
XAVIER RENEDO PUIG

QUIN MAL ÉS LO BESAR?
(LITERATURA I MORAL
AL VOLTANT DE LA QUARTA
LÍNIA DE L'AMOR)

*A la Montserrat
i a la Clara*

1. L'AMOR CORTÈS I LES ARTS D'AMOR

«De pucele a molt qui le baise.
S'ele le baiser vos consent,
le surplus je vos en desfent»

(CHRÉTIEN 1985: 112, 546-548)

Aquests versos del bellíssim *Contes del Graal* de Chrétien de Troyes formen part dels consells que la mare de Perceval dona al seu fill poc abans que Perceval abandoni l'Erma Forest Solitària per dedicar-se a l'exercici de la cavalleria. Sens dubte aquests versos s'han d'entendre tenint en compte el tòpic de les *quinque lineae amoris*, que, nascut en la tradició clàssica, va tenir una llarga divulgació a l'Edat Mitjana (sobre aquest tòpic vegeu Curtius 1948: 716-718; Dronke 1968: 488-489 i Friedman 1965-66). Un dels textos més importants en la transmissió d'aquest tòpic és un passatge del famós comentari d'Eli Donat sobre l'*Eunuc* de Terenci:

«*Quinque lineae perfectae sunt ad amorem, prima visus, secunda alloqui, tertia tactus, quarta osculi, quinta coitus...*» (citats per Friedman 1965-66: 172)

El bes és la quarta línia del procés de la seducció i el grau previ al moment definitiu de la unió amorosa. Un altre tòpic de la literatura eròtica medieval relacionat amb les cinc línies de l'amor afirma que quan s'arriba a la quarta línia l'accés al cinquè grau és molt fàcil.¹ Per aquesta raó la mare de Perceval prohibia al seu fill que, si una donzella permetia que la besés, no gosés anar més enllà de la quarta línia de l'amor. Perceval no desobeeix mai l'ordre de la seva mare. En el seu primer encontre amb una donzella, la donzella de la tenda, fa, però, una còmica reducció a l'absurd d'aquesta ordre («Ains vos baiseraï, par mon chief, / fait li vallés, cui qu'il soit grief, / que ma mere le m'ensaigna»; versos 693-695, Chrétien 1985: 120) i besa la donzella sense demanar-li permís. Més endavant, en l'episodi situat en el castell de Belrepeire, Perceval i Blancaflor, la senyora del castell, passaran junts una tendra nit d'amor en la qual les relacions sexuals s'acaben en la quarta línia de l'amor i no arriben al *sorplus* (versos 1945-2068; Chrétien 1985: 183-188).

En el món cavalleresc —el món del *Contes del Graal* i el de la lírica trobadoresca— la dama no té només la potestat de decidir en quin moment l'amant és digne de passar del primer grau al segon i així successivament, sinó que a més és convenient que no s'afanyi i que es prengui el temps suficient en cada un dels esglaons de l'amor per comprovar l'honestedat i les aptituds de l'amant.² Sigui autèntica o, com sembla més probable, falsa, l'aventura dels petons robats descrita en la *razó* del poema de Peire Vidal «Pus tornatz sui em Proensa» (Riquer 1975: 890-893) il·lustra bellament el dret de la dama a concedir l'accés del seu amant a cadascuna de les línies de l'amor i, per tant, a la fruïció del petó amorós.

Les arts d'amor —que depenen d'una visió del món més burgesa que no pas cavalleresca— parlaven, però, d'una altra manera. Tant el *Facetus* llatí com la seva versió catalana medieval recomanen al lector masculí de demanar en primer lloc amb humilitat i cortesia a la dama que se li concedeixi la gràcia d'un bes. Però, si la dama s'hi nega, el consell que es dona és el d'*arrapar* el bes:

«Si ella se n feya forsar,
Sapies le y tu arrapar
E besa la stretament,
Tin hi la boca longament.
Dona qui no n es usada,
Primera e segona vagada
Li deu lo besar arrapar
E a la tersa si fa (a) far.

...
Lo macip sia tan spert
Baysar la vaja com a sert,
No solament una vagada,
Mas .L. ab abressada,

(1) Segons Friedman una de les fonts d'aquest altre tòpic són els versos 669-670 de l'*Ars amatoria* d'Ovidi: «Oscula qui sumpsit, si non et cetera sumet, / Haec quoque, quae data sunt, perdere dignus erit» (Friedman 1965-66: 175). Als testimonis medievals citats per Friedman —uns versos de l'*Aida* de Guillaume de Blois i els versos 3398-3408 del *Roman de la Rose*— s'hi poden afegir els versos 1117-1120 de la *Clef d'Amors*: «A qui le besier est donné / doit le cors estre abandoné; / quer le besier est du lignage / a l'oultreplus et son message» (Finoli 1969: 159); els versos 301-302 del *Facetus*: «Qui querit coitum, si vim post oscula differt, / Rusticus est, numquam dignus amore magis» (*Facetus* 1886: 231) i els versos 3860-3865 del *Contes del Graal*: «Qui baise feme et plus n'i fait, / des qu'il sont sol a sol andui, / dont quit je qu'il remain en lui. / Feme qui se bouche abandone / le sorplus molt de legier done, / s'est qui a certes i entende» (Chrétien 1985: 274-275).

(2) «Sapientes tamen feminas non decet tam repentina quemquam concessione ditare, ut prioribus pratermissis gradibus ad quarti statim gradus prosiliant largitionem, sed ordine solent procedere tali. Debet enim primo spei uti largitione mulier, et si cognoverit amantem spei largitione accepta in bonis moribus augmentari, ad gradum mulier non vereatur devenire secundum» (Andrea Capellanus 1985: 88).

