons el Magnànim s'endugués amb ell metges de la Corona quan s'establí a Nàpols, ell que estava tan enamorat de totes les coses d'Itàlia. Segons COMENGE, *op. cit.*, p. 9, viatjaren amb ell Salvador de Santa Fe, cirurgià, Jacob Quintana, doctor en arts i medicina, Diego de Sevilla, metge, i Pere Jordà, doctor en medicina, de València. J. M. DUREAU-LAPEYSSONNIE, «L'oeuvre d'Antoine Ricart, médecin catalan du XV^e siècle», dins *Médecine Humaine et vétérinaire à la fin du Moyen Age*. Ginebra-París: Droz, 1966, p. 186, inclou també Antoni Ricart a la llista.

17. Havent enllestit aquest treball, he vist publicat un interessant article de Jaime J. CHINER, «Del testamento e inventario de bienes de Jaume Roig al autor del manuscrito del *Spill*. Documentos y nuevas hipótesis», dins *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLIV- 1993-1994, Barcelona, 1995, p. 173-230, que corrobora el que s'apunta en aquestes pàgines: que Roig era un home de prestigi social i poder econòmic força notables.

18. Per a tot aquest apartat em remeto a R. MIQUEL i PLANAS, «Introducció», dins J. ROIG, *Espejo o Libro de consejos*. Barcelona: Biblioteca Catalana, 1942; Edició a l'es-

ble, aconseguit per mèrits propis, però que d'alguna manera havia heretat per tradició familiar (Roig provenia d'una família d'origen noble, probablement). El seu besavi, Salvador Roig, oriünd de Mataró, s'instal·là a València a començaments del segle XIV, on exercí diversos càrrecs públics.¹⁹ També en tingué el seu avi, Pere Roig, notari de professió,²⁰ i el seu pare, Jaume Roig, anomenat «lo vell», que també va ser metge, doctor en lleis, conseller de la ciutat i examinador de metges durant diversos anys. En uns documents aportats per Almiñana²¹ consta que el 1431-32 i el 1434 el mestre racional de València llogà una botiga a Jaume Roig «lo vell» i a la seva esposa Francesca per guardar-hi blat, la qual cosa vol dir que la família tenia possessions i que era ben considerada a la ciutat.

Jaume Roig «lo jove», que degué néixer a València a començaments del segle XV i que hi morí d'un atac de feridura el 4 d'abril de 1478,²² es destacà com a metge relacionat amb la Corona i amb el municipi, però també amb els estaments religiosos de la seva ciutat.

Mestre en medicina, fou examinador de metges —i alguns anys també de cirurgians— del municipi²³ i administrador²⁴ i metge visita-

tudi de R. Chabàs en la seva edició ja citada del *Spill*; i remarcaré sobretot les novetats que es poden extreure dels documents recollits a J. ROIG, *Spill*. Edició a cura de J. Almiñana. València: Del Cènia al Segura, 1990, 3 vols. Sobre aquests tres volums, vegeu la meua ressenya a *Llengua i Literatura*, 5 (1992-1993). Barcelona: Institut d'Estudis Catalans / Curial, 1993, p. 703-710.

19. El 1320 consta com a jurat de la ciutat.

20. Va ser síndic de la ciutat de València, administrador de l'hospital de Sant Llàtzer i ambaixador de la ciutat davant del rei. Vegeu A. RUBIÓ VELA, «Autobiografia i ficció en l'*Espill* de Jaume Roig. A propòsit de l'episodi de l'hospital», *L'Espill*, 17/18 (València, 1982), p. 141.

21. J. ROIG, *Spill*. Edició a cura de J. Almiñana. Vol. III, doc. n. 29 i 30, p. 1057.

22. *Dietari del Capellà d'Alfons el Magnànim*. Edició de Josep Sanchis Sivera, València, 1932, p. 409-10. CHINER, *op. cit.*, p. 180, discuteix l'exactitud de la data: va morir la matinada del dia 5.

23. Els anys 1434, 1436, 1440, 1450, 1463, 1466, 1468, 1474 i 1477.

24. El càrrec d'administrador li fou concedit el 1450 pels honorables jurats de la ciutat, en renunciar-hi Antoni Pellicer perquè havia estat nomenat jurat aquell mateix any. Chabàs a la pàgina 424 de la seva edició, assenyalava que no se sap si era el pare o un parent d'Isabel Pellicer, l'esposa de Roig. Almiñana permet de clarificar la qüestió: Isabel Pellicer havia nomenat Jaume Roig, el seu marit, i Antoni Pellicer, «jerma meu», marmessors i executors del seu testament. Vegeu J. ROIG, *Spill*. Edició a cura de J. Almiñana. Vol. III, doc. n. 36, p. 1060.

dor dels malalts de l'Hospital d'en Clapers des del 1450.²⁵ Estigué vinculat a l'Hospital dels Innocents²⁶ com a metge, com a administrador o majordom i com a diputat. Va ser també metge de l'Hospital d'en Bou fins al moment de la seva mort.

La seva relació amb els estaments religiosos de la ciutat de València és també àmplia: en tingué amb la parròquia de Sant Nicolau, on portà el llibre de comptes de la fàbrica des del 1455,²⁷ amb el convent de la Trinitat, on intervingué en les obres de construcció en nom de la reina Maria,²⁸ amb la Seu²⁹ i amb el Reial Convent de Predicadors de València, on va ser metge, segons demostra un document tret a la llum per Almiñana.³⁰ Dels seus sis fills, tres noies i tres nois, la meitat vestiren hàbits religiosos.³¹

Jaume Roig figura com a marmessor en diversos testaments,³² apareix com a tutor de les filles de Joan Monroig el 1443,³³ i en una relació de prohoms de València presentada per les parròquies de la ciutat el 1456, on és mencionat en la llista de la de Sant Nicolau.³⁴

El mateix any el trobem documentat com a conseller de la ciutat de València i sabem que tingué relacions professionals amb la Corona. Des

25. Cas, aquest, insòlit perquè els dos càrrecs solien ser independents Vegeu A. RUBÍO VELA, «Autobiografía i ficció...», p. 142.

26. Centre hospitalari creat el 1409 que dedicà, fins al 1493, tota l'atenció mèdica als malalts mentals. Vegeu L. GARCÍA BALLESTER, *La medicina a la València medieval*. València: Alfons el Magnànim, 1988, p. 111.

27. Juntament amb el botiguer Joan Andreu de Çavall. El 1476 Roig hi instituí un benefici a invocació de Santa Anna.

28. Juntament amb la seva esposa en serà benefactor.

29. On és requerit el 1456 «como patrono de cierto beneficio instituido en la cathedra, para realizar una determinada permuta». Vegeu J. ROIG, *Espejo*. Edició a cura de R. Miquel i Planas.

30. J. ROIG, *Spill*. Edició a cura de J. Almiñana. Vol. III, p. 915 i doc. n. 46, p. 1071-73.

31. El segon, Jaume Honorat, serà canonge i vicari perpetu de Terol, i després canonge i vicari general de València. Les dues filles petites es faran monges: la penúltima, Joana, monja agustina, i la darrera, Violant, clarissa al convent que regí sor Isabel de Villena.

32. J. ROIG, *Spill*. Edició a cura de J. Almiñana. Vol. III, doc. n. 75, p. 1101 i doc. n. 108, p. 1132, cita els testaments de na Damiata, esposa de Nicolau Ferrer, paraire, l'any 1466, i de dona Isabel Maça de Lizana, que s'han d'afegir als de dona Caterina de Villena i de la reina Maria de Castella, ja citats a la llista que dóna Chabàs a la p. 427 de la seva edició.

33. *Ibidem*, doc. n. 39, p. 1067.

34. *Ibidem*, doc. n. 58, p. 1084.

del 1446 va ser metge de la reina Maria,³⁵ i fou ell —juntament amb Gabriel Garcia i Jaume Badia— qui en certificà la mort el 4 de setembre de 1458, després d'haver-la assistida a Sogorb, on havia caigut malalta durant el viatge de Saragossa a València. El 4 d'abril de 1469 torna a estar relacionat com a metge amb la casa reial: Joan II ordena, en un document, que li siguin pagats els seus serveis.

Que Jaume Roig era un home apreciat pels reis de la Corona ho prova un document exhumat per Almiñana, datat a Saragossa el 31 de juliol de 1458. El rei Joan II mana al governador general de València que na Isabel, filla de Lluís Gallach, s'estigui a casa del «amat nostre mestre Jacme Roig, maestro en medicina» mentre es resol el seu matrimoni.³⁶

Segons el manuscrit *Alcahali*³⁷ les relacions de Jaume Roig amb la Corona foren encara més íntimes.³⁸ Roig estudià medicina a París, d'on el féu tornar l'arquebisbe de Saragossa, Dalmau Mur —amic personal del metge i escriptor— a instàncies de la reina Maria de Castella. Aquest anomenat manuscrit *Alcahali* planteja una qüestió fins ara encara no resolta: on va estudiar medicina Jaume Roig?

Amb tota seguretat, la formació mèdica de Jaume Roig és escolàstica: se l'anomena mestre en medicina en els documents i sabem que posseï, durant diversos anys, el càrrec d'examinador.³⁹ Un metge escolàstic havia d'estar graduat en arts, havia d'haver estudiat de quatre a sis anys en una facultat de medicina i havia d'haver fet pràctiques durant apro-

35. COMENGE, *La medicina en el reinado...*, p. 19. Chabàs, a la p. 426 dóna com a data el 1456.

36. La casa de Roig és tota una garantia, car «es una de aquelles cases que lo molt alt senyor Rey, frare nostre de gloriosa memoria, ab ses letres ordena per custodia de la dita donzella». Vegeu J. ROIG, *Spill*. Edició a cura de J. Almiñana. Vol. III, doc. n. 62, p. 1087.

37. Relació sobre la família dels Roig feta per un tal Francisco Roig, nascut el 1659, que es conserva a l'arxiu del baró d'Alcahali; vegeu la p. 414 de l'edició de Chabàs. Aquest manuscrit no ha pogut ser consultat per Almiñana, perquè els fons de l'arxiu d'Alcahali han estat danyats per la darrera gran riuada que afectà València; vegeu l'edició d'Almiñana. Vol. III, p. 886. Com ja va fer Chabàs, Almiñana adverteix que s'ha d'utilitzar amb reserves i circumspecció.

38. Va tenir una justa amb Alfons el Magnànim a Barcelona i el rei respongué una carta seva després del fracàs de la batalla de Ponza.

39. El càrrec apareix ja regulat en els Furs de València de 1329. Vegeu GARCÍA BALLESTER, *Medical Licensing...*, doc. 1 de l'apèndix 2, p. 59 i s.

ximadament un any amb un metge de professió.⁴⁰ Però, en quina universitat es formà Jaume Roig?

Chabret afirma que a Lleida, segons uns versos de l'*Espill*,⁴¹ i a París, segons el manuscrit Alcahalí.⁴² Roca Traver apunta que els futurs metges valencians estudiaven, durant el segle XV, a Montpeller.⁴³ García Ballester⁴⁴ assenyala, en canvi, que a les acaballes del XIV i a començaments del XV els estudiants de medicina freqüentaven les universitats italianes del nord —Bolonya, Pàdua, Pisa, Siena—⁴⁵ i les de Tolosa, Avinyó i París. Ben pocs anaven a Lleida, i encara menys a l'Estudi de Medicina de Barcelona.

Em fa l'efecte que de les quatre universitats que hi havia a la Corona —Lleida, Osca, Perpinyà i l'Estudi de Medicina de Barcelona—, la que caldria investigar per trobar-hi la pista de Jaume Roig és la de Lleida, que fou la més important des del punt de vista dels estudis de medi-

40. N. SIRAISI, *Medieval & Early Renaissance Medicine*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 72. Siraisi matisa la qüestió segons la universitat, Montpeller o Bolonya, on es cursin els estudis. També s'hi refereixen Cerveró (vegeu *La medicina en la literatura valenciana del segle XVI*. València: Tres i Quatre, 1987, p. 271-72), segons el qual són quatre anys d'estudis en una facultat de medicina i dos de pràctiques, i Le Goff, que apunta que els estatuts de la facultat de medicina de París prescrivien sis anys d'estudis per obtenir la llicència o el doctorat en medicina, una vegada es tenia el magisteri en arts. Els estudis de medicina es portaven a terme entre els 20 i els 25 anys de l'estudiant. Vegeu J. LE GOFF, *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 80.

41. A. CHABRET, «Jaume Roig como médico en su libro *Spill o Libre de les dones*», apèndix II de l'edició de Chabàs ja citada, p. 408. Els versos a què es refereix són els 13011-12: «el pa / que'n lleyda's fa». Cito sempre seguint la numeració de l'edició de Miquel i Planas, però la transcripció i la puntuació són responsabilitat meua.

42. Sobre això, comenta que «las voces con marcado sabor gálico que encontraremos en el *Spill* no dejan lugar á duda». No cal dir que considero les afirmacions de Chabret poc fonamentades.

43. F. ROCA TRAVER, «El tono de vida en la Valencia medieval», *Boletín de la sociedad castellonense de cultura*, LVIII, 1982, p. 295-96.

44. L. GARCÍA BALLESTER, «Aproximación a la historia social de la medicina bajo-medieval en Valencia», *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 8, 1969, p. 72 i 76.

45. Vegeu GARCÍA BALLESTER, *La medicina a la València medieval*, p. 91 i J. ARRIZABALAGA et al. «A propósito de las relaciones intelectuales entre la Corona de Aragón e Italia (1470-1520): los estudiantes de medicina valencianos en los estudios generales de Siena, Pisa, Ferrara y Padua», *Dynamis*, vol. 9, 1989, p. 144, que assenyala que en el període 1473-93 almenys tretze valencians estudiaren medicina a Siena i Pisa.

na.⁴⁶ I caldria continuar, potser, amb les del nord d'Itàlia. Roig no devia estudiar a la seva València natal, perquè pel que sembla aquí els estudis de medicina no esdevingueren importants fins a la segona meitat del segle, quan Jaume Roig ja exercia de professional.

A València havien fracassat els dos intents de fundar-hi un Estudi General,⁴⁷ encara que, segons Antoni Cardoner, hi havia un Estudi de Medicina el 1402, sobre el qual tenim ben poques dades.⁴⁸ Alguna cosa més sabem sobre el Col·legi de Cirurgians de València, que incloïa també els barbers, creat el 1433, i que aconseguí el 1462 un triomf important, amb el suport del Consell i dels metges de la ciutat: la creació d'una càtedra de cirurgia a prec dels barbers de la ciutat i, per tant, l'atorgament de categoria universitària als seus estudis.⁴⁹ Es creà l'Escola de Cirurgia amb un «mestre lector»: ho foren Lluís Dalmau, Lluís Alcanyís, Ferrer Torrella, Gaspar Torrella, Jeroni Torrella i Pere Pintor, tots ells «mestres en arts e medicina».⁵⁰ El 1480 el prestigi de l'Escola de Cirurgia era àmpliament reconegut.⁵¹

Es deconeix quina fou la postura que prengué el metge Jaume Roig davant les reivindicacions dels cirurgians i barbers, que afectaren la societat mèdica de la València del seu temps. Recordem que un any des-

46. La universitat —fundada el 1300 per Jaume II— es regia per uns estatuts semblants als de les universitats de Bolonya i Montpeller i comptava, des dels temps de Joan I, amb el privilegi d'anatomitzar els cossos dels condemnats a mort. Vegeu RIERA TUÈBOLS, *Síntesi d'història de la ciència catalana*. Barcelona: La Magrana, 1983, p. 75-77 i L. COMENGE, *La medicina en Cataluña*. Barcelona, 1908, p. 57. Sobre els estudiants valencians a Lleida, vegeu RAMON GAYA, *Los valencianos en el Estudio de Lérida*. València, 1950.

47. El 1245 i el 1373, segons GARCÍA BALLESTER, *La medicina a la València medieval*, p. 64.

48. A. CARDONER, *Història de la Medicina a la Corona d'Aragó (1162-1479)*. Barcelona: Scientia, 1973, p. 86.

49. GARCÍA BALLESTER, *La medicina a la València medieval*, p. 59.

50. GARCÍA BALLESTER, «La medicina valenciana...», p. 380.

51. GARCÍA BALLESTER, «La cirugía en la Valencia del siglo XV. El privilegio para disecar cadáveres de 1477», *Quadernos de Historia de la Medicina Española*, 6, 1967, p. 171. En la creació de les noves institucions hi jugaren un paper important els metges d'origen convers —és reconeguda de tots els estudiosos l'excel·lent professionalitat dels metges jueus. Era convers Llorenç Salom, el primer hospitaler de l'Hospital dels Innocents, fundat el 1409, i ho eren també Lluís Alcanyís i Pere Pintor, que fou l'únic membre de la seva família que aconseguí salvar-se de la foguera del Sant Ofici; vegeu GARCÍA BALLESTER, «Aproximación...», p. 59-60 i 69. Aquests dos darrers estaven vinculats a

prés, i durant quatre anys alterns més, ell encara és examinador del municipi, i que examina també cirurgians.

Però tot i ser «mestre en medicina», no consta que Jaume Roig exercís mai de lector a la càtedra de cirurgia, fet que potser s'hauria de considerar en relació amb la seva condició d'investigador i amb els escrits de caràcter mèdic que produïren, encara que de manera no gaire abundant,⁵² alguns dels bons professionals que donà la València del segle XV.