Que so que diu vergonya u fa,
Majorment con vezat no u ha»

(versos 1068-1075 i 1209-1214; *Facet* 1912: 45 i 50)³

Segons l'autor del *Facet*, les dones només per vergonya es neguen a concedir allò que en realitat els agrada. La vergonya femenina actua com a defensa d'una virginitat que pot resistir els precs dels amants, però que s'ensorra quan els amants deixen les paraules i passen a l'acció. Per això les dones ja no oposen resistència més enllà del segon bes.⁴ Tocant a això Jakes d'Amiens assenyala en uns versos de l'*Art d'Amours* que les dones tenen els mateixos desigs que els homes, però els saben amagar millor tot esperant que els homes se'ls avancin. Per tant «c'est la coustume et li drois / Ke on les doit requerre ançois» (versos 363-364; Finoli 1969: 46-47). Algunes arts d'amor fan diverses reflexions més sobre la negativa de les dones. En concret, *La Clef d'Amours* aconsella a les dames de rebutjar totes les peticions d'*amorosos besars* que els facin els seus amants, per més que aquest rebuig les desplagui tant a elles com a ells:

(3) Aquests versos són una versió molt amplificada dels versos 287-289 del *Facetus* llatí: «Jungere non timeat violenter brachia collo, / Et prompte capiat quod negat illa dare, / Tunc non simpliciter jungantur grata labella, / Sed teneant longas basia pressa moras» (*Facet* 1886:230). És probable que en els versos 148-151 del *Sermó* de Bernat Metge hi hagi alguna referència a aquestes normes: «Si malcarat sots he dolent / e desastruch, / per tots temps serets pus struch / en muller bella» (Metge 1959: 10).

(4) Per un personatge tan cínic com el Bernat Metge del *Sermó* les negatives de les dones provocades per la vergonya sexual no són res més que *trufes* i no se'n ha de fer gaire cas: «Dona que us fasa mal respost / quant l'enquerrets, / gens per axo no us ne lexets, / que trufes son» (versos 70-73; Metge 1959: 6). Cf. també les estrofes segona i tercera del poema «Assatz sai d'amor ben parlar» de Raimbaut d'Aurenga (Riquer 1975: 434).

(5) Tirant dona una altra versió d'aquest consell a la infanta Ricomana tot lloant les virtuts de l'infant Felip: «guardau-vos, senyora, de aquells hòmens qui ab gran audàcia e ab atreviment gosen requerir a dona o a donzella. E tal amor com aquesta no és gens bona, car amor que prest és venguda, més prest és perduda» (Martorell 1990: 171). A partir d'ara em referiré a aquesta edició usant les sigles *TB*.

«Au premier, quant o ton ami
seras, se tu veuz crere a mi,
combien qu'il te bese et acole,
n'otrie rien plus de parole.
Quant son desir voudra parferre,
faing par bouche vouloir contrere:
amor trop de legier donnee
ne puet avoir longue duree»

(versos 2957-2964; Finoli 1969: 214-215)⁵

La iniciativa, doncs, l'han de prendre els amants, que han d'*arrapar* els besos a les dones mesclant-hi, com diria Plaerdemavida, «una poca de força» (*TB*: 472). A més a més en *La Clef d'Amours* s'assenyala que aquesta força –imprescindible tant en la quarta com en la cinquena línia de l'amor– en realitat plau molt a les dones:

«Et combien que forche l'appeles,
tel forche plect mont as puceles
...
James fame n'oseroit dire
de bouche cen que tant desire;
mes mont li plect que nen la prenge
mal gre soen, comment qu'il avienge»

(versos 1137- 1138 i 1141-1144; Finoli 1969: 160)

Unes observacions molt semblants a aquestes es poden llegir en el *Contes del Graal* posades en boca de l'Orgullós de la Landa, l'amic de la donzella de la tenda a qui

Perceval havia arrapat còmicament el seu primer bes. D'això precisament es lamenta l'Orgullós, tot pensant que la seva amiga, per més que hi oposés una resistència tan feble com simulada, és la veritable culpable d'aquest incident:

«Et bien soit qu'ele se desfende,
 si set on bien sanz nul redout
 ke feme velt vaintre par tot
 fors qu'en cele mellee soule
 quant ele tient l'ome a la gole,
 et esgratine et mort et rue,
 si volroit ele estre vencue.
 Si se desfent et si li tarde,
 tant es de l'otroier coarde,
 si velt qu'en a force li face;
 puis si n'en a ne grace»

(versos 3866- 3876; Chrétien 1985: 275)

Per l'autor de *La Clef d'Amours* i per l'Orgullós de la Landa a les dones els agrada de ser forçades ja que, per una banda, això els permet de salvar, almenys aparentment, la seva honestedat i, per l'altra, els permet d'assolir allò que tant desitgen sense haver-ho de confessar (Lola Badia 1993).

2. EL DISCURS D'EIXIMENIS

Tot i tenir, com hem pogut veure, divergències notabilíssimes, les tradicions de l'amor cortès i les de les arts d'amor tenien un punt en comú: l'oposició frontal de l'Església. El discurs eclesiàstic contra l'amor profà condemnava no només els petons entre les persones no unides pel sagrament del matrimoni, sinó fins i tot les besades massa sovintejadades i no justificades entre marit i muller o entre els parents més propers. La condemna contra l'*osculum* es troba tant en els penitencials de l'alta Edat Mitjana com en les summes de confessors tardomedievals. En els penitencials, com es podia suposar, les penes contra els petons deshonestos són dures. En el *Decret* de Burchard de Worms, un dels autors més famosos de la literatura penitencial, la pena per un petó deshonest és de vint dies de penitència.⁶ En un altre penitencial estudiat pel pare P. Michaud-Quantin la penitència que s'imposa als qui hagin comès un pecat d'aquesta mena és besar les mans d'un leprós i donar-li almoïna (citada per Brundage 1987: 303). *Similia similibus*. Els besos causats per la corrupció de la carn es curen besant la carn corrompuda per la lepra.

Com s'ha posat en relleu diverses vegades, les summes de confessors són uns textos més subtils que els penitencials i més atents a l'individu i a les circumstàncies con-



(6) «Qui per illecebrosos amplexus foeminae, vel osculo polluitur, XX dies poeniteat... Presbyter si osculatus fuerit foeminam per immundum desiderium, XX dies poeniteat» (*Decretum*, llibre XVII, cap. 42; *PL* 140, col. 927-928). Sobre el tractament del sexe en la literatura penitencial cf. Pierre J. Payer 1984.

(7) Cap. 991 del *Terç del Crestià*. A partir d'ara usaré les sigles *TC* seguides d'unes xifres que indiquen el capítol quan citi l'edició del *Terç del Crestià* que estic preparant per les Obres de Francesc Eiximenis (OFE), en curs de publicació a la Universitat de Girona.

(8) He editat els capítols 524-647 del *Terç*—que constitueixen el *Tractat de Luxúria*— en la meua tesi doctoral, que serà publicada per Edicions dels Quaderns Crema.

(9) «així com legim en special de sent Luys, frare menor, car com vengués de la presó de Catalunya en Nàpols a sa mare e ella lo volgués besar, ell no u sostench dient: —Mare, la puritat eclesiàstica no permet ayals coses en los seus servidors» (*TC* 987). Com es pot suposar aquesta mena d'anècdotes tenia reservada una plaça en les recopilacions d'exemples destinades a la predicació. Cf. els exemples 37, 38, 383, 463 i 468 del *Recull d'eximplis e miracles* (I: 36-37; 37-38; II: 12-13; 85-86 i 289-290).

(10) En un sermó de la Quarresma valenciana dedicat a st. Ambròs s'explica una curiosa anècdota protagonitzada pel sant i una germana seva i possiblement extreta de la *Legenda Aurea* (cap. 57): «E estant fadrí havia una germana que vivia en gran devoció e en Roma anaven a besar la mà al bisbe. E estant fadrí dix a la germana: —E a mi no besareu la mà? Dix ella: —Via per a minyó! —Ara via, dix ell, que vós la'm besareu! E per avant, essent bisbe sent Ambròs, la y besà» (Ferrer 1927: 185 o 1973 (II): 53).

(11) «Bé ere folla una dona enamorada, que hun hom ere enamorat d'ella, que donà de cap e l'ilit, e los amichs saberen-o e pregaren la dona que l'amàs e que l'anàs a besar, que pensaven que guarrie. E anà-y e besà'l: ve-la't dapnada» (Ferrer 1975: 189).

cretes de cada pecat (Boyle 1982 i P. Michaud-Quantin 1962). N'és un bon exemple la normativa sobre la moralitat dels besos i dels abraços formulada per un autor tan influït per aquestes summes com és fra Francesc Eiximenis. En comptes de limitar-se a presentar en abstracte la penitència per aquest pecat de la carn, el menoret gironí presenta tota una constel·lació de circumstàncies que cal tenir en compte a l'hora d'avaluar la moralitat o la immoralitat dels besos i les abraçades. D'entrada, segons Eiximenis, aquesta mena de contactes «de si mateys no són desonestes»,⁷ cosa que, tal com la formula Eiximenis, vol dir que, tot i que en principi no tenen per què ser-ho, generalment són actes deshonestos. Tanmateix, en principi no són reprovables com ho palesa el fet que «lo nostre Salvador havia acostumat de besar e abraçar los sants apòstols quant los trametia lunny o cant ells venien de lunny» (*ibidem*). I de la mateixa manera que Eiximenis, com sant Vicent Ferrer, condemna el riure dient, entre d'altres coses, que Jesucrist no va riure mai (*TC* 615),⁸ l'exemple bíblic havià de ser tingut en consideració. A més, Eiximenis també tenia en compte que els petons i les abraçades formaven part dels «tocaments covinents a social amistat» (*TC* 991), és a dir eren alguns dels contactes que es podien fer —i que se solien fer— entre marit i muller, entre germans o entre pares i fills per expressar la «bona amistat» que els unia.

De tota manera Eiximenis —i amb ell bona part dels moralistes cristians medievals— creia que en els besos i les abraçades la frontera entre la *bona amistat* i la *corrupta cobejança* era molt fàcil de franquejar. Per recordar això hi havia tot un repertori d'exemples de sants que no havien volgut besar ni abraçar les seves mares o les seves germanes o que ni tan sols havien volgut veure-les. Formaven part d'aquest repertori l'anècdota protagonitzada per st. Benet i la seva germana sta. Escolàstica —explicada diverses vegades per Eiximenis i divulgada per llibres tan difosos com els *Diàlegs* (II, cap. 33) de st. Gregori o la *Legenda Aurea* (cap. 49)— o la protagonitzada pel frare menor st. Lluís.⁹ Potser per això st. Vicent Ferrer era molt més estricte que Eiximenis quan recomanava que les dones no havien de besar ningú, ni tan sols els seus propis germans:

«Moralment haveu exemple vosaltres, dones, que no vullau guardar ne besar los hòmens, mas guardau-vos d'ells, encara que sie vostre germà. Quan ve a vostra casa prenet-li la mà hun poch, solament los dits teses, que per besar molts de mals se n'han seguits...» (Ferrer 1934: 191)¹⁰

En un exemple que dissortadament només hem conservat en una forma massa abreujada frare Vicent explica un dels mals que poden ser produïts pel bes: la condemna eterna. Un home contreu la malaltia d'amor i es veu obligat a fer lilit. Els seus amics demanen a la dona que estimava que el besí per tal de poder-lo curar. La dona «anà-y e besà'l: ve-la't dapnada».¹¹

En comptes de ser tan estricte com Ferrer, Eiximenis va ser més subtil en els diversos capítols que va dedicar a l'anàlisi moral dels besos i les abraçades. La prime-

ra regla del seu codi era la prohibició de besar o abraçar el que Eiximenis anomena *dones estranyes*. «E apell *dona estranya* ací tota dona qui no sia mare, ne sor o fort acostada per parentesch» (TC 994). O, dit d'una altra manera, aquests contactes només són permesos «entre aquells qui han estret parentesch... (és a dir entre) marits e mullers o pares e mares ab infans poch».¹² En el *Llibre de les dones* Eiximenis afegeix a aquesta llista els amics, tot i que només és lícit besar-los i abraçar-los «cant ha lonch temps que no-s són vists e-s veen novellament, servada drete entenció de neta amistat».¹³