Al Regne de València trobem documentats alguns metges contemporanis de Jaume Roig —però una mica més joves— que escriviren obres de caràcter mèdic, tots ells vinculats a l'Escola de Cirurgia. Lluís Alcanyís és autor d'una obra en català sobre la pesta.⁵³ Pere Pintor (1420 - 1503), metge del papa Alexandre VI,⁵⁴ és autor de dos tractats escrits en llatí, l'un sobre la pesta i l'altre sobre la sífilis,⁵⁵ malaltia que estudià amb Joan Almenar i Gaspar Torrella (1452 - 1520).⁵⁶ I Jeroni Torrella (1450 - post 1508) —fill del també metge Ferrer Torrella, que amb el seu germà Gaspar estudià a les universitats del nord d'Itàlia (Siena i Pisa)— és autor d'una obra sobre les figures astrològiques i el seu ús en medicina,⁵⁷ i exercí també el càrrec de metge reial, al servei de Ferran

l'Escola de Cirurgia de València; vegeu Angelina GARCÍA, *Els Vives: una família de jueus valencians*. València: Tres i Quatre, 1987, p. 69. Ja s'ha apuntat el possible origen convers de Jaume Roig (vegeu Jordi VENTURA, *Inquisició espanyola i cultura renaixentista al País Valencià*. València, 1978), però opino que s'hauria de considerar aquesta qüestió només en el cas que es trobés un document que donés fe del judaisme de la família Roig. L'*Espill* és perfectament explicable per raons literàries, al marge de la pertinença a una o altra creença religiosa.

52. Josep M. ROCA, *La medicina catalana en temps del rei Martí*. Barcelona, 1914, p. 56.

53. *Regiment curatiu e preservatiu de la pestilència*, aproximadament del 1490. Sobre Alcanyís, vegeu ARRIZABALAGA, «Lluís Alcanyís y su *Regiment de pestilència*», *Dynamis*, vol. 3, 1983, p. 29-84, i A. FERRANDO, «El *Regiment preservatiu e curatiu de la pestilència* de Lluís Alcanyís», dins *A Sol Post, Estudis de Llengua i Literatura*, 3, «Universitats»-5, Alcoi, 1995, p. 95-115.

54. GARCÍA BALLESTER, *La medicina a la València medieval*, p. 100-101.

55. *Agregator sententiarum doctorum omnium de preservatione et curatione pestilentiae* (Roma, 1499), i *De morbo foedo et occulto his temporibus affligente* (Roma, 1500). Vegeu GARCÍA BALLESTER, «La cirugia...», p. 168.

56. GARCÍA BALLESTER, «La cirugia...», p. 380.

57. *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, impresa a València el 1496. Vegeu GARCÍA BALLESTER, *La medicina a la València...*, p. 96.

d'Aragó.⁵⁸ Jaume Roig no escriví, en canvi, cap obra de caràcter mèdic, sinó que es dedicà a la literatura.

Des d'aquest punt de vista, i per contrast, es podria relacionar la figura del metge Jaume Roig amb la del barceloní Antoni Ricart, el metge més notable de la centúria, que aconseguí un prestigi social comparable al que obtindria després Jaume Roig —fou metge dels reis de la Corona des del 1395 fins al 1422, any de la seva mort—, però que es dibuixa també com un científic i un investigador, tasca a la qual no consta que es dedicés mai el metge valencià: Ricart ensenyà medicina al Studium de Barcelona en temps de Martí I i a la Universitat de Lleida, i és autor de dos tractats científics,⁵⁹ en els quals introdueix les matemàtiques a la medicina a partir de la teoria dels graus desenvolupada per Al-Kindi i Arnau de Vilanova,⁶⁰ aportant-hi una idea nova: l'aplicació del sistema dels graus a la variació de la plenitud humoral.⁶¹ Antoni Ricart ha estat relacionat amb Bernat Metge:⁶² la seva cultura, com es desprèn de la seva biblioteca, presenta trets italianitzants. Llegeix Boccaccio, Petrarca, i també Sèneca, Boeci, Aristòtil, Gal·lè... Entre els cinquanta-vuit volums de la biblioteca de Roig⁶³ no hi ha cap text que faci presagiar un interès pels aires nous.

Però l'anàlisi de la biblioteca de Jaume Roig ens permet de veure quina devia ser la seva cultura mèdica. Posseïa llibres de Gal·lè i d'Hipòcrates, d'autors salernitans, de professors de la Universitat de Montpel·lier i 11 obres de metges àrabs. La seva formació era la d'un professional amb estudis universitaris que tenia al seu abast els llibres que necessa-

58. ARRIZABALAGA, et al. «A propósito...», p. 129.

59. El *Compendium secundi operis de arte graduandi medicinas compositas* i el *Libellus de quantitibus et proportionibus humorum*. Em remeto a DUREAU-LAPEYSSONNIE, «L'œuvre...»; BEAUJOUAN, «La science en Espagne aux XIV^e et XV^e siècles». Conferència donada en el Palais de la Découverte, el 4-2-1967. Palais de la Découverte, 1967, i J. VERNET, «El segle XIII: Ramon Llull i Arnau de Vilanova», *L'Avenç*, 41, 1981, p. 31-36.

60. I defensada també per Ramon Llull. Vegeu el capítol 78 de la *Doctrina Pueril*, titulat «De la sciència de medicina» (edició de Gret Schib. Barcelona: Barcino, 1972, especialment p. 186).

61. DUREAU-LAPEYSSONNIE, «L'œuvre...», p. 253.

62. *Ibidem*, p. 202-204, on podem llegir: «On cite très souvent Bernat Metge comme l'un des premiers exemples d'italianisme en Catalogne. Son contemporain, le médecin Antoine Ricart, montre le même goût, sinon le même talent.»

63. Vegeu A. CARRÉ, «La biblioteca del metge Jaume Roig», *Anuari de Filologia*. Barcelona: Universitat de Barcelona, vol. XVI, 1993, secció C, p. 23-36.

riament havia de conèixer. I cal remarcar-ne la diversitat cultural, perquè queda reflectida a l'*Espill* amb una ideologia molt clara.

A la segona part del llibre primer, als versos 3504-3818, ens relata un cas singular: el de la dona de Saragossa que, convençuda que el seu marit no l'estima, se'n va al raval o moreria (vs. 3524-29) per obtenir el consell de l'alfaquí, el metge musulmà.⁶⁴ Aquest, que és qualificat de «fetiller» (3530), «perro malvat» (3577) i «perro cha» (3627), intentarà de solucionar-li el problema amb pràctiques nigromàntiques del tot contràries a la fe cristiana. Davant de la magnitud que pren el pecat que tots dos han comès, decideixen de confessar-se a l'església cristiana i el «vell moret» (3644) promet que renegarà de Mahoma si aconsegueix de salvar la pell (3686-92). El narrador no s'està de dir-nos que plora (3610-15) només d'explicar «tan orreu cas» (3732).

En el context valencià de lluita entre la cultura jueva i la musulmana, d'una banda, i la cristiana, de l'altra, no es podria interpretar aquesta història com un exemple de la postura cristiana militant de Roig, en fer fracassar l'empresa dels dos protagonistes de l'aventura i en acusar subtilment el tagarí de poca fermesa religiosa?

I si ho traslladem al terreny mèdic —l'alfaquí és qualificat de fetiller, no ho oblidem—, no hi podríem veure la postura del metge cristià de formació escolàstica que es manifesta en contra de l'exercici que els musulmans fan de la medicina, que segueixen un model diferent⁶⁵ i s'oposen, així, a la medicina cristiana i oficial?

A la biblioteca de Jaume Roig figuren cinc llibres d'astrologia.⁶⁶ L'astrologia fascinà la minoria culta i es relacionà estretament amb la medicina, que cobrava una nova dimensió en unir l'ésser humà, el microcosmos, amb el macrocosmos en què estava inserit.⁶⁷ Del prestigi de què gaudia l'astrologia n'és un exemple eloqüent el fet que totes les

obres dels grans metges hi dediquessin uns capítols.⁶⁸ I només cal recordar les d'Arnau de Vilanova,⁶⁹ per exemple.

Però des de la medicina es diferenciava la màgia de l'astrologia, perquè la màgia defensava que no hi havia límits a les seves activitats imposats pel temps i l'espai, i l'astrologia, en canvi, estava inscrita en un cercle de nocions astronòmiques més o menys rígides i segures. La medicina havia de lluitar contra la màgia i contra la superstició, tot i que aquesta, de vegades, també es manifestava entre els metges —i tornem a recordar Arnau de Vilanova. Els curanderos⁷⁰ eren rebutjats per la medicina científica, tot i que alguns malalts de prestigi de vegades hi recorrien: Ferran d'Antequera, per exemple, en sol·licità el 1415 els favors d'un perquè els metges no podien curar-li la litiasi que patia.⁷¹

Antoni Chabret ja s'adonà que el metge Jaume Roig es manifesta clarament en contra dels curanderos a l'*Espill*.⁷² A part de la manera com anomena les nombroses curanderes —perquè són gairebé sempre dones, és clar—: fetilleres, sortilleres, urqueses, piromàntiques... i de l'enumeració de les diverses supersticions pròpies dels curanderos: untures, faixadures, cales, «fer-li per ull»..., el cas més representatiu de tots el trobem a la tercera part del llibre segon (v. 4611-4669). La segona esposa, la viuda eixorca, prova tota mena de substàncies que li donen els astròlegs (4611) —i en masculí, en aquest cas— per intentar de donar descendència al seu marit. Al final acaba malalta de debò: amb úlceres, salt de ventrell, malencolia, mirargia, tisi... Arriba a les portes de la mort, però un veritable metge la guareix de totes les malures —excepte del mal caràcter (4668)— amb una teràpia infal·lible: s'està un any a l'alqueria, prenent banys i practicant esports, i seguint els con-

68. P. DIEPGEN, *Historia de la medicina*. Barcelona: Labor; 1925, p. 195-96.

69. Vegeu L. THORNDIKE, *History of magic & experimental science*. Columbia: Columbia University Press, 1923, vol. II, p. 841 i ss.

70. P. DIEPGEN, *Historia...*, p. 219 presenta un eloqüent retrat d'aquests personatges.

71. Josep M. ROCA, *La medicina...*, p. 44. El text no ens informa, però, de si el curandero reeixí en la seva empresa o no. Francesca VENDRELL, «Relación médica de la enfermedad del rey Fernando de Antequera», *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*, IX, 1957, p. 111-119, explica que el curandero en qüestió era un escuder anomenat Moreno que va fer beure al rei una infusió feta amb una herba anomenada oroval i desconeguda dels metges que el tractaven. El rei se la prengué i empitjorà considerablement fins a patir desmaís que el feren creure mort. Morí l'any següent, a Igualada, víctima d'un altre còlic nefrític.

72. CHABRET, «Jaume Roig...», p. 407-408.

64. Remarquem que la consulta mèdica és provocada en aquest cas pel mal d'amor.

65. GARCIA BALLESTER, *La medicina a la València medieval*, p. 39 i s. Les institucions que mantenien els propis models (oberts) d'ensenyament entre la minoria mudèjar eren la *madrassa*, o centre d'estudis islàmics, i els *alfaquís*, que portaven a terme una activitat científica.

66. Dos comentaris de Joan de Saxònia a dues obres de l'iatromatemàtic Alcabitius. Els altres tres volums no els he sabut identificar. Vegeu A. CARRÉ, «La biblioteca...».

67. Vegeu sobre aquesta qüestió, F. RICO, *El pequeño mundo del hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

sells de l'esmentat metge «valent» (4663).⁷³ El Jaume Roig de formació universitària ridiculitza les pràctiques mèdiques acientífiques tan corrents en el seu temps.

En oposar-se als curanderos, Jaume Roig no posa en evidència la seva postura reformista, com va creure Chabret,⁷⁴ sinó que actua com s'esperava d'un metge com ell. Al segle XV es lluità tant contra els metges sense titulació com contra els xerraires i curanderos.⁷⁵ Com també es lluità contra les dones.

Les dones practicaven la medicina des de feia segles perquè havien après l'ofici treballant amb una altra persona, generalment el pare o el marit, i sovint es deia que eren més hàbils que els homes.⁷⁶ Els mínims coneixements mèdics —com saber curar les ferides de guerra o de tornejos, o col·locar ossos al seu lloc— formaven part de l'educació d'una dama noble,⁷⁷ i també les abadesses dels monestirs tenien responsabilitat mèdica.⁷⁸ L'obstetrícia estigué durant tota l'Edat Mitjana en mans exclusivament femenines.⁷⁹

Les dones exercien la medicina,⁸⁰ de tal manera que eren respectades i sol·licitades fins per les més altes autoritats: la reina Maria de Castella, per exemple, tingué tractes el 1421 amb una dona anomenada Teresa perquè li preparés un bàlsam, i el 2 de desembre de 1423 escriví a la dona del batlle de Tortosa donant-li les gràcies per una aigua que li havia fet arribar, preparada seguint la recepta d'una jueva.⁸¹ Les dones que practicaven la medicina eren jueves, mores i cristianes, i no eren consi-

73. Hi ha un detall significatiu en aquest report: si la dona va a l'alqueria és perquè el protagonista-narrador la hi fa conduir.

74. CHABRET, «Jaume Roig...», p. 407-408.

75. L. COMENGE, «La medicina en el reino de Aragón (siglo XIV)», dins *Acta Histórico-médica vallisoletana*, III. Valladolid, 1974, p. 54.

76. M. LABARGE, *La mujer en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1988, p. 222.

77. *Ibidem*, p. 218.

78. *Ibidem*, p. 219. Hildegarda de Bingen, la gran abadessa del segle XII i una de les figures més importants de la centúria, aconseguí fama, també, per la seva destresa com a infermera. Vegeu M. PEREIRA, «Maternità e sessualità femminile in Hildegarda di Bingen: proposte di lettura», *Quaderni Storici*, 44. Ancona-Roma, 1980, p. 564-579.

79. Claudia OPITZ, «La vita quotidiana delle donne nel Tardo Medioevo (1250-1500)», dins G. DUBY, *Storia delle donne a Occidente. Il medioevo*. Roma-Bari: Laterza, 1990, p. 370.

80. Un document de 1387 legalitza que les dones metges exerceixin la medicina, segons COMENGE, «La medicina en el reino...», p. 66.

81. COMENGE, *La medicina en el reinado...*, p. 18.

derades curanderes, ja que la seva actuació estava vigilada pels organismes de control professional.⁸²

De l'eficàcia i la destresa mèdica de les dones, en tenim exemples també a la literatura: a la «chante-fable» del segle XIII *Aucassin et Nicolette*, on se'ns explica com Nicolette col·locà l'espatlla d'Aucassin al seu lloc, després de la caiguda del cavall, i la hi embenà diligentment amb herba fresca i fulles verdes embolicades amb la roba que havia arrencat de la seva pròpia camisa.⁸³ O a la història alemanya de *Parsifal*, on Gawan fou curat de les ferides d'una titànica lluita gràcies a les arts i els bàlsams d'una sàvia i vella reina i les atencions de les seves belles donzelles.⁸⁴ O...

Recordem, en la literatura catalana, per exemple, aquella vella jueva que al capítol 292 del *Tirant lo Blanc* guareix el cavaller amb una estratagema, o Plaerdemavida, que retorna els sentits a Tirant tocant-li un osset de dins de l'orella, al capítol 357 —és clar que no deixa d'haver-hi una certa ironia de Martorell en aquests dos exemples—, o les monges del monestir de França on s'havia aturat Curial, que el guareixen, amb la col·laboració de Festa, de les ferides que s'havia fet en la batalla amb Bertran del Chastell...⁸⁵

En temps de Jaume Roig hi havia dones que exercien la medicina de manera oficial, però la lluita que s'establí entre el model lliure d'ensenyament i l'universitari les afectà també a elles: en ser vetada l'entrada de les dones a la universitat, se'ls prohibí l'accés a la medicina oficial i se'ls començà a considerar metges il·legals.⁸⁶ Podien ser, per tant, criticades i perseguides.

A l'*Espill*, Jaume Roig amaga una postura contrària a les pràctiques mèdiques exercides per les dones en el cas de la dona «metgessa de Bigorra», també a la tercera part del llibre segon (v. 4537-4605). Aquesta vegada la viuda es posa en contacte amb una «tacanya/ metgessa stra-

82. GARCÍA BALLESTER, *Historia social...*, p. 44, esmenta una metgessa de València, documentada el 1405, que es deia Guillamona. Deu tenir alguna cosa a veure amb aquests versos enigmàtics de l'*Espill*: «Duymes a vos/ no us val corona; de Guillamona/ content serieu;» (vs. 2727-31)?

83. *Aucassin et Nicolette*. Edició de Victoria Cirlot. Barcelona: Quaderns Crema, 1983, p. 26.

84. LABARGE, *La mujer...*, p. 219.

85. *Curial e Güelfa*. Edició a cura de Ramon Aramon. Barcelona: Barcino, 1931, vol. II, p. 62.

86. LABARGE, *La mujer...*, p. 222.

nya» (4549-50) que «vella y porra» (4542) havia curat l'esterilitat de nombroses dones amb pràctiques del tot contràries a la legítima conservació de l'herència masculina, i que serà castigada durament pel governador Boil i el seu assessor, Rabassa (4582-4601). Jaume Roig planteja aquí un tema que preocupà els metges i els teòlegs de tota l'Edat Mitjana: el paper que jugaven les dones en l'amor i en la sexualitat.