Una segona regla era que aquests contactes eren possibles –fins i tot més enllà dels marges del parentiu i de l'amistat més íntimes– quan era «manera de la terra», és a dir quan els costums del país ho permetien. I, segons Eiximenis, els països en què la moral sobre els besos i les abraçades era menys estricta eren França i Anglaterra.¹⁴ De tota manera cal dir que, tot i que la moral diguem-ne consuetudinària francesa o anglesa ho permetés, Eiximenis considerava molt perillós aquest costum. Ho posa en relleu el fet que pensés que era completament inadmissible la seva implantació en països tradicionalment més severos. I no cal dir que per Eiximenis un d'aquests països era precisament la Corona d'Aragó. Pel que es pot deduir d'algunes observacions del menoret gironí i fins i tot, com veurem més endavant, del *Tirant lo Blanc* és molt possible que alguns compatriotes d'Eiximenis intentessin introduir en la Corona d'Aragó aquest costum estranger com a excusa per justificar les besades a *dones estranyes*.¹⁵ Tocant a això cal tenir present que una de les *dissolucions franceses* que, segons Eiximenis, havien envaït i corromput la ciutat de Nàpols durant el regnat del rei Robert (1309-1343) era el «costum de besar e abraçar los hòmens davant tot hom tot jorn» (LD: 90). I també cal tenir present que possiblement Eiximenis parla de la ciutat de Nàpols per no dir València o Barcelona i del rei Robert per no parlar d'un monarca tan afrancesat com Joan I.

Una tercera regla era que els petons i les abraçades no es podien fer «per enteniment corromput» (TC 532). Això significa que els parents propers i els amics més íntims només es podien besar i abraçar per expressar més efusivament l'amistat que els unia. Si, però, darrere d'aquests actes s'amagava qualsevol mena d'intenció o de desig libidinos, aleshores deixaven de ser moralment lícits i passaven a ser viciosos.

Aquesta tercera regla pot ser considerada la primera de les nombroses restriccions que Eiximenis va posar a la primera norma. De fet la primera restricció als petons i les abraçades entre marit i muller deia exactament això mateix: s'han de fer «ab temprança e... més per caritat o per bona amistat que no per neguna corrupta entenció carnal» (TC 991). Evidentment això implicava rebutjar radicalment els besos apassionats i libidinosos, donat que «aytal manera de besar o de abraçar més pertany a fembres públiques e a alcavots per lur clara e manifesta impudència e ribalderia» (*ibidem*). Les altres restriccions limitaven la freqüència d'aquesta mena de contactes. La norma general era que no convenia «massa sovinejar aytals coses», ja que l'excessiva freqüència podia «inflamar a viltat carnal» (*ibidem*). Els amics íntims, com hem vist,

(12) *Dotzè del Crestià* II, 2, p. 412. D'ara endavant citaré aquesta edició usant les sigles DC, seguides del volum en xifres romanes i la pàgina o pàgines a què faci referència.

(13) *Llibre de les dones*, p. 108. D'ara endavant citaré aquesta edició usant les sigles LD.

(14) «en aquesta manera besar ne abraçar fembra no és peccat mortal, car pot-se fer sens peccat, així com si l'om besa la dona per parentesch o quant, és costuma de la terra, axí com en França o en Englaterra. Lavòs no és peccat si en los dits casos e en semblants se fa sens neguna corrupta entenció.» (DC II/2: 413).

(15) «Mas dien aquests qui açò defenen que açò se acostuma en França e en Englaterra, donchs per què no-s farà axí matex per tot lo món?

Respon que França e Englaterra no poden ésser a nós ley de viure, car cascuna nació ha ses maneres, emperò jatsia que franceses e angleses hajen moltes bones condicions, emperò aquesta és mala e perillosa a ells e als altres...» (TC 995).

només podien besar-se quan es retrobaven després d'una absència llarga i els esposos i parents molt propers «solament quant vénen de novell» (DC II/2: 412), és a dir en retrobar-se després d'una absència més breu.

Una altra restricció és que només l'home podia prendre la iniciativa. Per això Eiximenis censurava els confessors que aconsellaven a les dones casades «que en lurs cambres e lochs secrets correguen a besar e abraçar lurs marits, car aytals coses a fer no pertanyen a dona com per natura per Déu instituïda la fembra més tinga loch de soferir que no de obrar res en aytals matèries» (*ibidem*). En l'obra d'Eiximenis i d'altres moralistes medievals com ell la passivitat és el model de conducta a què han d'aspirar les dones en totes les àrees de la seva vida sexual, tant en l'àrea del bes com en la de la petició del deute conjugal o la de la realització de l'acte conjugal.¹⁶ La pressa de la dona per besar i abraçar el marit no només era, per Eiximenis, un signe que expressava manca de temperància i indicava que l'enteniment estava corromput per la cobejança sexual, sinó que sobretot era un fet que destruïa l'ideal de puresa i de passivitat a què les dones havien d'aspirar. La dona, doncs, havia de limitar-se a adoptar una actitud purament passiva i suportar els petons i les abraçades dels seus marits «cant coneix que, si no u soferia, lo marit ne seria fort ofès e que seria perill que ell no avorrís la muller e que se n'anàs a altra fembra» (*ibidem*).

En un curiós exemple perdut en les planes del *Terç* podem retrobar algunes d'aquestes idees dins de l'embolcall de la ficció. El nus de la història rau en el fet que Calpus ha besat Luna, dama tan bella com virtuosa, contra la seva voluntat. Luna, indignada, presenta una denúncia a la cort, que castiga Calpus a posar «la bocha davant tot hom tres vegades besant estret la pus sítzea part qui és detràs en l'ase» (TC 491) i a regalar a Luna una joia valorada en cent marcs de plata. La decisió del jurat es fonamenta en les paraules següents:

«Lo besar de l'hom e de la fembra no són d'egual valor, car per lo besar de la fembra l'om n'és servit e alegrat e per lo besar de l'hom la fembra qui no és muller ne sua n'és envilanida, aminvada e escarnida. *E aytant com lo besar de la fembra és pus forçat, aytant és de major valor, car és en cors de fembra pus casta e pus nobla*» (*ibidem*)

Al davant d'aquestes normes hi havia tot un seguit de mals costums –si més no des del punt de vista d'Eiximenis, és clar– al voltant del bes i de l'abraçada, com ara el costum que Eiximenis anomena la *forma paratgívol*, que consistia a «besar a tothom qui vingua e tothom s'i dóna lavors títol de parent per tal que se'n vagen ab algun besar d'elles» (LD: 53). Aquest costum *paratgívol*, que és una de les *dissolucions franceses* que segons Eiximenis havien envaït Nàpols en temps del rei Robert, també va ser denunciat per Eiximenis en el *Terç* i el *Dotzè*.¹⁷ Segurament també és una de les males arts amoroses recomanades per Bernat Metge en els versos 58-63 del *Sermó*:

(16) He estudiat la doctrina d'Eiximenis sobre la petició del deute conjugal i la seva realització en la meua tesi doctoral, centrada en l'estudi del *Tractat de Luxúria* d'Eiximenis. Respecte a la petició del deute Eiximenis assenyala que les dones no l'han de demanar mai, donat que «aytal cosa és a la fembra de major càrrech e vergonya e de major dificultat» (TC 988).

(17) «Per experiència veem sovfn que les fembres qui volen malfer ab alcun hom secretament, per tal que sens juhf de les gents puxen ab ell parlar e mal obrar, fenyen parentesch entre si matexes volent onsenyar que entre ells no ha mal, pus que y ha parentesch» (TC 590). S'al-ludeix també a aquest costum en els capítols 576 del TC i 853 del DC («aço apar majorment en aquells qui axí n'usen al temps de present, que ultra lo dit besar e abraçar fan altres tocaments a aquelles qui apellen parents»; DC II/2:412).

«Ab l'om qui aja lo bech groch
 fets companyia;
 e si bella muller avia,
 dats-li antenent
 que sots son acostat parent,
 o'l fets compare» (Metge 1959: 4)

El costum que Eiximenis denuncia i que Metge recomana no era només exclusiu de la Catalunya o la València medievals, donat que també estava escampat per bona part d'Europa. El trobem documentat, per exemple, en la *novella* tercera de la setena jornada del *Decameró*, en el passatge en què frare Rinaldo aconseguix de ser el padri del fill de la dona que estima per poder-hi parlar sense despertar sospites.¹⁸ En el conte del capità de barco dels *Contes de Canterbury* de Chaucer trobem una situació semblant: un frare que s'està com a convidat en la casa d'un ric comerciant reclama una relació de parentiu amb el seu amfitrió amb el pretext que tots dos són del mateix poble (versos 32-42; Chaucer 1977: 175). Més tard, però, confessa a la bella dona del seu presumpte cosí que tot plegat només ha estat una excusa per poder-la veure més sovint i amb més seguretat (versos 148-154; Chaucer 1977: 178). Com assenyala V. Branca en la seva edició del *Decameró* (Boccaccio 1980: 806), l'origen d'aquest pretext segurament es troba en els versos 579-588 del primer llibre de l'*Ars Amatoria*, on Ovidi recomana a l'amant fer-se bon amic del marit de la dona que estima per poder-lo enganyar impunement («per amici fallere nomen», vers 585).¹⁹

Segons Eiximenis, un altre mal costum consistia a justificar els besos i les abraçades deshonestes dient que no eren pecat i que es podien fer per «parentesch, o per bona costuma o per bona amor» (DC II/2: 412). El primer pretext és, com ja hem pogut veure, invocar un parentiu inexistent. El segon pretext consistia a adoptar els costums de nacions com l'anglesa o la francesa que eren, com ja hem vist, menys estrictes en aquestes qüestions. En relació amb el tercer pretext l'associació amb el *Libro de buen amor* és immediata. Per Eiximenis darrere de l'apel·lació a la *bona amor* no hi ha res més que la mentida i la luxúria amagades. En el poema de l'Arcipreste de Hita el sintagma *buen amor* té diversos significats (vd. Alicia C. de Ferraresi 1976: 163-170 i 175-176). Pot fer referència, com s'indica en el pròleg, al *buen amor de Dios*, és a dir a l'amor que ha de sentir l'home pel seu creador. Pot designar també, però, l'amor carnal, alimentat per la luxúria i protegit per l'engany. Es posa en relleu aquest últim sentit en l'estrofa 932 del poema quan Trotaconventos, ofesa per haver estat anomenada *picaça parladera* –terme col·loquial per designar les alcavotes–, demana que se l'anomeni *buen amor*:

«Nunca digades nonbre malo nin de fealdat,
 llamatme *buen amor* e faré yo lealtat,
 ca de buena palabra págase la vezindat:
 el buen dezir non cuesta más que la nescedat» (J. Ruiz (II) 1974: 22)

(18) «e amando sommamente una sua vicina, e assai bella donna e moglie d'un rico uomo, e sperando, se modo potesse avere di parlarle senza sospetto, dovere aver da lei ogni cosa che egli disiderasse, non vedendone alcuno e essendo la dona gravida, pensossi di volere suo compar divenire: e accontatosi col marito di lei, per quel modo che più onesto gli parve glielie disse, e fu fatto» (Boccaccio 1980: 805-806).

(19) És possible que també hi hagi una referència a aquest costum en els següents versos del poema «Mout es greus mals de qu'om no s'auza planher» d'Albertet: «Al sieu marit volgr'ieu un pauc atanher: / doncx l'anera ieu plus soven vezer, / e no-m calgra per ver guaire temer / quan lo gelos vilans ditz malamen: / Aquest vassals, que sa ven tan soven, / ben volria saber que vai queren» (versos 17-22; Riquer 1975: 1133).