La medicina com a font del discurs

Jaume Roig no pot amagar la professió a la qual pertany en la seva obra de ficció. Que hi parla un metge es fa evident en l'enumeració prolixa de malalties i medicaments, que Antoni Chabret ha classificat,⁸⁷ o en l'esment de règims alimentaris d'acord amb les teories de conservació de la salut vigents a l'època (als versos 5224-5243, per exemple). Podríem pensar, també, que alguns dels casos que cita a l'*Espill* tenen al darre-re la pròpia experiència professional. Com a la segona part del llibre segon, en la història de la dona que queda prenyada contínuament per defugir la sentència de mort que s'ha dictat contra ella (versos 3430-3503). Al final, unes llevadores declaren que no està embarassada i la dona és ajusticiada. Però la cesària que se li practica després revela que havia concebut una criatura: «be se per qui/ lo ventre hubert, /pus clar e ben çert,/ a hull mirada/ ffon prenys trobada» (3486-90).⁸⁸ Les dones que eren perseguides per la justícia utilitzaven l'embaràs per intentar escapar de la pena de mort, ja que no es podia executar una dona prenyada.⁸⁹

A l'*Espill* els metges també apareixen com a coprotagonistes de determinats episodis breus, en una aventura i una situació típiques dels *fabliaux*. Tret de l'alfaquí i la «metgessa de Bigorra», els professionals que exerceixen la medicina oficial sempre fan un bon paper. Recordem el «metge valent» que guareix l'esposa viuda, i afegim-hi el «metge

87. CHABRET, «Jaume Roig...», p. 393-409.

88. Chabàs i Miquel i Planas (vegeu la nota d'aquest darrer a la seva secció d'aquests versos) assenyalen que el passatge podria referir-se a una testificació *de visu* que hagué de fer el metge Jaume Roig en un cas semblant, segons el manuscrit *Alcahalí*.

89. LABARGE, *La mujer...*, p. 261. Vegeu també Claudia OPITZ, «La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo (1250-1500)», dins DUBY, *Storia...*, p. 359. La llei que impedia l'execució d'una dona prenyada era vigent encara un segle després, com ho demostra el cas de l'esclava negra Mònica, reportat per Martí de Riquer, *Quinze generacions d'una família catalana*. Barcelona, 1979, p. 152-171, la qual declarà falsament estar embarassada per evitar l'ajusticiament.

prom/ de bon renom,/ jove polit» (5807-9) que pretenen seduir, sense èxit, dues monges lascives a la quarta part del llibre segon (5803-5899): el metge, que té prestigi com en tingué el metge Jaume Roig, també té saviesa, tot i la seva joventut, i, tirant per terra un prejudici que devia córrer a l'època sobre la inexperiència dels metges joves —els únics que poden ser enganyats per una dona que fingeix, com més avall diu l'abadessa del convent (6050-65)—, entendrà de seguida les segones intencions de les monges i no es deixarà enganyar amb falses malalties. El personatge salva, doncs, l'honor moral i professional de l'estament mèdic. El pecat quedarà exclusivament en mans femenines.

A la primera part del llibre tercer, Salomó enumera les actituds de les esposes davant el marit malalt i el canvi de comportament quan són elles les que necessiten atencions mèdiques (8085-8380). Si el marit mor, no és mai a causa de la ineficàcia dels metges, sinó de la negligència de les dones que, o bé no segueixen les prescripcions dels metges (8104-5), o bé es neguen a consultar-los i preparen elles mateixes remeis màgics i de caire supersticiós (8159-92). Altre cop, doncs, la professionalitat dels metges estarà fora de dubte.

Quan qui fa literatura és, a més, metge de professió, l'aparició de facultatiu en la seva obra obeeix a una comprensiva actitud de defensa del gremi al qual orgullosament pertany, i així, a l'*Espill* de Jaume Roig, els metges —cristians i de sexe masculí— hi són sempre ben tractats.

Però no s'esdevé pas el mateix en altres textos literaris. L'ofici de metge ja ha estat objecte de paròdia a la literatura del nostre segle XIV, com a la *Medicina aplicada a tot mal*, de Bernat Metge.⁹⁰ Recordem la figura malèvola i traïdora de Quir Mossè, el metge —jueu, és clar— de la *Història de Jacob Xalabín* que diagnostica una malaltia venèria desconeguda⁹¹ i que no és pas un personatge poc important. I el metge del *Testament* de Bernat Serradell, Joan de Cavallier, que diu haver estat metge del rei Pere d'Aragó, però que recepta a Serradell una dieta que cap metge real no hauria ni gosat insinuar: que mengi força, li diu —peu de conill amb salsa i cargols amb pa—, que begui vi i, sobretot, «te fa mester/

que tu empreyes te muller».⁹² És evident que els moralistes de l'època, com Eiximenis, havien de desaprovar una actitud com aquesta.⁹³ També en textos de caire religiós els metges que hi apareixen són blasmats. Sant Vicent Ferrer, per exemple, en el sermó dedicat a santa Margarida (on descriu amb una precisió esgarrifosa els turments a què els infidels sotmeteren la màrtir) atorga al dimoni que la vol temptar l'aparença d'un metge, que hi apareix «ab çamarra, e lo caperó forrat vestit».⁹⁴ Els *Diàlegs* de sant Gregori presenten idèntica imatge quan el diable intenta corrompre sant Benet «en semblança de metge», i «li aparec portan ses capces. E-l sant demanà-li un anava; el li respòs que als seus frares anava donar medicina».⁹⁵

A les dues novel·les cavalleresques (seguint la tònica dels llibres de cavalleries), els metges mai no són personatges que juguin un paper important en el desenvolupament de l'acció, mai no hi apareixen amb el seu nom, sinó que sempre hi són esmentats en plural, potser fent referència a una assistència sanitària múltiple.⁹⁶ Haurem d'esperar fins a les acaballes del segle XV perquè els textos literaris presentin «una acceptació confiada de l'opinió mèdica»,⁹⁷ com és el cas de *Lo somni*, de Joan Joan. Des d'aquest punt de vista, l'obra hauria de ser equiparada amb els llibres del segle XVI, que es caracteritzen pel prestigi atorgat als metges de ficció.⁹⁸

Però al segle XV en general, i tret de l'*Espill* de Jaume Roig, l'opinió que semblen tenir els autors de literatura dels professionals de la medicina no és gaire afalagadora. Potser darrere d'aquesta actitud hi ha un cert escepticisme envers el saber dels metges, que moltes vegades es de-

92. Arseni PACHECO (ed.), *Testament de Bernat Serradell*. Barcelona: Barcino, 1971, versos 388-89.

93. «Per tal, dien los metges que per conservar lo cos sa deuria cascú usar d'aquesta retgla, ço és que jamás no menjàs tant com lo apetit te requer.» F. EIXIMENIS, *Dotzè del crestià*. Girona: Col·legi Universitari/Diputació de Girona, 1986, vol. I, cap. 527, p. 138.

94. Sant Vicent FERRER, *Sermons*. Edició a cura de Sanchis Sirera i G. Schib. Barcelona: Barcino, 1932-1988, vol. II, p. 176. Cito sempre aquesta edició.

95. Sant GREGORI I, el Gran, *Diàlegs*. Edició a cura de Mn. Jaume Bofarull. Barcelona: Barcino, 1931, p. 147.

96. Davant de casos extrems, només podran certificar la mort del personatge en qüestió, com la del senyor de Milà, el marit de la Güelfa, (edició d'Aramon, I, 24). O es limitaran a fer el paper de comparses en la mort de Tirant, l'emperador i Carmesina (capítols 467-71).

97. CERVERÓ, *La medicina...*, p. 289.

98. *Ibidem*, p. 288.

90. Hi apareixen tres metges que han estat identificats en metges reals. M. de RIQUER (ed.), *Obras de Bernat Metge*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1959.

91. Lola Badia, en la seva edició del text apunta, referint-se a la «xamxa»: «Tant el nom de la malaltia com la malaltia mateixa són una broma que potser té tradició, però que en el món català no sembla estar documentada.» Lola BADIA (ed.), *Història de Jacob Xalabín*. Barcelona: Edicions 62, 1982, p. 38, nota 40.

vien veure impotents per guarir els pacients que havien de tractar.⁹⁹ Les malalties desconegudes, la pesta, la mort d'infants, les infeccions de ferides, la pobresa, la malnutrició, les condicions ambientals, la dèbil infraestructura sanitària...¹⁰⁰ devien ser realitats indefugibles davant de les quals ningú no podia actuar, ni tan sols aquells que havien d'estar capacitats per fer-ho. A totes aquestes circumstàncies externes als metges caldria afegir les acusacions d'avarícia que havien recaigut sobre alguns d'ells, blasmat per enriquir-se amb la seva professió¹⁰¹ (les acusacions es remunten a una època ben antiga, car en textos del corpus hipocràtic es defensa que el que ha de ser preceptiu és precisament el rebuig de l'afany de lucre).¹⁰² En aquest context, l'escepticisme es podia convertir fàcilment en desconfiança, que vindria avalada pels textos dels moralistes: Eiximenis, en el *Dotzè del crestià*, es malfia dels metges perquè es limiten a aplicar, diu, els coneixements dels antics a casos nous, que aquells evidentment desconeixien.¹⁰³ Potser per això Eiximenis valora l'experiència dels cirurgians per damunt de la saviesa dels metges¹⁰⁴ —discurs que caldria interpretar en el context de la postura antiintel·lectualista defensada pels franciscans—, als quals no deixa d'atribuir, però, algun mèrit: encara que sàpiguen tan poc de medicina, afirma, els llecs se n'han de refiar perquè ells coneixen les alteracions de

99. Un exemple de la literatura del segle XVI és il·lustratiu de la quantitat de malalts que es devien morir, malgrat els metges. I no deixa de tenir un deix irònic el plantejament de la invulnerabilitat del treball mèdic: Timoneda, en el seu *Portacuentos* (1564), presenta un manescal que es va fer metge «porque matando bestias me las hacen pagar y personas, no». *Ibidem*, p. 290-291.

100. García Ballester assenyalava que la taxa de metges i cirurgians a Catalunya-València era de 4-5 per 10.000 habitants, al segle XIV. La xifra s'eleva a 17-20/10.000 habitants si es consideren també els barbers i apotecaris. Aquestes dades eren les habituals a tot Europa. Vegeu GARCÍA BALLESTER, *La medicina a la València medieval*, p. 86.

101. Aquestes acusacions tenen repercussió literària a partir del segle XII. Per citar-ne un exemple més tardà, al pròleg dels *Canterbury Tales* es pot llegir: «For gold in phisik is a cordial, / Therefore he lovede gold in special.» Vegeu STRAISI, *Medieval...*, p. 21 i O. TEMKIN, *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1973, p. 130 i s. També Ramon Llull s'havia fet ressò d'aquesta extensa acusació en el *Llibre de contemplació en Déu*, llibre III, capítol 115: «Com ho se pren guarda de ço que fan los metges». Edició de la Comissió Editora Lul·liana, Palma de Mallorca, 1906.

102. Així es pot llegir, per exemple, al programàtic *Jurament*. Vegeu *Tratados hipocráticos*, edició de C. García Gual et al. Madrid: Gredos, 1990, vol. I, p. 78.

103. Edició citada, vol. II, cap. 882, p. 480-482.

104. *Ibidem*, vol. II, cap. 715, p. 91-92.

la natura més bé que els altres, ja que han llegit llibres de medicina, filosofia i astrologia, perquè tenen més experiència i perquè coneixen les virtuts naturals de les herbes i medicaments.¹⁰⁵ En definitiva, s'ha de confiar en els metges perquè no hi ha altre remei. I de vegades les seves prescripcions són del tot assenyades, d'acord amb el sentit comú, com és el cas dels coneguts consells que dóna un metge al clergue golafre i luxuriós del *Terç del Crestià* (cap. 354).

Arribades aquí les coses, cenyim-nos a un terreny concret i vegem quina és l'opinió que tenen moralistes i metges de l'amor i de les dones. En una paraula, què pensen de tot allò que afecta la sexualitat.

La sexualitat segons els metges i els moralistes

Moralistes i teòlegs, per un costat, i metges, per l'altre, constitueixen dues de les tradicions que divulgaren la idea de l'amor a l'Edat Mitjana: l'eclesiàstica, representada sobretot pels teòlegs escolàstics, i la fisiològica, defensada pels metges influïts per la filosofia natural de caire aristotèlicoverroista.¹⁰⁶

Les regles de moral sexual elaborades per teòlegs, canonistes i moralistes des de l'època patristica,¹⁰⁷ regulades per les obres penitencials¹⁰⁸ i els decretals i difoses pels tractats de teologia moral, les recopilacions de problemes de consciència, els manuals de confessió i, sobretot, la predicació, conceben les relacions sexuals només dins de l'àmbit del matrimoni i amb la finalitat exclusiva de la procreació. Es disseminarà entre els laics una moral sexual basada en el control del desig i en el rebuig del plaer.¹⁰⁹

105. *Ibidem*, vol. II, cap. 882, p. 481.

106. La terminologia i la classificació són de Whinnom, en la seva «Introducció», dins Diego de SAN PEDRO, *Cárcel de amor. Obras completas II*. Madrid: Castalia, 1984, p. 9-42, especialment la p. 19. Es distingeixen quatre tipus de tradicions que parlen de l'amor a l'Edat Mitjana: l'eclesiàstica, la fisiològica, la poètica i la pràctica, qualificada també com la del «sentit comú».

107. Respecte a la sexualitat i a la legislació, canònica i laica, és imprescindible el llibre de J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. Vegeu també J. L. FLANDRIN, *La moral sexual en Occidente*. Barcelona, 1984.

108. Vegeu P. J. PAYER, *Sex and the Penitentials*. Toronto, 1984.

109. X. RENEDO, «Edició i estudi del Tractat de Luxúria del Terç del Crestià de Francesc Eiximenis». Tesi doctoral presentada al Departament de Filologia Catalana de l'Estudi General de Girona i la Universitat Autònoma de Barcelona, 1992, 2 vols.

La tradició fisiològica —difosa a través dels tractats de medicina, els textos científics de to popular¹¹⁰ i les enciclopèdies— considera l'amor una passió natural, perquè no és ni un acte ni un hàbit,¹¹¹ i l'estudia a partir de consideracions de caire patològic. El primer text que cal prendre en consideració és l'obra del metge àrab Ibn al-Jazzar, que arriba a l'occident cristià al segle XI, traduïda al llatí per Constantí l'Africà amb el títol de *Viaticum peregrinantis*.¹¹² Fins a la traducció del *Canon medicinae* d'Avicenna al segle XIII, el *Viaticum* és el text més important sobre aquest tema, la influència i la repercussió del qual són vastíssimes.¹¹³

El discurs mèdic del *Viaticum* s'interrelacionarà amb el literari: els seus glossadors, Gerard de Berry, Egidio de Santarem, Pere l'Hispano o Bona Fortuna, anotaran en ocasions el text amb comentaris d'Ovidi.¹¹⁴ El *De amore* d'Andreu el Capellà segueix les glosses de Gerard de Berry en alguns passatges.¹¹⁵ La teoria naturalista sobre l'amor ha arribat a la literatura, i les seves fonts clàssiques s'utilitzaran en els textos mèdics.¹¹⁶

A la literatura, la teoria naturalista es difon a partir de les diverses vulgaritzacions de l'*Ars amandi*¹¹⁷ i, sobretot, amb el *De amore* d'An-

dreu el Capellà.¹¹⁸ Aquestes idees arribaran a tractats més tardans, del segle XV, com el *Breviloquio de amor y amición*, d'Alfonso Fernández de Madrigal, o el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, atribuït al Tostado en alguns manuscrits.¹¹⁹ La concepció naturalista de l'amor serà defensada en obres de ficció, com en el *Breviari d'amor* de Matfré Ermengaud, en el *Roman de la Rose* de Jean de Meun, en el *Libro de Buen Amor* de l'Arcipreste de Hita, en el *Decameron* de Boccaccio (proemi de la jornada quarta), en el conte de la dona de Bath de Chaucer, en els sermons paròdics de Diego de San Pedro, Francesc Alegre o Francesc Moner, en *La Celestina* de Fernando de Rojas,¹²⁰ i fins i tot en el *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell. En totes aquestes obres l'amor serà tractat en termes heretats de la tradició aristotèlico-verroista.

L'*Espill* de Jaume Roig s'ha d'entendre en el context d'aquest rerefons teòric. La ginecofòbia de Roig procedeix d'obres de caràcter moral i religiós, però també d'obres mèdiques: a l'*Espill* el metge Jaume Roig, en qüestions d'amor, de sexualitat i de dones, s'hi expressa com la majoria dels metges de tota l'Edat Mitjana.

La malaltia d'amor

Els metges parlaran de l'amor en els seus textos com d'una malaltia:¹²¹ l'*aegritudo amoris*, l'*amor hereos*, el trobarem explicat al *Viaticum*

Analitza la relació entre la sexualitat i la moral en l'obra d'Eiximenis i dona unes claus d'interpretació que són vàlides també per a l'època que ens ocupa. Agraïxo a l'autor que m'hagi facilitat la consulta del seu treball.

110. Com el diàleg en francès de *Placides et Timéo* o el *Llibre de Sidrac*, que va ser traduït a diverses llengües i fou objecte d'una notable difusió. Vegeu MINERVINI, *Il «Libro di Sidrac». Versione catalana*. Bari: Lerici, 1982 i les dues obres de C. THOMASSET, la seva edició del *Placides et Timéo ou Li secrets as philosophes*. París-Ginebra: Droz, 1980 i *Commentaire du Dialogue de Placides et Timéo*. París-Ginebra: Droz, 1982.

111. Aristòtil així ho exposa al *De anima* i al llibre segon de l'*Ètica*. Vegeu P. CATEDRA, *Amor y pedagogia en la Edad Media*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1989, p. 30.

112. Sobre el *Viaticum* i els seus comentadors, vegeu el llibre imprescindible de Mary F. WACK, *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

113. Se'n faran diversos comentaris a partir del segle XIII i formarà part del currículum de les facultats de medicina. El text serà vigent fins al segle XVI.

114. WACK, *Lovesickness...*, p. 15.

115. *Ibidem*, p. 61-62.

116. Sobre Ovidi i Lucreci, vegeu CATEDRA, *Amor y pedagogia...*, p. 61, que remet a una pertinent bibliografia.

117. Vegeu la «Introducció» de FINOLI, *Artes amandi. Da Maître Elie ad Andrea Capellano*. Varese-Milà: Istituto Editoriale Cisalpino, 1969. Andreas CAPELLANUS, *De Amore*. Edició a cura d'Isabel Creixell Vidal-Quadras. Barcelona: Quaderns Crema, 1985, p. 30.