(20) Eiximenis parla d'aquesta secta en el cap. 994 del *TC* i en el cap. 68 del *LD* (108-109). Com assenyala A. Hauf (1990: 116). Eiximenis podria estar-se referint a la secta dels dolcinians, actius en terres italianes a la primera meitat del segle XIV i que defensaven doctrines sexuals completament heterodoxes (vd. Lambert 1986: 213-214). Tanmateix, crec més probable que es refereixi a alguna branca de la secta del Lliure Esperit, que Climent V volia extirpar d'Itàlia el 1311 (ibidem: 194) i que va ser definitivament condemnada com a herètica en la Decretal *Ad nostrum*, publicada en el Concili de Viena del Delfinat (1311-1312). Per totes aquestes qüestions Vd. Lambert 1986: 192-199 i Lerner 1972.

(21) També era freqüent atribuir l'origen d'una heretgia a la concupiscència. Així ho creien Felip el Canceller («Tria enim sunt vicia qui dederunt occasionem diversis heresibus: luxuria et gula et avaricia. Et ex hoc est quod predicaverunt non esse peccatum opus carnis...»; citat per Lerner 1972:23) o Guillem Peraldus («Et sciendum quod errores hereticorum ex aliquo vicio habuerunt originem ut ex vicio luxurie error illorum qui dixerunt opus carnis non esse peccatum... heretici possunt cognosci et ex vita... Ex doctrina... secundo quia placentia predicant... tercio quia illa commendant que propinqua sunt erroribus eorum»; citat per Lerner 1972: 23-24). Com es pot veure era relativament fàcil penjar l'etiqueta d'heretge a qualsevol persona que defensés posicions epicúries –en el sentit que l'epicureisme tenia a l'Edat Mitjana.

(22) «Respon e dic que d'aquesta opinió foren aquells malvats heretges apellats *De Spiritu*

Per Trotaconventos el *buen amor* és una *buena palabra* i un *buen dezir* que costa ben poc de dir i que satisfà molt els qui l'escolten. Trotaconventos creu que en els afers amorosos és molt perillós dir les coses pel seu nom, ja que això equival a posar al descobert les xarxes de l'engany –precisament per això no vol que l'anomenin *piccaça*–. És molt millor treure profit de l'ambigüitat del llenguatge com una arma més per seduir i convertir el sintagma *buen amor* en una disfressa per l'exercici de l'al·cavoteria o, en el cas dels curials criticats per Eiximenis, en un pretext per justificar les besades i els abraços entre persones *estranyes*.

Eiximenis presenta diversos casos d'ús del pretext de la *bona amor*. Per una banda posa en relleu el seu ús entre els membres de la secta que Eiximenis anomena *De Spiritu Amoris*.²⁰ Aquest grup herètic defensava, tal com el presenta Eiximenis, que la moralitat dels petons i de les abraçades es trobava en la intenció amb què es feien i no pas en l'obra en si i amb un curiós raonament acabava afirmant:

«Com, doncs, cascun hom puxa besar e abraçar cascuna dona *ab pura e ab bona entenció*, doncs segueix-se que de negun no devem presumir lo contrari e, per consegüent, de cascun estimar que faça aytals coses legudament e sens peccat... Com, doncs, fer aitals tocaments damunt dits puxa ésser bé fet, segueix-se que negú no-n deu presumir lo contrari» (*TC* 994).

És molt significatiu que cada vegada que Eiximenis parla d'aquesta secta herètica només fa referència a les seves doctrines sexuals i deixa de banda les doctrines teològiques o místiques que se solien atribuir a aquest grup. De fet era un autèntic lloc comú atribuir als heretges o als suposats heretges tota mena d'aberracions sexuals.²¹ En l'exemple del capítol 491 del *TC* esmentat abans –el de Luna, dama virtuosa besada contra la seva voluntat per Calpus– hi ha una altra curiosa mostra d'ús del pretext de la *bona amor*. En la seva al·legació davant la cort Calpus afirma que «ell ho havia fet *ab bon cor e ab bon voler*, aparellat de fer semblant si a ella plaïa, e ella tot ço que fet havia, tot ho havia fet de mal cor.» Evidentment, per Eiximenis Calpus no era un heretge de la secta del Lliure Esperit o de l'Esperit d'Amor, sinó, senzillament, un curial de costums i opinions depravats. Les seves idees i els seus arguments, en canvi, sí que tenien, segons Eiximenis, relació amb les d'aquesta secta, bé perquè eren molt semblants, com s'afirma en el capítol 994 del *Terç*,²² bé perquè, com s'arriba a dir en el *Llibre de les Dones*, aquestes idees, segons Eiximenis, procedien en última instància d'aquesta «malvada secta antiga» (*LD*: 109). No hem de fer massa cas d'aquesta darrera afirmació d'Eiximenis. Per avaluar la seva fiabilitat només cal tenir en compte que en el mateix capítol 994 del *Terç* Eiximenis també emparenta els defensors d'aquestes idees amb una altra secta herètica d'existència molt més nebulosa: els epicuris.²³ Del que sí que podem fer cas amb tota certesa és del que Eiximenis diu immediatament després: «e tots aquells qui aquesta pestífera doctrina sembren *hages per sospitosos de la fe*, car no s'asalten de penitència, mas de sols delits, on que trobar-los puixen»

(LD: 109). Els que defensaven la recerca dels plaers terrenals, per exemple els sexuals, per damunt de tot s'oposaven radicalment a la moral, molt més severa, del cristianisme. Per això, segons Eiximenis, podien ser tinguts, amb tota la raó, per sospitosos de la fe. I encara podien ser considerats amb més raó com a sospitosos de la fe pel fet d'emascarar les seves no gens honestes intencions amb pretextos aparentment tan honestos com ara el de la *bona amor*.