118. El tractat ha estat objecte de vulgaritzacions (FINOLI, *op. cit.*) i de condemnes: el 1277 el bisbe de París Etienne Tempier publicà una llista amb les 219 proposicions que considerava herètiques, entre les quals es trobaven les tesis que defensaven la concepció naturalista de l'amor. Vegeu A. CAPELLANUS, *op. cit.*, p. 21 i WHINNOM, «Introducció», dins D. de SAN PEDRO, *Cárcel de amor...*, p. 12.

119. Càtedra no creu, però, que sigui d'ell. Vegeu P. CATEDRA, *Amor y pedagogia...*

120. Per a aquesta enumeració, vegeu CATEDRA, *Ibidem*, i WHINNOM, «Introducció», dins D. de SAN PEDRO, *Cárcel de amor...*

121. Per a un resum ordenat i precís de la malaltia d'amor, vegeu D. JACQUART, «La maladie et le remède d'amour dans quelques écrits médicaux de Moyen Age», dins *Actes du Colloque Amour, Mariage et transgressions au Moyen Age*. Göppingen, 1984, p. 93-101. Són de consulta obligada la «Introducció» de M. R. MACVAUGH, dins Arnau de VILANOVA, *Tractatus de Amore Heroico*, dins *Opera Medica Omnia*. Barcelona: Universitat de Barcelona, vol. III, 1985 i l'obra citada de Wack. Vegeu també els treballs de JACQUART, «L'amour héroïque à travers le traité d'Arnaud de Villeneuve», dins *La Folie et le corps*. París, 1985 i *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Barcelona: Labor, 1989, obra, aquesta darrera, fonamental. Es pot consultar també el llibre de CIAVOLELLA, *La «malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*. Roma: Bulzoni Editore, 1976.

—obra que figura a la biblioteca de Jaume Roig—, al *Tractatus de amore qui heroicis nominatur* i al *Liber de parte operativa* d'Arnau de Vilanova, al *Lilium medicinae* de Bernat de Gordon, a la *Rosa anglica* o *Rosa medicinae* de John de Gadesden —títol que també es troba a la biblioteca de Roig—, al *Clasificatorium super nono almansoris cum textu ipsius Rasis* de Joan de Tornamira —que també hi és—, al *Philonium* de Valescus de Taranta, a la *Practica Major* de Miquel Savonarola, a l'*Anatomia i malenconia* de Burton i al llibre tercer del *Canon* d'Avicenna¹²² —tres volums del qual, sense que s'especifiqui de quin dels cinc es tracta, també són a la biblioteca de Roig. La llista, que no és exhaustiva, dona una idea de la divulgació que devia tenir entre els metges l'anàlisi patològica de l'amor, amb la seva etiologia, simptomatologia i terapèutica, que no difereixen gaire de les atribuïdes a altres afeccions.¹²³

La concepció de la malaltia d'amor té les arrels en la fisiologia i la patologia humoral i complexional desenvolupada pels metges formats en l'escola hipocràtica i galènica, i en la doctrina hipocràtica sobre la salut i, consegüentment, sobre la malaltia. La salut del cos humà està regulada per l'esperit natural¹²⁴ i per l'esperit vital,¹²⁵ de manera que qualsevol alteració que es produeixi en l'equilibri natural dels esperits provocarà modificacions en el comportament del cos.

Els esperits poden ser torbats per circumstàncies externes¹²⁶ o per circumstàncies internes del cos —les coses no-naturals de la medicina

122. Vegeu LOWES, «The lovers malady of hereos», *Modern Philology*, 11, 1913-14, p. 2-56 i McVAUGH, «Introducció», dins Arnau de VILANOVA, *Tractatus de Amore*.

123. Aquesta concepció compra, com és ben sabut, amb una llarga tradició literària: Andreu el Capellà defineix l'amor en termes extrets de la medicina. Vegeu *De amore...*, cap. 1, p. 54. Els trobadors diuen constantment que emmalalteixen a causa de l'amor i March omplirà els seus versos de malalts i metges com a metàfora per explicar la seva situació interior que tindrà repercussions externes. Vegeu L. BADIA, *Tradició i modernitat als segles XIV i XV*. València-Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, p. 143-166. Sobre la interrelació que existeix entre la medicina i la literatura, vegeu CIAVOLELLA, *La «malaltia d'amore»...* i WHINNOM, «Introducció», dins D. de SAN PEDRO, *Cárcel de amor...*

124. Generat pel fetge i que controla les facultats naturals de l'ànima.

125. Constituït per l'aire inspirat i per les exhalacions de la sang, esdevé el *pneuma animal*, que és el que controla, a través dels nervis, tota l'activitat sensorial i motiva de l'organisme.

126. Com ara les condicions atmosfèriques del lloc on es viu, la temperatura, la humitat, les tempestes, etc.

galènica.¹²⁷ Així, la salut del cos es perd quan neixen humors malignes que provoquen una alteració de l'escalfor innata que governa l'organisme.

En el cas de l'*aegritudo amoris*, els tractats expliquen l'amor com un estat patològic psicofísic que trasbalsa tota l'activitat cognitiva (l'amor interfereix l'esquema del coneixement descrit al *De Anima* d'Aristòtil, llibre III, cap. IV). L'home enamorat judica amb fal·làcia i segueix l'objecte del seu desig com si fos l'únic bé. Perquè, no ho oblidem, l'amor és una malaltia masculina: depèn de l'escalfor interna de l'organisme, i la dona és de naturalesa freda. Quan els textos del Renaixement considerin que l'amor *hereos*-heroic afecta les dones parlaran d'afflicció histèrica.¹²⁸

L'amor *hereos* és la causa de la malenconia,¹²⁹ de la pèrdua de tot control racional¹³⁰ i de la follia.¹³¹ L'home que el pateix es torna asocial i solitari, i passeja per llocs oblidats de tothom.¹³² L'amor *hereos* és, doncs, una malaltia perillosa. Ho és per al metge, perquè significa la pèrdua de la salut. I ho és també per al teòleg i per al moralista, perquè implica la pèrdua de la llibertat de l'individu. Des d'aquesta perspecti-

127. Com per exemple, el mal ús de medicaments, la fatiga o l'excés d'exercici físic. Vegeu SIRAISI, *Medieval...*, p. 101 i GARCÍA BALLESTER, *Galeno*. Madrid: Guadarrama, 1972, esp. cap. 5.

128. WACK, *Lovesickness...*, p. 122.

129. Sobre la malenconia, vegeu R. KLIBANSKY, *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

130. La medicina galènica havia classificat l'amor *hereos* com un accident de l'ànima, en el sisè apartat de les coses no-naturals que poden alterar la salut. Vegeu GARCÍA BALLESTER, *Galeno*, esp. cap. 5 i TEMKIN, *Galenism...* En els tractats de medicina medievals, les afeccions mentals —entre les quals cal comptar-hi la malaltia d'amor— estan descrites entre les altres malalties físiques que es localitzen en el cap dels individus i sempre a partir de símptomes físics; vegeu SIRAISI, p. 131. Arnau de Vilanova, en el *Liber de parte operativa*, distingeix cinc menes de bogeria, la quarta de les quals és l'amor. Bernat de Gordon, en el *Lilium medicinae*, classifica en divuit varietats el trastorn mental i considera l'amor una varietat independent. Joan de Gadesden, a la *Rosa medicinae*, considera l'amor una subdivisió de la malenconia; vegeu WHINNOM, «Introducció», dins D. de SAN PEDRO, *Cárcel de amor...*, p. 14.

131. El concepte de *qutrub* de Razés. Vegeu CIAVOLELLA, *La «malaltia d'amore»...*, p. 55.

132. La referència a Ausiàs March és obligada. Lola Badia aplica els conceptes mèdics a la poesia marquiana. Si l'amor *hereos* és important per entendre els versos de March, ho ha de ser encara més en el cas de l'*Espill* de Roig. Vegeu L. BADIA, *Tradició...*, p. 143-150.

va, les reflexions que es facin sobre qualsevol aspecte de la sexualitat tendiran a controlar-la o a reprimir-la: amb la penitència, en els cas dels teòlegs i censors, i amb arguments de tipus fisiològic, en els cas dels metges.¹³³

A l'*Espill* de Jaume Roig l'*aegritudo amoris*¹³⁴ apareix mencionada dos cops:

Perque·l coral
llur amoros
mal d'ereos,
si·l posehex,
sovent guarex [...] (v. 8570-74)

I al començament de la tercera part del llibre tercer:

tens hereos,
bestial furia
de gran luxuria; (v. 12104-6)

En el primer dels dos casos citats es posa èmfasi en la guarició del mal, la qual cosa indica que s'hi parla de l'amor des d'un punt de vista patològic, que es valora mèdicament el fenomen. En el segon cas, en canvi, la condemna es fa a partir d'argumentacions morals: a l'*Espill* trobem recollides, doncs, les dues visions complementàries que existien en la mentalitat medieval sobre l'amor *hereos*.

L'amor *hereos* presenta una simptomatologia concreta, que és analitzada detingudament pels metges, conscients que una bona diagnosi depèn de l'anàlisi correcta dels símptomes que s'observen en els que pateixen la malaltia: una manca de gana (perquè la facultat nutritiva ha estat distorsionada pels esperits massa calents) que fa aprimar la cara del malalt enamorat, l'enfonsament dels ulls i l'absència de llàgrimes, el canvi de color del rostre, l'aparició sovintejada de sospirs i l'alteració del

133. JACQUART, *Sexualidad...*, VI. Els metges, però, seran més condescendents, com veurem més endavant.

134. R. CANTAVELLA, «Terapèuteques de l'"amor hereos" a la literatura catalana medieval», dins *Actes del IX Col·loqui Internacional de llengua i literatura catalanes (Alacant, 1991)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, vol. II, p. 191-207, analitza breument l'ús del concepte en el *Letovari* de Basset i en l'*Espill* de Roig (en els dos fragments que cito a continuació), amb la intenció de trobar la font directa d'ambdues obres: un sonet de Boccaccio, en el primer cas, i el *Lilium medicinae* de Bernat de Gordon, en el segon.

pols (que és el que transmet el pneuma vital per tot el cos).¹³⁵ També està reglamentada la teràpia que cal aplicar en aquests casos: una dieta lleugera (hi ha aliments que provoquen la producció de semen i d'altres que la limiten), dormir molt i banyar-se sovint, cosa que retorna la digestió a l'estat normal. Així es recobra l'escalfor interna del cos i el bon moviment dels esperits. També es recomana distreure's, passejar amb amics per llocs agradables, conversar, escoltar música i cants,¹³⁶ fer una mica d'exercici i, sobretot, fer-se sagnies, perquè l'excés de sang en el cos provoca la sobreabundància de semen i, per tant, el desig sexual.

Salomó, a la segona part del llibre tercer, fa un seguit de recomanacions al protagonista-narrador perquè pugui refrenar els apetits sexuals i defugir, així, tot contacte amb les dones. Li proposa unes mesures penitencials extretes del discurs de teòlegs i predicadors —portar un cilici, usar llençols d'ortigues, etc.— amb la finalitat de mortificar el cos (10092 i seg.), i unes altres extretes del discurs dels metges:

usa lo bany;
reb cascun any
sagnies dues;
ffes sovint sues
enans del past; (10105-9)
Li prescriu una dieta:
he com te dines,
pa y aygua usa,
ffin vi refusa
he beu vinagre; (10112-15)

135. Segons els tractats mèdics, l'alteració del pols és un dels clars indicis de l'enamorament. Bernat de Gordon, en el *Lilium medicinae*, explica que Galè pogué conèixer la passió d'un noi que es passava el dia ajagut al llit, molt trist i emmagrit i sense voler reconèixer el seu mal. En la traducció castellana del text podem llegir que «Entonces aconteció por fortuna que aquella muger que amava passó delante d'el, e entonces el pulso muy fuertemente e súbitamente fué despertado. E como la muger ovo pasado, luego el pulso fue tornado a su natura primera. E entonces conoció Galieno que estava enamorado». Llibre II, cap. 20. Madison, 1991, p. 108. Vegeu B. GORDONIO, *Lilio de medicina*. Edició espanyola a cura de John Cull i Brian Dutton publicada a Sevilla el 1495. La història d'Antíoc, el fill de Seleuc que s'enamorà de la seva madrastra i no veié descobert el seu amor fins que el metge Erasístrat s'adonà que se li accelerava el pols només en veure la dona que estimava, és explicada per Valeri Màxim, Plutarc i Llucià. McVAUGH, «Introducció», dins Arnau de VILANOVA, *Tractatus de Amore...*, p. 13. També als textos religiosos arribarà aquesta simptomatologia, encara que no de forma explícita: en la vida de santa Agnès que es pot llegir a les *Vides de Sants rosselloneses* (vol.

Li prohibeix la carn i els llegums perquè exciten els apetits (10138).
Li recomana que no mengi:

Carn de res grassa,
llet e los ous,
potatges, brous,
lo menjar blanch,
ffan molta sanch:
donchs molt sement
he moviment. (10120-26)¹³⁷

Però Salomó no arriba a proposar-li la pràctica d'una teràpia recomanada a bastament pels metges, perquè s'oposa al discurs de la teologia: per guarir la malaltia d'amor, els tractats mèdics prescriuen els contactes sexuals amb noies joves.

La valoració del coit

La valoració del coit enfronta metges i teòlegs. Mentre els teòlegs condemnen totes les pràctiques sexuals que no siguin l'acte de reproducció dins del matrimoni, fins al punt que consideren pecaminoses les relacions que només produeixen plaer («Aquell qui massa ardentment ama sa muller, aytal és adúlter», com diu Eiximenis seguint Sixte Pitagòric, sant Jeroni a l'*Adversus Jovinianum*¹³⁸ i sant Agustí), els metges consideren que les pràctiques sexuals són necessàries per a la conserva-

2, 174) s'explica que el fill del pretor, enamorat de la santa, en sentir les lloances que fa santa Agnès del seu enamorat Jesucrist, «lo fol jovencel en ·i· lit se gità, e fo conegut per metges que per amor era él malautes.» Edició a cura de Charlotte S. Maneikis Kniazzezh i Edward J. Neugaard. Barcelona: Curial, 1977, 3 vols.

136. Sobre la valoració terapèutica de la literatura, vegeu G. OLSON, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

137. Consells, tots aquests, que trobem recollits a Eiximenis. Vegeu Renedo, «Edició i estudi...».

138. *Terç del Crestià*, cap. 580. Vegeu Renedo, «Edició i estudi...». Sant Vicent Ferrer predicà diverses vegades aquesta mateixa idea; vegeu *Sermons*, edició citada, 1975, III, p. 175. Sobre l'*Adversus Jovinianum*, vegeu DELHAYE, «Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle», *Mediaeval Studies*, XIII, 1951, p. 65-86.

ció de la salut.¹³⁹ I més encara, defensen que cap persona abstinent pot estar realment sana perquè la continència genera tristesa, pesadesa, pertorbació de l'esperit;¹⁴⁰ en una paraula, malaltia.¹⁴¹ La medicina medieval considera totes les secrecions corporals (la suor, l'orina, les llàgrimes, la menstruació, etc.) imprescindibles per a la depuració del cos. Des d'aquest punt de vista, és lògic que la retenció de secrecions a causa de l'abstinència sexual sigui considerada del tot nociva.¹⁴² I en aquests casos l'única guarició possible, segons els metges, passa per les relacions sexuals.¹⁴³

Però, des d'un punt de vista mèdic, el coit practicat en excés també és nociu per a la salut del cos, perquè produeix un assecament de la part davantera del cervell¹⁴⁴ i perquè provoca una emissió de semen que no és apta per a l'engendrament,¹⁴⁵ de manera que la pràctica del coit ha d'estar regulada.¹⁴⁶

139. JACQUART, *Sexualidad...*, p. 75. Eiximenis es manifestarà contrari en aquesta valoració que del coit feien els professionals de la medicina en el cas de l'eclesiàstic golafrer del capítol 354 del *Terç del Crestià*. (Vegeu l'edició de Jorge J. E. Gracia dins *Com usar bé de beure e menjar*. Barcelona: Curial, 1983, p. 45-46). També en el capítol 995 del mateix text, en argumentar, contra els heretges, que no creu que la bondat o la maldat d'una obra depengui de la intenció amb què ha estat feta —perquè «neguna entenció no pot fer bona la obra aquella la qual és mala o vedada per Déu» (cap. 996)—, Eiximenis diu que no és «bona cosa» que «alcun puxa fornicar per viure pus sa, e pus temprat en sa carn e pus reposat». Cito a partir de l'edició que prepara Xavier Renedo, a qui agraeixo que m'hagi proporcionat aquest material.

140. JACQUART, *Sexualidad...*, p. 82 i 117.

141. Que és produïda per l'acumulació espermàtica en el cervell i en la resta del cos, que es podrà i provocarà una emanació mortífera. Vegeu *ibidem*, p. 124.

142. DIEPGEN, *Historia...*, p. 156.

143. El coit és una teràpia per a Constantí l'Africà, Arnau de Vilanova i Bernat de Gordon. Arnau de Vilanova, per exemple, al *De amore heroico*, explica les dues causes que pot tenir l'amor hereos: l'«causae antecedentes», i parla de la «complexio venerea vel humiditas titillans in organis generationis», i les «causae coniunctae», que encapçala «fixe cogitationis ac estimationis corrupte». Només en aquest segon cas l'amor hereos és nociu per a la salut de l'home que el pateix. Vegeu CATEDRA, *Amor y pedagogia...*, p. 59-60.

144. JACQUART, *Sexualidad...*, p. 82.

145. Al *Libre de Sidrac* podem llegir, a la demanda 228, que l'excés de luxúria fa perdre en l'home la capacitat d'engendrar. Se'ns informa també que si els homes s'extremen sang d'una vena que tenen a la cama, no podran engendrar mai més. Vegeu l'edició de MINERVINI, p. 148.

146. JACQUART, *Sexualidad...*, p. 77.

Des del punt de vista mèdic, es considera nociu, i per tant rebutjable, qualsevol acte sexual que estigui relacionat amb la imaginació. Si la necessitat del coit ve determinada pel pensament, els seus efectes no són de cap manera beneficiosos. Només el coit sol·licitat per l'organisme retorna l'alegria i la vivacitat a qui el practica.¹⁴⁷ Quan un home pateix d'amor *hereos*, doncs, tenir relacions amb altres dones està justificat per raons de salut i la seva ànima pot continuar casta. Així, el psiquisme i la fisiologia de l'individu s'estabilitzen altre cop. La medicina acorda amb la teologia.

A l'*Espill* trobarem recollida la visió purament fisiològica del coit. A la quarta part del llibre segon, l'hortolana del convent —una monja apòstata— fa una recomanació, en forma metafòrica, a l'esposa novícia que no admet cap dubte:

He no t'oblida
que'l metge mana,
per viure sana
la jove plena,
de llur colmena
al temps la brescha
ans massa crescha
cove li tallen;
sino no y fallen
de mares mals
paroxismals,
preçipitant
he prefocant
mil passions
de cor, torçons,
esmortiments,
retorçiments
espaventables,
de gests mirables;
llur massa mel
se torna fel,
malvat veri. (6200-21)¹⁴⁸

147. *Ibidem*, p. 123.

148. Un altre exemple podrien ser els versos 9794-96: l'home no s'ha d'acostar massa a les dones, diu Salomó, «mas deu ser oste/ de sols mig dia/ he tirant via». Parla

La llista de malalties que podria provocar en la jove l'abstinència és prou explícit. El «mal de mare» dels versos 6208-9 és descrit pels tractats mèdics. La sufocació de la matriu o el mal histèric és una malaltia de la continència, que es dona sobretot en viudes i verges, i que consisteix en el desplaçament de la matriu provocat per la retenció del semen femení (o de la menstruació), que es corromp i es converteix en una cosa semblant a un verí —com també es reflecteix en els darrers versos esmentats de l'*Espill*.¹⁴⁹ Si la substància no és expulsada, la dona pot arribar a la bogeria. El remei més factible per guarir la sufocació és el matrimoni, i si el matrimoni no és possible —perquè s'hagi optat per la vida religiosa, per exemple— s'ha d'expulsar l'esperma retingut de la manera que sigui.¹⁵⁰ La malaltia podia afectar qualsevol dona, fins i tot les més il·lustres.¹⁵¹

des d'aquí el metge que aconsella un gaudi sexual immediat i puntual, com a mesura per preservar la salut? El consell no difereix gaire de la recomanació de Tirèsias, al llibre tercer de *Lo Somni*: «Ffembra és animal imperfet, de passions diverses desplasents e abhominables passionat, no amant altre cosa sinó son propi cors e delits; e si los hòmens la miraven axí com deurien, pus haguessen fet ço que a generació humana pertany, axí li fugirien com a la mort.» Edició de Martí de Riquer, *Obras de Bernat Metge*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1959, p. 286.

149. A BULLOUGH, «Medieval Medical and Scientific Views of Women», *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1973, p. 493-494, es descriu la malaltia així: l'úter es torna sec si la dona no té contactes sexuals, de manera que s'acosta a l'hipocondria —se suposa que al diafragma—, on impedeix la respiració. Si resta, però, en la seva posició, provocarà convulsions com l'epilèpsia. Si s'acosta al cor, provocarà ansietat, vòmits i opressió. Si s'acosta al fetge, la dona perdrà la veu, petarà de dents i esdevindrà cendrosa. Si s'allotja als ronyons, serà com si tingués una pilota al costat. Si puja al cap, provocarà dolor als ulls i al nas, li farà sentir el cap pesat i causarà somnolència i letargia. Bullough afegeix que no tots els metges estaven d'acord amb aquests moviments de l'úter. Galè, per exemple, els negava, però també creia que la retenció de la secreció femenina produïda a l'úter portava al deteriorament i a la corrupció de la sang, la qual cosa provocava el refredament del cos i la irritació dels nervis, que serà la causa de la histèria. Vegeu PEREIRA, *Né Eva né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel medioevo*. Bolonya: Zanichelli, 1981, p. 141-142.

150. JACQUART, *Sexualitat...*, p. 182-186. Els teòlegs no condemnaran la masturbació femenina perquè, en definitiva, la pèrdua del semen femení no té importància per a la conservació de l'espècie, p. 165.

151. Vegeu el cas de la reina Maria de Castella a COMENGE, *La medicina en el reïnat...*, p. 20-32, que explica amb profusió de detalls tant els símptomes de la malaltia com els mètodes emprats per les llevadores per guarir-la. El rei Ferran de Castella patia una malaltia provocada també per la retenció d'humors que és interpretada per Eiximenis com un exemple de fe matrimonial. *Dotzè del Crestià*, cap. 549, edició citada, vol. 1, p. 187.

En el discurs del metge s'acaba d'introduir un altre tema de vital importància: l'existència o no del semen femení. La polèmica sobre l'esperma femení, que travessa tota l'Edat Mitjana, també té repercussions teològiques. La postura acceptada per Hipòcrates, Galè i Avicenna, que reconeixen l'existència d'un semen femení que intervé en el moment de la concepció, és negada per Aristòtil i Averrois, que afirmen que les secrecions de les dones no són espermàtiques i que de cap manera contribueixen a la generació.¹⁵² La discussió, de caràcter filosòfic-natural, és, en el fons, teològica: es tracta de si les dones poden contribuir a la constitució de la forma o si aquesta procedeix només dels mascles, la llavor dels quals és un líquid preciós perquè s'elabora a partir de la seva sang més pura.¹⁵³

Al llarg de tota la història del galenisme, l'espermatogènesi es debat entre aquestes dues postures,¹⁵⁴ i acaba imposant-se, a finals de l'Edat Mitjana, un galenisme prudent: s'accepta l'existència d'un esperma femení, però és considerat de qualitat inferior al de l'home i, per tant, la seva intervenció en la generació sempre és d'ordre secundari.¹⁵⁵

A l'*Espill*, a part de les referències lògiques al semen masculí (com per exemple als versos 4556-57), hi podem constatar que el semen femení també existeix: a la segona part del llibre tercer, Salomó explica que Déu creà el món del no-res, formà Adam i Eva i els manà, després, que es multipliquessin. Ells així ho van fer:

152. La secreció de les dones que correspon al semen masculí seria la menstruació. Vegeu JACQUART, *Sexualitat...*, especialment p. 57 i s.

153. I, com deia Tomàs d'Aquino, és un receptor del poder dels astres per mitjà dels quals Déu exerceix el seu poder sobre el món (Vegeu JACQUART, *ibidem*, p. 54). Paraules semblants són utilitzades per Pietro d'Abano en el seu *Conciliator* (differentia 48) segons SIRAISI, *Medieval...*, p. 111. Els debats teològics a propòsit del semen femení discutien en definitiva un altre fet cabdal: el dret de la dona al plaer. Vegeu FLANDRIN «Hombre y mujer en el lecho conyugal», dins *La moral sexual...*, p. 143-152.

154. El debat, cal situar-lo en el context de les discussions entre els filòsofs naturals i els físics (metges), que defensaran les teories enfrontades d'Aristòtil i Galè, respectivament, en qüestions biològiques i antropològiques. Sobre aquests temes, vegeu TEMKIN, *Galenium...*, p. 73-74, 97-98 i SIRAISI, *Medieval...*, p. 80-81.

155. Serveix d'auxiliar i és només matèria. Vegeu JACQUART, *Sexualitat...*, p. 62. Això és el que exposa Gil de Roma en el *De formatione humani in utero*. Vegeu BYNUM, «El cuerpo femenino...», p. 186-189.

sols pel dit seu
he sa virtut
han concebut
he engendrat,
ensemps mesclat
de dos sement,
no altrament. (10934-40)

El metge no matisa en aquests versos si els dos sèmens intervenen en igualtat de condicions o no, però podríem endevinar fàcilment la seva opinió. Hi ha un altre passatge també significatiu, a la primera part del llibre tercer:

Huna, banyada
en comu bany,
tornant ab guany,
dix s'enprenya
quant se banya,
cert sens marit
he sens delit
qu-ella sentis.
Abenroys,
qui u descrivi,
algun mati
ho somia. (8652-63)

Segons el text, una dona assegura que ha quedat embarassada sense tenir contacte sexual amb cap home i, per tant, sense delit. El narrador afegeix que Averrois menteix (però la gran enganyadora no deixa de ser la dona: Averrois només comet l'error de descriure el fet). Segons els tractats mèdics de la baixa Edat Mitjana que militen en les files del galenisme moderat, sense plaer no hi ha emissió de semen i, consegüentment, no hi ha fecundació.¹⁵⁶ Averrois cita en el *Colliget* —llibre que figura a la biblioteca de Roig— l'exemple de dones pre-

156. Aquesta teoria justificarà que les prostitutes no concebin: com que mantenen les relacions sexuals per diners, no experimenten plaer, no produeixen semen i, per tant, no quedaran embarassades. S'explica així una esterilitat provocada sens dubte per malalties infeccioses. Vegeu JACQUART, *Sexualitat...*, p. 60.

nys que han concebut sense emissió de semen i, concretament, parla del cas esmentat per Roig. Segons Jacquart i Thomasset, aquesta història es repeteix a bastament, però només els més aristotèlics se la creuen.¹⁵⁷ La postura del metge Jaume Roig és, doncs, prou clara.

Més avall hi tornarà a insistir: les dones, diu Salomó,

Ab coçeguelles
ho no se com,
mas no sens hom
ni sens plaer,
ffills saben fer; (8672-76)

Només en parlar de la Verge, Jaume Roig canvia el seu discurs. A la tercera part del llibre tercer, Salomó diu:

He migançant
l'Esperit Sant
hac conçebut,
ab la virtut
de Deu altissim: (11369-73)

I encara:

Deu es fill seu,
ffill realment,
pus verament
que may fill fos,
ffill dins son cos
ffet en instant, (11646-51)

sense que puguem deduir cap intervenció humana en l'acte.¹⁵⁸ Jesucrist és en el ventre virginal de la Verge

157. *Ibidem*, p. 63. Podem llegir la història també al *Terç del Crestià* d'Eiximenis, que no esmenta el nom d'Averrois però que creu en la possibilitat d'engendrar així una criatura que naixerà sota l'estigma del pecat original com qualsevol altra. Vegeu EIXIMENIS, *Terç del Cristià*. Barcelona: Barcino, 1929, vol. I, cap. 32, p. 109.

158. Ho corrobora en els versos 10941-45.

carn humanal,
sens d'om parria;
lo qual seria
en sa sement¹⁵⁹
d'ell deçendent
—no dix semens. (11766-71)

Penso que cal entendre que Jesucrist esdevindria persona humana sense que s'hagués produït cap acoblament carnal, sense la companyonia¹⁶⁰ de cap home. Com ensenya la doctrina cristiana, Jesucrist no va tenir pare humà —i, per tant, el seu cos procedia totalment de la carn de la Verge Maria¹⁶¹— sinó pare etern.¹⁶² A partir del silogisme teològic que identifica les figures emblemàtiques del Pare i el Fill,¹⁶³ el Pare és Déu i el Fill és el pare de tots els cristians. En termes mèdics, l'herència es transmet per via masculina, a través del semen masculí, i és significativa la precisió que sobre el nombre del mot fa el narrador. El paper del semen femení en la generació és, doncs, del tot secundari.

La funció que s'atribueix a les dones en la generació ha estat establerta en virtut d'una jerarquia que té repercussions en la societat. El que

159. La utilització del mot, de sentit tan humà, en un discurs d'ordre moral o religiós no devia sobtar gens al segle XV perquè era habitual en el llenguatge de la predicació: el trobem usat diverses vegades per sant Vicent Ferrer. En el sermó X, els fills espirituals de Déu són «Jesuchrist e santa mare Església, car Jesuchrist tots dies empenya la Església, e lo ventre és la font del baptisme, e tramet-hi la sua sement del cel: "Semen est uerbum Dei" (Luc., VIII). E donchs, quan la creatura està en la font, la Església és prenys!» (*Sermons*, vol. I, p. 122). La mateixa idea apareix expressada, per exemple, en el sermó VI (*Ibidem*, p. 69). Entrem dins el terreny de l'ús metafòric de la medicina, que analitza al final de tot.

160. És aquest el sentit que cal donar al mot 'paria' segons el *Diccionari Etimològic* (sv 'par', VI, 254).

161. BYNUM, «El cuerpo femenino...», p. 185-186, resumeix les teories de sant Tomàs i de sant Bonaventura sobre aquest aspecte.

162. La idea era divulgada a través de la predicació, com ho demostra el sermó de sant Vicent Ferrer dedicat a santa Caterina: «Ara escolta: yo dich que Jesuchrist en quan és Fill de Déu eternal, que ha pare e no mare, mas en quant és home, ha mare, mas no pare; e per ço són dues generacions, axí com te dich. [...] Susaxí Déu formà aquell cors de Jesuchrist en lo ventre de la verge Maria, sens obra de hom e sens corrompre-la lo parí». *Sermons*, vol. VI, p. 137.

163. Com ho fa per exemple Gofred de Vendôme, un dels impulsors de la «reforma gregoriana» dels segles XI i XII. Vegeu Jacques DALARUN, «La donna vista dai chierici», dins DUBY, *Storia*, p. 36.

s'està argumentant aquí és la inferioritat de les dones respecte als homes, i la contribució d'Aristòtil en aquest terreny no és gens menyspreable. La misogínia de l'Edat Mitjana està justificada per les actituds dels teòlegs i clergues, però també per les dels metges de l'antiguitat clàssica que havien argumentat científicament la inferioritat de les dones. Galè assegurava que la dona és menys perfecta que l'home perquè és de naturalesa freda i seca. El temperament sanguini, en què predominen l'escalfor i la humitat, és el millor de tots quatre (sanguini, colèric, flemàtic i melancònic) i el que caracteritza els homes. Les dones, en canvi, pertanyen al pitjor, al malenconiós.¹⁶⁴ La qualitat principal de l'esperma masculí és l'escalfor. Les dones, com que no tenen calor natural, només poden subministrar productes imperfectes.¹⁶⁵

El discurs científic té un únic model: el masculí. Aquest proporciona sempre la norma, i el segon terme de la comparació és qualificat ja d'entrada desfavorablement, i per tant, considerat imperfecte.¹⁶⁶ I una de les secrecions del cos específicament femenina és objecte de les valoracions científiques més agres en ser comparada al líquid preciós masculí: em refereixo, és clar, a la menstruació.

La menstruació

Als tractats mèdics la menstruació és objecte de consideracions ambivalents. D'una banda, és entesa com un procés de purificació necessari per al manteniment de la salut, com qualsevol altra secreció del cos. En els homes, l'escalfor dominant és temperada per la suor; en les dones, la humitat excessiva és purgada amb la menstruació, i gaudeixen, pel fet de tenir-la, de certs avantatges.¹⁶⁷

164. JACQUART, *Sexualitat...*, p. 149. Sobre el caràcter melancòlic vegeu KLIBANSKY, *op. cit.*

165. JACQUART, *Sexualitat...*, p. 55. Segons el *Canon* d'Avicenna, les dones posseeixen dos testicles com els homes, però en posició interna i més petits: aquesta és una prova anatòmica que confirmarà el caràcter secundari de l'esperma femení, *Ibidem*, p. 25.

166. La *Biblia* donarà suport a aquesta idea ja en els primers versets del Gènesi, en explicar la creació d'Adam i Eva. El llenguatge la confirmarà: sant Isidor de Sevilla, per exemple, fa derivar el nom de l'home 'vir' de la força 'vis', mentre que el de la dona 'mulier' prové de la blanesa 'mollities'. Vegeu *Etimologies*. Llibre XI, I, 102, Madrid: BAC, n. 433-434.

167. Les dones no patiran, per exemple, de gota. Vegeu BULLOUGH, «Medieval Medical...», p. 189-190.

La menstruació serveix encara per alimentar l'embrió una vegada concebut: és ben valorada, per tant, perquè és imprescindible en el llarg procés de la generació. Se l'anomena comunament flor, segons explica Tròtula, la cèlebre autora de Salern: les dones no poden concebre sense flors, de la mateixa manera que els arbres sense flors no donen fruits.¹⁶⁸ La metàfora vegetal, que és utilitzada sovint pels autors,¹⁶⁹ la trobem també a l'*Espill* de Jaume Roig:

puys per les flos
de que-s nodrien,
dins es pexien
per los melichs. (8996-99)

Ho diu Salomó a la primera part del llibre tercer.¹⁷⁰ La menstruació és important també perquè serveix per alimentar el nadó una vegada ha sortit del ventre matern. La dona té una vena, anomenada vena femenina, *kiveris vena*, que condueix una part de la sang menstrual a la matriu i una altra part a les glàndules mamàries on, en el període de gestació, es converteix en llet.¹⁷¹ Per això estan prohibides les relacions sexuals durant la lactància: poden enterbolir la sang menstrual i corrompre l'olor de la llet.¹⁷² Si una dona queda emba-

168. JACQUART, *Sexualitat...*, p. 67. Un dels darrers estudis apareguts en castellà sobre Tròtula són les pàgines que li dedica María-Milagros Rivera, en què resumeix les aportacions bibliogràfiques més significatives respecte al controvertit tema de la identitat de Tròtula, i n'estudia l'obra mèdica *De mulierum passionibus* des d'un punt de vista feminista que vincula el cos amb el llenguatge i la sexualitat amb el poder. Vegeu María-Milagros RIVERA, *Textos y espacios de mujeres*. Barcelona: Icaria, 1990, p. 105-130.

Hi ha una *Trotula minor* en català, al manuscrit 3356 de la Biblioteca Nacional de Madrid, estudiat per Montserrat Cabré, que en prepara l'edició.