Eiximenis sol situar en les corts i en les classes benestants el focus d'on surten i es propaguen mals costums com la *forma paratgívol* i idees no gens ortodoxes sobre el bes i les relacions sexuals en general. En el capítol 853 del *Dotzè* acusa d'això «les donzelles de paratge, majorment en les corts dels senyors, e, encara que fan semblant les dones maridades generoses» (DC II/2: 412). Les *dissolucions franceses* que, segons Eiximenis, van arribar a Nàpols durant el regnat del bon rei Robert van ser adoptades per «alscuns hòmens de paratge napoletans» i per les «dones de la cort e de la dita ciutat» (LD: 90). Eiximenis assenyala també algunes de les causes de la difusió d'aquestes idees. En el cas de Nàpols l'origen rau en el fet que «alscuns generosos de França vingueren ab llurs mullers e ab totes ses cases en Nàpols» (*ibidem*), on van actuar com a focus propagador de les noves modes. Un exemple del *Dotzè* ens mostra un altre aspecte de la difusió d'aquestes doctrines: un curial, que exerceix com a mestre d'aquestes males arts, alligona en secret el seu deixeble. El mestre és Píndar, un cambrer del rei de Lfbia, i l'alumne és el propi rei en la seva joventut. El consell que Eiximenis ens reporta és que el jove rei no havia de perdonar cap dona «solament que les trobàs en secret, e que no hi dubtàs de fer lur força, car les fembres no feyen força ne contrastaven a negun de cor, sinó per vergonya» (DC II/1: 211).²⁴

3. EL TIRANT COM A EXEMPLE

Tenim un preciós document literari que no va sortir de la ploma d'Eiximenis i que gira al voltant d'aquests mateixos temes. Curiosament l'acció està situada en una cort: la de la Constantinoble imaginada per Joanot Martorell. Em refereixo al capítol 146 del *Tirant lo Blanc*. El debat sobre la moralitat del bes que té lloc en aquest capítol té el seu origen en els desigs de Diafebus de besar Estefania i en la negativa de Carmesina a donar-hi permís. Els protagonistes del debat són, per una banda, Diafebus i, inevitablement, Plaerdemavida, i, per l'altra, Carmesina. Martorell, esperit maliciós i epicuri, només permet que expliquin els seus punts de vista Plaerdemavida i Diafebus. Respecte a l'actitud de Carmesina només sabem que es nega en rodó a donar el seu permís; que no entén la reacció irada de Diafebus a la seva negativa («Bé és mala sort mia que tots aquests franceses són mig desesperats»; TB: 333) i que considera deshonest accedir a la petició de Diafebus, tan deshonest com la petició en si («Si vergonya aconseguida per mals actes fos honor... yo seria la més benaventurada donzella del món

Amoris, qui foren en Itàlia per alcun temps dins començament del XIII centenari après la nativitat de Jesucrist, los quals foren estirpats axí com a adversaris manifestes de la santa fe crestiana» (TC 994).

(23) «Aquests són d'aquella carnal e pudent secta dels epicuris, qui tota lur benuirança posaren en les viltats carnals. Parents són de Mafomet de Mecha e pijors...» (*ibidem*). Per un estudi sobre la tradició de l'epicureisme en la cultura medieval cf. Renedo 1994 (en premsa).

(24) Es pot llegir un altre exemple, també situat en el marc d'una cort, centrat en un besar deshonest enviat pel rei de Nínive a la filla del rei de Càspia en el capítol 887 del DC (II/2:493). Tant aquest com l'exemple de Píndar, cambrer del rei de Lfbia, es publiquen en l'antologia d'exemples medievals que he preparat amb la col·laboració de Sadurní Martí (Renedo-Martí 1993, en premsa).

en consentir lo que molts desigen»; *TB*: 334). Encara que Martorell no doni gaire espai a Carmesina per explicar les raons de la seva actitud, em sembla que queda molt clar que en aquest episodi —com en molts altres de la novel·la— la jove i inexperta princesa actua molt influïda pel discurs eclesiàstic contra l'amor i, per ser més precisos, contra els besos i les abraçades a les persones *estranyes*.²⁵ La princesa ho ignora gairebé tot de les arts d'amor. Ella mateixa ho reconeix en unes paraules adreçades a Tirant: «Gran libertat és donada a mi, car no he sabuda l'art d'amar, e lo principi és a mi difícil e dubtós» (*TB*: 466).

(25) En el capítol 138 del *Tirant* la princesa Carmesina rep la primera demanda de Diafebus per tal de poder besar Estefania i es nega per primer cop a donar-hi permís amb unes paraules molt significatives: «Ara de present no-m demaneu coses injustes, car no poríeu subvertir lo virtuos àbit de mon coratge» (*TB*: 296).

(26) Aquest pretext no es podia fer servir perquè, com es recorda diverses vegades al llarg de tota la novel·la, Tirant i Diafebus són estrangers i de «loch o de terra no coneguda» (*TB*: 243), sense cap mena de relació amb l'imperi grec.

(27) La meua interpretació depèn d'una esmena que faig al text de les edicions de M. de Riquer i A. G. Hauf fent passar l'oració *reconexent bona fe* a dependre de *creia vos acordaríeu ab mi*. Amb aquest canvi la frase significaria que Diafebus estava convençut que Carmesina s'adonaria de la *bona fe*, és a dir de les bones intencions, que hi havia en el seu desig de besar Estefania. En aquest sentit és interessant de comparar aquest passatge amb unes paraules que Carmesina diu a Tirant tot demanant-li perdó per una dura invectiva que li havia dirigit (vd. el capítol 128): «emperò yo, *reconexent bona fe* e vençuda per humana pietat, revoque aquelles que vull que no vagen per dites...» (*TB*: 264).

(28) «E la celsitut vostra no voler-me contentar lo sperit de libertat de una poca de fruyta» (*TB*: 333).