* 169. La trobem, per exemple, al *Libre de Sidrac* (vegeu l'edició citada de Minervini, p. 120, demanda 170) i també al *Dialogue de Placides et Timeo*. Vegeu també C. THOMASSET, *Commentaire...*

170. Pere March també es fa ressò, en la seva poesia, de la idea que la menstruació alimentava el fetus. Al poema 1, «Al punt com naix comensa de morir», llegim, a l'estrofa quarta: «Si bé volem un petit sovenir/ com som tots fayts d'avol marchanteria,/ e'l sutze loch on la mayre ns tenia,/ e la viltat de que ns hac a noyrit,» (vs. 25-28). Pere MARCH, *Obra Completa*. Edició a cura de Lluís Cabré. Barcelona: Barcino, 1993, p. 133.

171. JACQUART, *Sexualitat...*, p. 22-23.

172. *Ibidem*, p. 68-69. Embaràs i lactància esdevenen incompatibles perquè la sang menstrual no pot assegurar la nutrició del nadó i del fetus al mateix temps. Vegeu tam-

rassada en aquestes condicions pot posar en perill la vida dels dos fills.¹⁷³

A la primera part del llibre tercer, Salomó enumera distints maltractaments a què les dones sotmeten els fills. De les que han acabat de parir diu:

Molt poch reposen
desparterades:
d'un mes llevades,
ja van al bany
he fan parany
per haver lisça;
hixen a missa
ab fill o filla,
com la conilla,
ab ventre gros;
llet no n'an ros:
meten dos fills
a grans perills
abdos de mort. (9040-53)

La postura condemnatòria —del narrador i del metge Jaume Roig— és indiscutible pel context en què estan inserits els versos. Entrem de ple en el terreny de la valoració asprament negativa que els tractats mèdics fan de la menstruació a partir de determinades constatacions dels metges. La sang menstrual pot provocar malalties, en les mateixes dones, en els fills engendrats o en els homes que tenen contacte sexual amb elles: en són exemples el mal de mare, la verola i la rubèola (afeccions de la infantesa) i la llebrosia.¹⁷⁴ Un home es podia contaminar si tenia relacions amb una dona infectada per aquesta darrera afecció,¹⁷⁵ però també po-

bé FLANDRIN, «La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua», dins P. ARIÈS et al. *Sexualidades occidentales*. Barcelona: Paidós Studio, 1987, p. 162.

173. És per això que sant Vicent Ferrer recomanarà als esposos d'abstenir-se durant tres anys de les relacions sexuals després d'haver tingut un fill, *Sermons*, vol. III, p. 257.

174. JACQUART, *Sexualitat...*, p. 70.

175. Ho defensen, per exemple, Guillem de Conches i Adelard de Bath. Vegeu THOMASSET, «La femme au Moyen Age. Les composantes fondamentales de sa représentation: immunité-impunité», *Ornicar*, 22-23, 1981, p. 225-226. I també PEREIRA, «Imperfetta e impura...».

dia emmalaltir si el coit es realitzava durant el període de la menstruació.¹⁷⁶ I en aquest cas, si la dona concep, el nadó naixerà òbviament llebrós.¹⁷⁷ Les dones esdevindran éssers amenaçadors.

Els tractats mèdics dediquen capítols a estudiar les malalties de transmissió sexual, la més important de les quals és precisament la llebrosia. Hi havia una creença popular que vinculava amb aquesta malaltia una inextingible ardor sexual, que era aprofitada pels teòlegs —amb el suport dels textos bíblics—¹⁷⁸ per condemnar a un càstig cruel tots els que consideraven llibertins.¹⁷⁹ I la creença té repercussions literàries: no és per casualitat que al *Tristany* el rei Marc lliura Isolda a un exèrcit de llebrósos, i no a la foguera.¹⁸⁰

També a l'*Espill* es fa aquesta associació d'idees: a la tercera part del llibre tercer, quan Salomó intenta dissuadir el protagonista-narrador de tornar-se a casar, el blasma per no voler renunciar a les dones i l'anomena metafòricament «llebrós mesell» (vers 12175).¹⁸¹

L'observació de la realitat porta els metges a conclusions que tenen el suport de la filosofia natural, però que són producte de l'imaginari masculí i del discurs teològic i científic desfavorable a les dones. El contacte amb les dones està marcat pel temor.

A la primera part del llibre tercer, Salomó vaticina un futur no gaire afalagador per al protagonista-narrador si decideix d'apagar el seu delict —que és qualificat de foll, vers 6812— amb una dona jove:

176. Així ho podem llegir al *De secretis mulierum*, segons THOMASSET, «La femme au Moyen Age...», p. 232.

177. THOMASSET, «La femme au Moyen Age...», p. 194. Els moralistes i els teòlegs prohibiran, naturalment, de mantenir relacions sexuals amb la dona que té la menstruació. Per exemple, Eiximenis així ho diu al capítol 856, ratlles 32-34, del *Dotzè del Crestià*, edició citada, vol. II, p. 420.

178. Per citar-ne només un exemple, vegeu *Nombres* 12, on s'explica el cas de Maria, la germana de Moïses, que va ser castigada per Jahveh a patir la lepra durant una setmana per haver murmurat contra el seu germà, episodi que apareix a l'*Espill*, als versos 11176-80. A *Levític* 15, 19-30, en parlar de la impuresa sexual, s'esmenta la impuresa de les dones quan tenen la menstruació, que els dura set dies. El període de temps coincident en els dos exemples bíblics permetria d'establir una vinculació entre la llebrosia i la menstruació.

179. JACQUART, *Sexualitat...*, p. 194.

180. *Tristany i Isolda*. Edició a cura de Carles Riba. Barcelona: Quaderns Crema, 1981, p. 45. Per a l'anàlisi del tractament de la llebrosia en la novel·la de Bérout des d'aquest punt de vista, vegeu THOMASSET, «La femme au Moyen Age...», especialment p. 223-233.

181. Afegim a tot això que sant Vicent Ferrer, en el sermó CLVIII, relaciona la llebrosia amb el pecat mortal (vol. V, p. 120).

yo t'asegure
de strangulada
he d'ulçerada,
molt prest sens trigua,
certa vexigua;
de gran ardor,
dolor, cuyçor
en l'orinar; (6822-29)

S'està insinuant aquí el contagi d'alguna malaltia de transmissió sexual. Però la contaminació no es limita al company de llit. En la mateixa primera part del llibre tercer, Salomó condemna la insaciabilitat sexual de les dones,

que per passio
he gran calor,
ffan mes error
a l'engendrar
sense llavar:
seran freçoses,
he fan llebroses
ses criatures. (8846-53)

La brutícia és en aquest cas la causa de la infecció de l'ésser concebut. Però no s'hauria de descartar la relació directa que s'estableix entre la menstruació i la brutícia en diversos fragments de l'*Espill*, com en l'episodi tan conegut de la primera part del llibre segon. De la primera esposa el narrador diu:

D'alre podia
quant li venia
son ordinari.
Sens pus pensar-i,
cames e cuxes,
les calçes fluxes,
tot se n'omplia;
drap si-s metia,
ab tal olor

he tal color
com Deu se sap.
Llançava-l drap
per los racons,
davall caxons,
entre la palla:
no y dava malla
hom si-l trobava,
lla-l se lexava
hon li cahia. (2383-2401)¹⁸²

Al llibre tercer, Salomó insisteix a ressaltar que el cos de les dones no desprèn precisament una olor agradable. Les dones, diu,

son munts de fem:
si gens se muden
olen e puden; (7761-63)

I més endavant afirma que quan tenen la menstruació (9640 i seg.) no poden entrar a l'església:¹⁸³

mentres sanch tenen,
ni van ni venen
a Deu preguar:
al temple ntrar
no-ls es permes,
en l'estiu mes,
per tant com puden. (9649-55)

182. Hi ha altres textos que parlen de la brutícia menstrual, com ja estat remarcant el *Corbaccio*, *Lo somni* i el *Facet* català.

183. La prohibició està sancionada per la llei canònica des del Concili ecumènic de Nicea, celebrat el 325. El cànon 1038 sosté que «totes les dones cristianes i devotes hauran d'abstenir-se d'entrar en els temples, que són la casa de Déu, durant el període en què pateixen les menstruacions». Prohibeix també als homes de mantenir relacions sexuals amb les esposes durant aquest període per evitar malalties en el seu propi cos i en el dels possibles fills. Citat per PEREIRA a «Imperfetta e impura...».

Eiximenis també es referirà a la sentor que emet el cos de les dones durant el seu període menstrual, de manera que només en aquestes ocasions els serà autoritzat d'utilitzar perfums.¹⁸⁴

A la primera part del llibre tercer de l'*Espill* (8861-88), Salomó insisteix en la perniciosa capacitat de les dones per engendrar fills malalts i, fins i tot, monstres:

ffan-ne sens braç,
hu gran cabaç,
d'ells cap dins pits,
ermofrodits,
altres sens ses,
altres sens res,¹⁸⁵
sens peus e mans,
[...] (8883-89)

Criatures deformes¹⁸⁶ que han estat concebudes així a causa de la mala qualitat del semen femení:

Per falliment
de llur sement
tan indigest,
hixen de sest: (8879-82)

184. *Terç del crestià*, cap. 975: «És permès a les dones que en temps de lur passió, que han tots mesos, que puxen portar odors bones e fragrans en guisa que los marits no les avorresquen ne-s lunyen d'ells per la pudor que la dita passió mena ab si.» La mateixa idea la trobem també a *Lo libre de les dones*, vol. I, cap. 11, p. 19.

185. No és exempt d'ironia, aquest vers, on sembla que es doni cos a la no-existència.

186. Els textos mèdics parlen sovint de l'engendrament de monstres, produïts, segons la tradició salernitana, per un excés de sang menstrual, com l'*arpo*, una mena d'animal semblant a una granota. Vegeu JACQUART, *Sexualitat...*, p. 169. Els autors es refereixen en aquest sentit a la bestialitat, però són de l'opinió que les relacions sexuals amb animals obren el camí al món sobrenatural i no són tractades en els escrits mèdics. Intencionadament, la literatura còmica posa en boca de metges fentòmens d'aquest tipus, encara que siguin protagonitzats només per animals: al *Liber facetiarum*, de Poggio Bracciolini, s'explica que el famós Hug Benzi, de Siena, «medicorum nostri temporis princeps», havia vist a Ferrara un gat que tenia dos caps. Vegeu Poggio BRACCIOLINI, *Facezie*. Edició a cura de Marcello Ciccuto. Milà, 1983, facècia XXXII, p. 152. I les *Facècies* són esmentades a l'*Espill* (vers 2864).

Els metges i els enciclopedistes consideraran que les dones són éssers impurs i contaminants durant un període important de la seva existència. Almenys durant una quarta part del mes, el seu contacte és una amenaça terrible. Els teòlegs s'encarregaran, en fomentar aquest temor, de fer augmentar la incomprensió i l'odi dels homes envers les dones. Escriuran que la menstruació és una conseqüència directa del pecat d'Eva,¹⁸⁷ i es faran del fenomen fisiològic unes interpretacions tan capcioses com aquesta: Raban Maur, al segle IX, escriu en el *De universo* que «no està permès acostar-se a les dones en estat menstrual ni unir-se amb elles, de la mateixa manera que no es permet a l'home catòlic entrar en relació amb la idolatria dels pagans o amb l'heretgia dels heretges.»¹⁸⁸ Amb una associació com aquesta, cap home no podia dubtar que les menstruacions femenines eren perilloses no solament físicament.

El món de l'imaginari inventarà un seguit de supersticions que fonamentaran aquest terror: nombroses creences populars referides a la menstruació apareixen ja documentades per Plini.¹⁸⁹ Vicenç de Beauvais, a *Speculum naturale*, en refereix unes quantes: el contacte amb la sang menstrual impedia de germinar els cereals, feia morir les herbes i feia que els arbres perdessin els seus fruits, feia contreure la ràbia als gossos i ennegrir el bronze...¹⁹⁰

És des d'aquest punt de vista que cal interpretar aquest llarg passatge de la primera part del llibre tercer:

Del drap que-s muden
ffetilles fan;
del que-n roman,
may bon paper
d'ell se pot fer;
si-n fas peno,
mes al maymo
de les gualeres,

187. Eiximenis així ho diu al *Llibre de les dones* (I, p. 19), com indica RENEDO, «Edició i estudi...», vol. I, p. CCXCVI.

188. XXII, 6. Vegeu JACQUART, *Sexualitat...*, p. 9, d'on he traduït la citació.

189. Per a un estudi antropològic de la menstruació i els tabús que l'envolten, vegeu RACAMIER, «Mythologie de la grossesse et de la menstruation», dins *L'évolution psychiatrique*. Toulouse-Paris, 1955, p. 285-297.

190. JACQUART, *Sexualitat...*, p. 70. La mateixa idea es troba ja a les *Etimologies* de sant Isidor, XI (I, 140-141). Vegeu RENEDO, «Edició i estudi...», vol. I, p. CCXCVI.

bon vent no speres,
 ans les perdras;
 si-l cremaras,
 may clar flameja,
 tostems blaveja,
 no-n val res l'escha;
 la nafra frescha
 si li-n fan bena,
 se stiomena
 o s-i fan cuchs;
 qui talla buchs,
 si d'ell fum porta,
 d'abelles morta
 cau la mitat;
 enbolicat
 ab tal bafor,
 de la llavor
 dels cuchs de seda,
 mes se-n refreda,
 no se n'aviva
 o se schaliva,
 pur viu-ne pocha
 si-l drap la tocha.
 Si son presents,
 tocans, vehens
 —quant han llur magna—¹⁹¹
 l'ome que-s sagna,
 pus sanch no n'ix
 o se smortix.
 Si tals s'aturen
 quant metges curen
 l'ome nafrat,
 es tart curat

191. La paraula «magna» en aquest vers es refereix a la menstruació amb un eufemisme. El DCVB (*sv* 'manna' VII, 1119) recull la forma «magna» com a variant antiga i, a més del sentit d'aliment miraculós que plovía del cel, atribueix al mot una segona accepció que justifica l'ús de l'eufemisme: «Substància gomosa i sacarina [...] que s'empra en medicina com a purgant suau.»

o ben prest mort.
 Si van per l'ort,
 los arbres sequen;
 maten, entequen
 erbes si-n cullen,
 hi l'*Espill* sullen,
 e com llops miren. (9656-9703)

I és que el caràcter nociu de la menstruació és tan important, que les dones són capaces de desenvolupar un verí dintre el seu cos en virtut dels seus propis mecanismes fisiològics. Elles hi estan immunitzades, però el verí pot afectar els animals, els homes i els nadons. És el que explica la divulgada història de la *Donzella verinosa*—cas paradigmàtic de mitridatisme—, la noieta que va ser alimentada amb verí per un rei que volia destruir Alexandre el Gran.¹⁹²

La Donzella verinosa contamina amb els seus ulls. I, efectivament, hi havia la creença que el verí intern de les dones es transmetia a l'exterior a través de la mirada, sobretot durant el període de la menstruació, com explica, per exemple, el *De secretis mulierum*,¹⁹³ atribuït durant molt de temps a sant Albert Magne, però que avui ja ningú no considera obra del dominic.¹⁹⁴ Davant d'aquesta concepció negativa de la mirada de les dones, la teoria de l'amor cortesa i el *Dolce stil nuovo* en canviaran el sentit a través de la idealització. Però ara ens interessen les dones que destrueixen amb els ulls. Textos de prestigi com el *De anima* o

192. THOMASSET, «La femme au Moyen Age...», p. 234 estudia la història literària de la Donzella verinosa, que és narrada al *Placides et Timéo*. Vegeu LANGLOIS, «La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age», dins *La Vie en France au Moyen Age*. París, 1911, vol. III, p. 265-327 i THOMASSET, edició del *Placides...*, p. 110 i s. Eiximenis en parla al capítol 928 del *Terç del Crestià* (em remeto a l'edició que en prepara Renedo) i atribueix la mort dels homes al contacte sexual. La història torna a aparèixer al *Dotzè del Crestià* (edició citada, cap. 887, vol. II, p. 494). Ramon Llull l'esmenta en l'*Arbre de Sciencia* (*Obras de Ramon Llull*, XII, Palma de Mallorca, 1923, p. 378-380).

193. Sobre aquest tractat medieval que parla del cos de les dones, vegeu PEREIRA, «Un trattato medievale sul corpo delle donne: il *De secretis mulierum*», dins *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n. 3, març de 1982, p. 108-113, que considera que l'èxit del text radica en la seva càrrega ideològica, gens favorable a les dones.

194. JACQUART, *Sexualitat...*, p. 71 conté l'explicació mèdica del fenomen: l'aire és el transmissor del mal, que va de l'ull de la dona a l'objecte que mira.

el *De animalibus* d'Aristòtil, que els metges coneixien i feien servir, diuen que hi ha dones que amb el verí de la seva mirada embruten i trenquen els miralls. I ho acaba de dir també Jaume Roig (vers 9702), el qual, precisament, en fer l'apologia de la Verge, remarca la seva puresa cristal·lina. Ella és

mes que mirall
he pur cristall
inmaculada, (10587-89)

Per contrast, la Verge Maria queda situada en solitari al marge de totes les altres dones, la mirada mortífera de les quals permetrà relacionar-les amb un animal fabulós que apareix als bestiaris i que occeix també amb els ulls: el basilisc.¹⁹⁵ Aquests versos de la quarta part del llibre segon no poden ser més explícits. El protagonista-narrador diu, de les dones en general:

Donchs llur veri,
mes que conjur
basalis pur; (5900-2)

Hi ha altres referències al verí de les dones al llarg del text,¹⁹⁶ però la més significativa és un passatge que precedeix uns versos que he citat més amunt, i en el qual queda clara la naturalesa maligna de les dones, capaç de crear animals i humors perniciosos dins del seu propi cos com a càstig al pecat sexual «contra natura» més gran de tots:

Perque pensaren
he començaren
la indicible,
pudent, horrible,
ffort llebrosia
—la sodomia—,
peccat no poch,

195. JACQUART, *Sexualitat...*, p. 70. Vegeu *Bestiaris*. Barcelona: Barcino, 1964, vol. II, p. 117.

196. Als versos 668, 6219-21 i 7730-31, per exemple.

digne de foch,
del mundanal
he infernal
a l'arma y cos,
dins lo llur clos
no ben tancat,
per tal peccat,
o com Deu vol,
fformar-se sol
del qu'es possible
lo menys noible,
millor vivent
ocultament:
obrant natura
de podridura,
d'umos corruptes,
sovint —no y duptes—
serguantanetes,
serps, granotetes,
rates penades,
fferes alades
he baboynes,
per draps, cortines,
volen e van;
cranchs, polps s-i fan
dits companyons,
semblants royons,
moles diformes
de leges formes
he mostruoses. (9589-625)

Segons aquesta determinada concepció del sexe femení, les dones poden arribar a contaminar-ho i destruir-ho tot.

L'antifeminisme crearà arguments, apareguts al segle XIII, que permetran més endavant de cremar les dones considerades arbitràriament bruixes o fetillers. El temor a les dones ja no provoca el blasme o la condemna moral, sinó que desenvolupa la lluita que des de la teologia s'estableix contra la condició femenina.

El passatge acabat d'esmentar de l'*Espill* té, una mica més avall, uns versos preciosos:

Ab çert greix fus,
com diu la gent,
se fan hunguent
he bruxes tornen:
en la nit bornen,
moltes s'apleguen,
de Deu reneguen,
hun boch adoren,
totes honoren
la llur caverna
qui-s diu Biterna, (9728-38)

El pecat i la malaltia

En l'imaginari col·lectiu s'associa des de temps remots el pecat i la malaltia a causa de les supersticions,¹⁹⁷ a l'abundància de dolències i a la impotència dels professionals per guarir-les.¹⁹⁸ Els teòlegs s'encarreguen de sentenciar l'associació en donar-li una dimensió col·lectiva.¹⁹⁹ La relació entre el cos i l'ànima s'estableix en termes de causalitat o de condicionament recíproc: l'analogia connecta malaltia i pecat, però hi ha certs vicis —la gola i la luxúria— que són considerats desviacions de l'ànima que es manifesten corporalment fins a esdevenir malalties físiques.²⁰⁰ L'única via de salvació per als homes és defugir qualsevol possibilitat de contagi, és a dir, qualsevol contacte amb el sexe femení. La

197. Els textos hipocràtics ja se'n fan ressò, per bé que el concepte de pecat és d'arrel cristiana. Vegeu, per exemple, *El mal sagrat*, dins HIPÒCRATES, *Tractats mèdics*. Edició a cura de J. Alsina i E. Vintró. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1972, vol. I.

198. ROCA TRAVER, «El tono de vida...», p. 294.

199. Sant Agustí, per exemple, considerarà la malaltia com una conseqüència del pecat original a *De civitate Dei*, 22.22. Vegeu SIRAI, *Medieval...*, p. 8.

200. J. AGRIMI. *Medicina del corpo e medicina dell'anima*. Milà: Episteme Editrice, 1978, p. 49. Els clergues i els teòlegs s'encarregaran de blasmar aquests vicis en defensa de les virtuts cristianes i dels bons costums. Els metges hi afegiran arguments amb la valoració que faran dels fenòmens des de la filosofia natural, amb la defensa de la preservació de la salut.

dona s'assimila a les plagues malignes i la continència és, per tant, una forma de salvaguardar la salut moral.

Es planteja així un dels elements principals del discurs antifeminista llançat des de la predicació, la literatura, la filosofia natural, la medicina i la teologia: el rebuig contundent de les dones, que són excloses del món masculí.²⁰¹

La prova indefugible de la nocivitat de les dones residia, com hem vist, en la seva mateixa naturalesa, que es manifesta de manera més clara en el període de la menstruació.²⁰² És aquest substrat ideològic el que fa possible que els textos que participen en el debat antifeminista i profeminista defensant la postura contrària a les dones carreguin les seves tintes en la visió excessivament naturalista d'un fenomen específicament femení com és la menstruació.

Bernat de Gordon, en el *Lilium medicinae*, aconsella de contemplar els draps bruts de la sang menstrual per aconseguir allunyar el pensament de l'estimada,²⁰³ i l'efecte promet ser infal·lible. Molts dels textos antifeministes parlen de la menstruació en aquests termes, però el que ho fa d'una manera més insistent, més precisa i més agra és l'*Espill* de Jaume Roig. Les seves referències a les «purgues» femenines abunden,²⁰⁴ i ja hem observat com recull tots els tòpics que circulaven respecte a la menstruació. En els versos que cito tot seguit es vincula la contemplació de la dona que menstrua amb el guariment de la malaltia d'amor:

Perque-l coral
llur amoros
mal d'ereos,
si-l posehex,
sovent guarex
si-l natural
he menstrual

201. Un dels arguments que serà utilitzat amb més delit per la literatura antifeminista, amb la intenció de convèncer els homes que s'han d'allunyar de la companyia de les dones, és fer-los veure que les aparences no s'adiuen amb la realitat. Ho diu el *Remedia amoris* d'Ovidi, i ho diran Eiximenis, Bernat Metge, Boccaccio, Jaume Roig...

202. I la *Bíblia* ja en proporcionarà exemples: *Lv* 15, 19-20.

203. GORDONIO, *op. cit.*, llibre II, cap. 20, p. 108-109.

204. Vegeu, per exemple, els versos 4485-87 i 4738-42.

li fan ben veure,
yo·t vull fer creure
quant l'an orrible,
ffort avorible
extremament. (vs. 8570-80)

L'argument de Salomó és doblement eficaç, perquè es funda en una tradició heretada (8570-77) i en la pròpia experiència personal (8578). El protagonista-narrador, com els bons feligresos, escolta atentament el sermó i ordena els últims anys de la seva vida al marge de qualsevol relació amb les dones. Aconseguirà, d'aquesta manera, preservar la seva salut de la contaminació, aconseguirà la salvació del cos juntament amb la de l'ànima.

La maternitat: la salvació per a les dones

A les dones, la salvació els vindrà donada també per la seva mateixa naturalesa. Si una dona en el període menstrual sintetitza totes les pors de l'imaginari masculí, només podrà defugir les malignitats de la menstruació amb el concebiment d'un infant. La maternitat és l'única salvació possible per a les dones:²⁰⁵ només quan han de ser mares, la seva naturalesa impura es transforma i esdevé l'aliment de la vida humana.²⁰⁶

La figura femenina gràvida serà respectada pels homes, que l'admiraran amb veneració des de lluny. Les relacions sexuals durant l'embaràs, per exemple, seran desaconsellades i algunes vegades prohibi-

205. Així ho afirma JACQUART dins *Sexualitat...*, p. 73. I cal no oblidar que portar fills al món i educar-los era la tasca que els estava reservada a les dones. Vegeu CLAUDIA OPITZ, «La vita quotidiana delle donne nel Tardo Medioevo», dins DUBY, *Storia...*, p. 351 i M. PEREIRA, «L'educazione femminile alla fine del medioevo. Considerazioni sul *De eruditione filiorum nobilium* di Vincenzo di Beauvais», *Quaderni*, n. 23, 1983, p. 109-117.

206. Ja en els textos bíblics es remarca la importància de la maternitat, que atorga reconeixement social a les dones. Vegeu la història de Tamar, que es féu empenyar pel seu sogre Judà (*Gènesi*, 38) i que apareix citada a l'*Espill* als versos 8640-45. També les epístoles deuteropaulines plantegen la maternitat com una via de redempció (*Primer epístola a Timoteu*, 2, 14-15). Sobre la difusió que les idees sobre la sexualitat tingueren en els primers segles del cristianisme a partir de la interpretació dels textos bíblics, vegeu E. PAGELS, *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona: Crítica, 1990, esp. cap. 1.

des.²⁰⁷ El cas més extrem serà l'apologia que es farà de la Verge Maria, que per la seva condició de mare esdevindrà la salvadora del llinatge humà i la redemptora de les dones, culpables des del pecat d'Eva. El triomf de la dona com a mare, que es produeix al segle XIII, coincideix amb l'esclat del fervor de la devoció mariana.²⁰⁸

La creació de la dona serà justificada per sant Agustí i per sant Tomàs d'Aquino segons la seva capacitat reproductora.²⁰⁹ Es plantejarà ara una altra de les obsessions masculines: el problema de l'herència. Per controlar-la, els moralistes acceptaran la maternitat només si es produeix dins el sagrament del matrimoni. I més encara, per regular la vida sexual dels individus —i les relacions amb les dones— consideraran que l'única finalitat del matrimoni és obtenir-ne descendència.²¹⁰

A l'*Espill*, la maternitat serà també un tema important: l'elogi de la Verge Maria, la Mare per excel·lència, és una apologia del model que totes les dones haurien d'imitar, amb tot el seu cúmul de virtuts. I l'obsessió del protagonista-narrador per tenir descendència es manifesta en els dos primers llibres i al començament de la primera part del tercer: aquest és el motiu que l'impel·lirà a casar-se tres cops i a pensar de fer-ho dos més. També les seves dues darreres esposes viuran obsedides per la maternitat, encara que —i no podia ser d'altra manera en el seu discurs antifeminista— no arribaran a assolir aquest objectiu. Les dones de l'*Espill* seran, per això, encara més culpables, i no aconseguiran la salvació: moriran de manera ignominiosa i les seves ànimes, segons la moral cristiana, aniran a l'infern.

207. JACQUART, *Sexualitat...*, p. X. El franciscà Eiximenis les censura explícitament a *Lo libre de les dones*, cap. 66, vol. I, p. 105-106. Contra el que podíem esperar, sant Vicent Ferrer és més tolerant en aquesta qüestió: el *Sermó dels ·X· manaments* considera el setè, «no faràs fornicació», i afirma que «no·y és entesa luxúria de marit e muller, usant de llur bon matrimoni per la manera per Déus ordenada (bé és pech que no·u entén), encara que·s face per plaer de la carn, e encara que la muller sie prenyada». *Sermons*, vol. II, p. 273, r. 3-6.

208. Només cal pensar, per exemple, en els *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo.

209. «Era necessari que en ajut de l'home, com diu l'Escriptura es creés la dona: i això no perquè li servís d'ajut en qualsevol altra funció, com diuen alguns, ja que per a qualsevol altra funció l'home pot ser ajudat millor per un altre home que per una dona, sinó per cooperar en la generació.» (*Summa Theologica*, I, 92). Gairebé amb les mateixes paraules s'expressa sant Agustí en el comentari *De Genesi ad litteram*. Vegeu PEREIRA, «Imperfetta e impura...», d'on he traduït la citació.

210. Eiximenis així ho defensa a *Lo libre de les dones* (cap. 35, p. 16 i 73, p. 117, edició citada). Sant Vicent Ferrer, en el sermó CXLIV, «De nupciis», exposa la mateixa idea (*Sermons*, vol. V, p. 11). I també Ramon Llull a la *Doctrina pueril*, edició citada, p. 87.

L'associació que existeix entre teologia i medicina es manifestarà també a nivell de retòrica literària. L'assimilació establerta entre el pecat i la malaltia portarà a associar també la religió amb la guarició, ja des del món grecoromà: el filòsof i l'apòstol cristià podien guarir les malalties del cos tant com els metges, perquè cos i ànima formaven un binomi inescindible.²¹¹

Es produirà així una simbiosi en el llenguatge que permetrà l'ús de la medicina com a metàfora i la consideració en un mateix nivell de la guarició del cos i la de l'ànima. La metàfora reeixirà perquè s'estableix un procés d'analogia entre els dos plans, el corporal i l'espiritual, de manera que les característiques i les relacions pròpies del cos, que és l'element més conegut, s'utilitzaran per clarificar els valors i les estructures de l'àmbit espiritual. La medicina corporal esdevindrà així el punt de partida per establir un discurs al voltant de la «medicina espiritual».²¹²

Els metges ocuparan el paper dels confessors i els predicadors actuaran com els metges. Sacerdot i metge tenen unes mateixes regles ètico-morals, perquè tots dos són ministres de Déu. Els metges han de tenir les característiques pròpies dels professionals de la medicina, però també unes altres que comparteixen amb els sacerdots:²¹³ tots col·laboraran estretament a la capçalera del llit del malalt, però consideraran sempre prioritària la salvació de l'ànima respecte de la del cos, i per això tindrà una importància cabdal el sagrament de la confessió, la preeminència de la qual serà confirmada per la legislació: els Furs valencians del 1329 dedicaran unes disposicions a fixar la salvació de l'ànima del malalt

211. CIAVOLELLA, *La «malattia d'amore»...*, p. 33.

212. AGRIMI, *op. cit.*, p. 40. En podem trobar exemples en el *Llibre de contemplació en Déu* de Lluïl, que parla del «metge físicià» i del «metge teolèc» (cap. 115, p. 81. Edició de la Comissió Editora Lul·liana, Palma de Mallorca, 1906) i en els sermons de sant Vicent Ferrer: al número 24 hi podem llegir: «E, donchs, l'ànima huylls ha, e mans, e cap, e lengua, e tots los altres membres, mas són espirituals, axí com lo cors los ha corporals, e l'ànima los ha espirituals, e són pus forts que los del cors.» *Sermons*, vol. I, p. 275. I, evidentment, els pecats capitals seran identificats amb malalties, set tipus de febre: contínua, quotidiana, terçana, quartana, efímera, eràtica i ètica, al sermó 19, «Sabbato (post Pentecostes)», *Ibidem*, p. 215-225.

213. AGRIMI, *op. cit.*, p. 37. Tals idees són aplicables específicament fins al començament del segle XIII, però penso que no deixen de tenir vigència en l'inconscient col·lectiu del segle XV, en què les metàfores d'aquest tipus seran absolutament freqüents.

com un dels capítols de la deontologia mèdica.²¹⁴ Eiximenis, al *Dotze del Crestià*, ho té en consideració.²¹⁵

Des d'un punt de vista metafòric, el metge més excel·lent i l'únic capaç de sanar l'individu completament —en cos i ànima— serà Jesucrist, el gran doctor de les ànimes.²¹⁶ En la literatura hagiogràfica es poden detectar imatges d'aquest tipus,²¹⁷ que abunden també en els sermons,²¹⁸ i que són eficaces en la predicació perquè tenen l'aval de les cures miraculoses realitzades per Jesucrist, segons el que relaten els evangelis.

El llenguatge de la predicació també té el seu lloc a l'*Espill*. Els homes de religió, que difonen el missatge diví a la terra, són considerats metges perquè poden guarir les ànimes:

¿No pot fer Deus
mes que los seus
subdeleguats,
metges, prelats? (11013-16),

diu Salomó a la segona part del llibre tercer. I una mica més avall la qualificació de metge —amb uns adjectius laudatoris que li atorguen una infal·libilitat total— és aplicada al mateix Déu:

L'alt metge Deu,
sçientifich,
ver, magnifich, (11030-32)

214. GARCÍA BALLESTER, *La medicina...*, p. 68.

215. Al capítol 882 de l'edició citada, vol. II, p. 481, r. 56-61. La mateixa idea és expressada per sant Vicent Ferrer a *Sermons*, I, 209.

*216. Són paraules de sant Basili. Vegeu CIAVOLELLA, *La «malattia d'amore»...*, p. 34. La idea havia estat desenvolupada ja per sant Agustí. Vegeu SIRIASI, *Medieval...*, p. 9.

217. Com a la *Llegenda Aurea* de Jacobus de Voragine, per exemple en la vida de sant Lluç, a *Vides de sants rosselloneses*. Edició a cura de Maneikis i Neugaard. Barcelona, 1977, vol. III, p. 358 i 361.

218. Sant Vicent, al sermó «Dominica III post Trinitatem» explica la segona excel·lència de Jesucrist: ell és el metge espiritual que cura les nafres dels pecats. I descriu com sana el malalt a partir d'unes imatges extremes del món de la medicina i que funcionaran teològicament a partir del seu valor metafòric: li mira la cara, li escolta el pols, n'observa l'orina, i una vegada li ha detectat el mal, li prescriu una dieta i li recepta un aiarop. *Sermons*, vol. II, p. 96-97. Vegeu també vol. V, p. 15 i seg. i vol. I, p. 270.

El metge esdevé un ministre de Déu perquè fins al segle XIII la medicina havia estat considerada un *donum* diví.²¹⁹ En aquest context de conceptualització religiosa de la medicina—que concedirà dignitat a la pràctica mèdica— es condensen i sacralitzen simbòlicament en la figura de Crist les imatges del malalt i del metge, i els valors de la malaltia i la guarició: Jesucrist és alhora *infirmus, medicus i pharmacus*.²²⁰ Tot i que al segle XIII la medicina ja ha esdevingut el vèrtex dels estudis profans i és exercida sobretot per laics,²²¹ la relació entre medicina i religió, entre les figures del metge i Déu, continua existint encara, si més no a nivell metafòric.

A la tercera part de l'*Espill*, Salomó parla de «guarir» (12052, 12098) i de «plagues» (12112) en sentit corporal i moral alhora, i el metge encarregat de sanar el malalt és, un cop més, el mateix Déu:

Ell es rich metge,
aromatari
he hunguentari,
cirurgia; (12216-19)²²²

Uns versos més endavant atribueix aquest mateix tipus de metàfores a Jesucrist, que redimeix del pecat mortal la humanitat sencera amb la seva mort:

Hubert l'armari
de deytat,²²³
per pietat

219. AGRIMI, *op. cit.*, p. 23. Aquesta concepció de la medicina, cal situar-la en el context de la idea unitària que es tenia de la Saviesa cristiana, constituïda pel conjunt de ciències que, convenientment jerarquitzades, rebien els primers principis de la Revelació. Vegeu E. GILSON, *La filosofia en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1989, p. 529.

220. AGRIMI, *op. cit.*, p. 21-22.

221. *Ibidem*, p. 35.

222. Observem la rigorosa pertinença al camp semàntic propi de la medicina dels altres tres substantius que són aplicats a Déu també metafòricament. Queden coberts així tots els possibles camps d'actuació dels físics: és metge, apotecari i cirurgià.

223. Entenc aquests dos versos com una metàfora de la llaga del costat de Jesucrist, clavat a la creu. Roig s'hi ha referit més amunt amb la mateixa forma verbal: «Hubert lo rech/ del costat dret», v. 14420-21. La mateixa metàfora, amb idèntiques implicacions mèdiques, es pot llegir a la *Vita Christi* d'Isabel de Villena. Al capítol 220, la Verge Maria, contemplant el costat del seu fill, exclama: «O, armari dels tresors diuinals!» I més endavant, «O Fill meu, que aquesta nafra gloriosa es botiga de sperieria! Açis tro-

al nou sacrari
antidotari²²⁴
novell dona,
hon ordena
set medecines²²⁵
ab set divines,
spirituals,
no naturals,
propietats;
ab calitats
ben divisades
he graduades
a quatre graus
—tres per tres claus,
quart per la llança—;
[...]
ab que·ls prelats,
sos hunguentaris
he pigmentaris,
fessen hunguents
he fins piments,
preservatius
he curatius,
ratificans
he conservans
la sanitat, (14430-61)

ben los singulars cordials e medecines a guarir tota natura de malalties.» *Vita Christi*. Edició de Miquel i Planas, Barcelona: Biblioteca Catalana, 1916, vol. III, p. 104 i 106.

224. Aquest és un concepte clau en la medicina medieval: el llibre bàsic per aprendre a manipular els medicaments.

225. Referència a les set virtuts, tres de teologals i quatre de cardinals, metàfora mèdica que compta amb una llarga tradició, avalada per la simbologia del número set. Hug de Sant Víctor, a *De quinque septenis*, explica que els mals i les llangors de l'ànima malalta són els efectes dels vicis capitals. I proposa com a única medicina capaç de curar-los els set dons de l'Esperit Sant, que relaciona amb les set virtuts, les set peticions del Pare Nostre i les set beatituds. Vegeu AGRIMI, *op. cit.*, p. 41. També sant Vicent Ferrer, en el sermó 158, «Feria IIIa, in capite jejunii», afirma, seguint les Escriptures, que el llebrós que està en pecat mortal es guarirà si es banya 7 vegades en el Jordà, és a dir, si es confessa dels 7 pecats mortals (*Sermons*, vol. V, p. 120).

La interacció que existeix entre la salut del cos i la de l'ànima encara es fa més evident en les consideracions que Salomó adreça de manera directa al protagonista-narrador. Parteix de la base que la seva situació personal, després dels tres matrimonis fracassats i de la idea d'embarcar-se encara en un altre, és la d'un malalt que necessita imperiosament recobrar la salut:

Axi salut
prest cobraras, (12318-19),

diu Salomó a la tercera part del llibre tercer. I el protagonista-narrador sanarà si segueix els exemples d'aquells que abandonaren el pecat en què vivien. En el seu cas, la noció de pecat anirà lligada directament a les dones.

Totes les seves malalties es guariran si es refugia en la vida religiosa, perquè Jesucrist el curarà de la mateixa manera que ho ha fet amb tots els que li han demanat consol:

Primer, peccats
los remetia,
puy los guaria
la corporal
he temporal
infirmirat.
Tal sanitat
hi trobaras
si tu vendras
ab fe, speranza
he confiança. (12162-72)

Una mica abans, Salomó li ha enumerat tots els mals que pateix, i li ha assegurat que

Tals discrasies²²⁶
he cachechies,²²⁷

226. El concepte de *crasis*, traducció de *complexio*, és un dels conceptes clau de la medicina medieval. Significa l'equilibri de les qualitats d'humit, calent, sec i fred que resulta de la barreja dels elements del cos humà. *Discrasia* voldrà dir, doncs, complexió

llanguos²²⁸ aguudes,
si t'i ajudes
poras curar:
si vols serrar
devotament
he humilment
la medeçina
vera, divina. (12119-28)

La veritable medicina ja no és la dels tractats mèdics, sinó la dels sermons.

La precisió i la rigorositat del metge que hem pogut observar en l'enumeració de malalties dels versos anteriors desapareix una mica més avall, en tornar-se més convincent el discurs de Salomó. Acusa el protagonista-narrador de no voler oblidar les dones, però pretén que s'adoni que en realitat s'enganya, com aquell que es deixa enllaminir per allò que creu un bon vi:

be t'enbriagues
ffort de vinagre!
Ple de puagre
tens lo cervell! (12256-59)

La malaltia aquí ja no està referida amb precisió científica: no podem pendre'ns en un sentit literal la imatge d'un home que té gota al cervell. La imatge només funcionarà si li atribuïm un sentit irònic i humorístic, que la farà més contundent. El metge ha deixat pas a l'escriptor en la tria de la metàfora. Seria hora de parlar ara de l'estil amb què Jaume Roig ha construït la seva obra.²²⁹

patològica. Sobre aquesta qüestió, vegeu SIRAISI, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, p. 102, i SIRAISI, *Avicenna in Renaissance Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 25.

227. La malaltia és aquí una alteració profunda de la nutrició, com ja van assenyalar Chabàs i Miquel i Planas en les seves notes al vers.

228. La precisió enumerativa del metge es pot veure darrere d'aquests tres mots, que descriuen un estat general força alterat.

229. Sobre l'estil de Jaume Roig, vegeu més amunt la nota 11.

Referències bibliogràfiques

- AGRIMI, J.; CRISCIANI, Ch. *Medicina del corpo e medicina dell'anima*. Milà: Episteme Editrice, 1978.
- ARRIZABALAGA, Jon. «Luis Alcanyís y su Regiment de pestilència», *Dynamis*, 1983, vol. 3, p. 29-84.
- ARRIZABALAGA, J.; GARCIA BALLESTER, L.; SALMON, F. «A propósito de las relaciones intelectuales entre la Corona de Aragón e Italia (1470-1520): los estudiantes de medicina valencianos en los estudios generales de Siena, Pisa, Ferrara y Padua», *Dynamis*, 1989, vol. 9, p. 117-147.
- BADIA, Lola. *Tradició i modernitat als segles XIV i XV*. València-Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993.
- BEAUJOUAN, Guy. «La science en Espagne aux XIV et XV siècles». Conferència al Palais de la Découverte el 4-2-1967. Palais de la Découverte, 1967.
- BRUNDAGE, J.A. *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- BULLOUGH, Vern L. «Medieval Medical and Scientific Views of Women», *Viator*, 4, 1973, p. 485-501.
- BYNUM, Carolyne W. «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», dins *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1990, vol. I, p. 163-225.
- CANTAVELLA, Rosanna. *Els cards i el llir: una lectura de l'«Espill» de Jaume Roig*. Barcelona: Quaderns Crema, 1992.
- «Terapèutiques de l'«amor hereos» a la literatura catalana medieval», dins *Actes del IX Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*. Alacant, 1991. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, vol. 2, p. 191-207.
- CAPELLANUS, Andreas. *De amore*. Edició i introducció a cura de Inés Creixell Vidal-Quadrás. Barcelona: Quaderns Crema, 1985.

- CARDONER, Antoni. *Història de la medicina a la Corona d'Aragó (1162-1479)*. Barcelona: Scientia, 1973.
- CARRÉ, Antònia. «La biblioteca del metge Jaume Roig», *Anuari de Filologia*, Universitat de Barcelona. Vol. XVI, any 1993, secció C, número 4, p. 23-36.
- «L'estil de Jaume Roig: les propostes ètica i estètica de l'*Espill*», dins L. BADIA; A. SOLER (eds.), *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*. Barcelona: Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, p. 185-219.
- CATEDRA, Pedro M. *Amor y pedagogía en la Edad Media*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1989.
- CERVERÓ, Lluís. *La medicina en la literatura valenciana del segle XVI*. València: Tres i Quatre, 1987.
- CHABRET, Antoni. «Jaume Roig como médico en su libro Spill o Libre de les dones». Apèndix II a l'edició de Chabàs.
- CHINER, Jaime J. «Del testamento e inventario de bienes de Jaume Roig al autor del manuscrito del Spill. Documentos y nuevas hipótesis», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLIV - 1993-1994. Barcelona, 1995, p. 173-230.
- CIAVOLELLA, Massimo. *La «malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*. Roma: Bulzoni Editore, 1976.
- COMENGE, Lluís. *La medicina en el reinado de Alfonso V de Aragón*. Barcelona, 1903.
- *La medicina en Catalunya*. Barcelona, 1908.
- «La medicina en el reino de Aragón (siglo XIV)», *Acta histórico-médica vallisoletana*, III, Valladolid, 1974.
- DELHAYE, Philippe. «Le dossier anti-matrimonial de l'Adversus Iovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XIII^e siècle», *Mediaeval Studies*, XIII, 1951, p. 65-86.
- DIEPGEN, Paul. *Historia de la Medicina*. Barcelona: Labor, 1925.
- DUBY, G.; PERROT, M. *Storia delle donne a Occidente. II Medioevo*. Roma-Bari: Laterza, 1990.
- DUREAU-LAPEYSSONNIE, Jeanne-M. «L'oeuvre d'Antoine Ricart, médecin catalan du XV^e siècle», dins *Médecine humaine et vétérinaire à la fin du Moyen Age*. Ginebra-París: Droz, 1966, p. 171-368.
- FERRANDO, Antoni. «El Regiment preservatiu e curatiu de la pestilència de Lluís Alcanyís», dins *A Sol Post, Estudis de Llengua i Literatura*, 3, «Universitas» 5 (1995). Alcoi, 1995, p. 95-115.

- FINOLI, A.M. *Artes amandi. Da Maître Elie ad Andrea Cappellano*. Varese-Milà: Istituto Editoriale Cisalpino, 1969.
- FLANDRIN, Jean-Louis. *La moral sexual en Occidente*. Barcelona, 1984.
- «La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua», dins P. ARIÈS et al. *Sexualidades occidentales*. Barcelona: Paidós Studio, 1987, p. 153-175.
- FUSTER, Joan. «El món literari de sor Isabel de Villena» i «Jaume Roig i sor Isabel de Villena», dins *Obres completes, I: Llengua, literatura, història*. Barcelona: Edicions 62, 1968, p. 153-174 i 175-210.
- GARCÍA BALLESTER, Luis. «La medicina valenciana del siglo XIV», dins *Actas I Congreso Español Historia de la Medicina*. Madrid-Toledo, 1963.
- «La cirugía en la Valencia del siglo XV. El privilegio para disecar cadáveres de 1477», *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 6, 1967.
- «Aproximación a la historia social de la medicina bajomedieval en Valencia», *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 8, 1969.
- *Galeno*. Madrid: Guadarrama, 1972.
- *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XIV*. Madrid: Akal, 1976.
- *La medicina a la València medieval*. València: Alfons el Magnànim, 1988.
- GARCÍA BALLESTER, L.; MCVAUGH, M.; RUBIO-VELA, A. *Medical Licensing and Learning in Fourteenth-Century Valencia (Transactions of the American Philosophical Society, 79, part 6)*. Philadelphia, 1989.
- GARCÍA, Angelina. *Els Vives: una família de jueus valencians*. València: Tres i Quatre, 1987.
- GAYA MASSOT, Ramon. *Los valencianos en el Estudio de Lérida*. València, 1950.
- GILSON, Etienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1989.
- GORDONIO, Bernardo. *Lilio de medicina (edición crítica de la versión española, Sevilla 1495)*. Madison: John Cull i Brian Dutton, 1991.
- HAUF i VALLS, Albert. *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena*. València-Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.
- *Il «libro di Sidrac»*. *Versione catalana*. Edició a cura de Vincenzo Minervini. Bari: Lerizi, 1982.

- JACQUART, Danielle. «La maladie et le remède d'amour dans quelques écrits médicaux du Moyen Age», dins *Actes du Colloque Amour, Mariage et transgressions au Moyen Age*. Göppingen, 1984, p. 93-101.
- *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Barcelona: Labor, 1989.
- JACQUART, D.; THOMASSET, C. «L'amour "héroïque" à travers le traité d'Arnaud de Villeneuve», dins *La Folie et le corps*. París, 1985.
- KLIBANSKY, R.; PANOFKY, E.; SAXL, F. *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- «La condición de la mujer en la Edad Media», dins *Coloquio hispano-francés*. Madrid: Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1986.
- LABARGE, Margaret W. *La mujer en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1988.
- LACARRA, M. Jesús. «Algunos datos para la historia de la misoginia en la Edad Media», dins *Studia in honorem prof. Martí de Riquer*. Barcelona: Quaderns Crema, 1986, pp. 339-362.
- LANGLOIS, Ch-V. «La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age», dins *La Vie en France au Moyen Âge*. París, vol. III, 1911.
- LE GOFF, Jacques. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- LOWES, John Livignston. «The lovers maladye of hereos», *Modern Philology*, 11, 1913-14, p. 2-56.
- MCVAUGH, Michael R. «Introducció» a Arnau de VILANOVA, *Tractatus de Amore Heroico*, dins *Opera Medica Omnia*. Vol. III. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1985.
- MOREL-FATIO, Alfred. *Rapport sur une mission philologique à Valence suivi d'une étude sur le «Livre des femmes», poème du XV^e siècle, de Maître Jaume Roig*. París, 1885.
- OLSON, Glending. *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- PAGELS, Elaine. *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona: Crítica, 1990.
- PAYER, Pierre J. *Sex and the Penitentials*. Toronto, 1984.
- PEREIRA, Michela. «Maternità e sessualità femminile in Ildegarda di Bingen: proposte di lettura», *Quaderni Storici*, 44. Ancona-Roma, 1980, p. 564-79.
- *Né Eva né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel medioevo*. Bolonya: Zanichelli, 1981.

- «Un trattato medievale sul corpo delle donne: il *De secretis mulierum*», *Memoria. Rivista di storia delle donne*, 3, març 1982, p. 108-113.
- «L'educazione femminile alla fine del medioevo. Considerazioni sul *De eruditione filiorum nobilium* di Vincenzo di Beauvais», *Quaderni*, 23, 1983, p. 109-117.
- «Imperfetta e impura: testi filosofici sulla donna fra il XII e il XIII secolo», dins A. BARINA et al. *Melusina. Mito e leggenda di una donna serpente*. Roma: Utopia, 1986, p. 52-60.
- *Placides et Timéo ou Li secrés as philosophes*. Edició a cura de Clau-de Thomasset. París: Ginebra: Droz, 1980.
- RACAMIER, P.C. «Mythologie de la grossesse et de la menstruation», dins *L'évolution psychiatrique*. Toulouse-París, 1955, p. 285-297.
- RENEDO, Xavier. «Edició i estudi del Tractat de Luxúria del Terç del Crestià de Francesc Eiximenis». Tesi doctoral presentada al Departament de Filologia Catalana de l'Estudi General de Girona i la Universitat Autònoma de Barcelona, 1992, 2 vol.
- RICO, Francisco. *El pequeño mundo del hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- RIERA TUÈBOLS, Santiago. *Síntesi d'història de la ciència catalana*. Barcelona: La Magrana, 1983.
- RIQUER, Martí de. *Història de la literatura catalana*. Barcelona: Ariel, 1980. 2a. Edició.
- *Aproximació al Tirant lo Blanc*. Barcelona: Quaderns Crema, 1990.
- RIVERA, María-Milagros. *Textos y espacios de mujeres*. Barcelona: Icaria, 1990.
- ROCA TRAVER, Francisco. «El tono de vida en la Valencia medieval», *Boletín de la sociedad castellonense de cultura*, LVIII, 1982.
- ROCA, Josep M. *La medicina catalana en temps del rei Martí*. Barcelona, 1914.
- ROIG, Jaume. *Spill o Libre de les dones*. Edició a cura de Roc Chabàs. Barcelona: L'Avenç, 1905.
- *Spill o Libre de consells*. Edició a cura de Ramon Miquel i Planas. Barcelona: Biblioteca catalana, 1929-50.
- *Espejo o Libro de consejos*. Edició i traducció a cura de Ramon Miquel i Planas. Barcelona: Biblioteca catalana, 1942.
- *Spill*. Edició a cura de Josep Almiñana Vallès. València: Del Cènia al Segura, 1990, 3 v.

- RUBIÓ i VELA, Agustí. «Autobiografia i ficció en l'*Espill* de Jaume Roig. A propòsit de l'episodi en l'hospital», *L'Espill*, 17/18, 1982, p. 127-148.
- SIRAI, Nancy G. *Avicenna in Renaissance Italy*. Chicago: Princeton University Press, 1987.
- *Medieval Early Renaissance Medicine*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- TEMKIN, Owsei. *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1973.
- THOMASSET, Claude. «La femme au Moyen Age. Les composantes fondamentales de sa représentation: immunité-impunité», *Ornicar*, 22/23, 1981, p. 223-238.
- *Commentaire du Dialogue de Placides et Timéo*. París-Ginebra: Droz, 1982.
- THORNDIKE, Lynn. *History of magic experimental science*. Columbia: Columbia University Press, 1923-24, 8 vol.
- VENDRELL, Francesca. «Relación médica de la enfermedad del rey Fernando de Antequera», *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*, IX, 1957, p. 111-119.
- VERNET, Joan. «El segle XIII: Ramon Llull i Arnau de Vilanova», *L'Avenç*, 41, 1981, p. 31-36.
- WACK, Mary F. *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and its Commentaries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.
- WHINNOM, Keith. «Introducció», dins Diego de SAN PEDRO, *Cárcel de amor. Obras completas II*. Madrid: Castalia, 1984.