En els parlaments de Diafebus i de Plaerdemavida apareixen tots els arguments en defensa del bes a persones *estranyes* que Eiximenis fulmina en les seves obres, llevat de la justificació del bes per mor d'una relació de parentiu completament inexistente.²⁶ Plaerdemavida fa referència als costums francesos, que, com hem vist, eren menys restrictius que els catalans o els grecs. Les paraules de Plaerdemavida són les següents: «per un besar vos féu tant d'oyr? *Quin mal és lo besar?* Que ells en França no-n fan més menció que si-s donaven la mà» (*TB*: 333). En aquestes paraules hi ha una pregunta sorprenent (*Quin mal és lo besar?*) que hauria escandalitzat les orelles d'Eiximenis o de qualsevol frare de la València en què s'estava escrivint el *Tirant*. La pregunta de Plaerdemavida de fet entrava de ple en l'espai herètic reservat als membres de la secta de l'Esperit d'Amor, ja que, segons Eiximenis, en la ja esmentada decretal *Ad Nostrum* —per R. Lerner (1972: 83) el primer certificat de naixement d'aquest secta—:

«lo Consell general dampnà la error d'aquells heretges qui posaren que *besar fembra no era peccat*. Presumir pots que ja més haguera damnats altres tocaments vils e sutzes si negun los hagués posats ésser leguts» (*DC II/2*: 413).

En les paraules de Diafebus tampoc no hi falten els arguments heterodoxos. Per una banda Diafebus afirma que «Reconexent bona fe, creya vos acordaríeu ab mi a perills sdevenidors per ésser incerts...» (*TB*: 333).²⁷ En altres paraules, Diafebus afirma implícitament que en la seva intenció de besar Estefania hi ha *bona fe*, és a dir les bones i pures intencions que, segons Eiximenis, adduïen els heretges de l'Esperit d'Amor o la *bona amor* amb què es justificaven les dames de la cort (*DC II/2*: 412). I és precisament en virtut d'aquesta *bona fe* que creia que Carmesina accediria a les seves peticions. Per altra banda Diafebus afirma que el seu desig de besar Estefania és una manifestació del seu «sperit de libertat» (*TB*: 332)²⁸ i lleva importància a l'acte físic del bes: «tals coses com aquestes més stan en contentació de vista que en obra» (*TB*: 333-334). Sens dubte l'esperit de llibertat de Diafebus l'impulsa a desitjar allò que la moral dominant considerava altament perillós i a minimitzar la importància del que per Eiximenis era un «tocament encenent luxúria axí com és besar e abraçar» (*TC* 995). El mateix esperit de llibertat es troba darrere de les paraules de Diafebus i Plaerdemavida quan justifiquen la conveniència del bes «en aquest temps de gran

necessitat» a causa dels «perills sdevenidors per ésser incerts» (TB: 333), és a dir a causa dels perills que la guerra amb els turcs comportava. La referència al *temps de gran necessitat* pot ser posada en relació amb el tema del *Sermó* de Bernat Metge («Segueixqua-l temps qui viure vol», vers 1; Metge 1959: 2) i amb les diverses referències a les *dones del temps* que es poden trobar en el *Terç* i en el *Llibre de les dones*.²⁹ «Seguir el temps», «ser una dona del temps» o besar dones *estranyes* amb el pretext del *temps de gran necessitat* vol dir viure la vida de cada dia sense preocupacions transcendents, deixant de banda les normes de la moral cristiana i buscant i aprofitant al màxim tots els plaers materials, entre els quals ocupen un lloc destacat els plaers de la carn.³⁰ Ras i curt, vol dir, com ha posat en relleu Lola Badia pel que fa al tema del *Sermó*: «la negació de l'omnipresent tema cristià del menyspreu del món» (Badia 1988: 69).

El final d'aquest debat és prou conegut. Diafebus amenaça amb abandonar la cort si no obté permís per besar Estefania («De dues coses seguiré la una: besar o comiat»; TB: 334) i Carmesina, que té por que Diafebus se'n vagi acompanyat de Tirant, es veu obligada a donar-li el seu consentiment. Immediatament Diafebus besa Estefania «tres voltes en la boca a honor de la Sancta Trinitat» (*ibidem*). Diafebus treu un bon profit d'aquesta invocació trinitària, ja que en primer lloc li permet besar no un cop, sinó tres, la seva estimada. I, en segon lloc, és probable que amb aquest pretext estigui intentant de tranquil·litzar la mala consciència de Carmesina, provocada pel fet d'haver donat permís per la realització d'un acte deshonest. Tocant a això convé de tenir present que la invocació a la Trinitat per justificar actes censurats per la moral cristiana medieval era un costum arrelat a la València del segle xv. En dóna fe st. Vicent Ferrer en un dels sermons que va predicar a València durant la Quaresma del 1413. Concretament st. Vicent critica les persones que trencaven el dejuni quaresmal dient que menjaven «tres bocins (de pa) en honor de la Santa Trinitat» (Ferrer 1927: 88 o Ferrer I 1973: 137). Tot i que el pretext és el mateix, els pecats són força diferents. Trencar el dejuni quaresmal menjant tres bocins de pa no és ni de bon tros el mateix que trencar el codi d'ètica sexual construït per l'Església besant tres cops una dona *estranya*.

Amb aquestes consideracions no pretenc pas fer passar Plaerdemavida i Diafebus per dos representants nostrats de ficció de la secta *De Spiritu Amoris*. De fet una de les grans lliçons del llibre de R. Lerner sobre aquest grup és que no va ser una secta o una organització homogènia, amb un sistema de creences més o menys uniforme i més o menys hostil a l'Església, com va ser el cas dels càtars. A més, molts dels suposats membres d'aquesta secta en realitat no en van formar part mai. I pel que fa a les pràctiques sexuals que se'ls atribuïen el mateix Lerner assenyala que «they had already become a topos in the thirteenth century» (Lerner 1972: 69). Si els heretges del *De Spiritu Amoris* tal com els presenta Eiximenis possiblement no van existir mai, tanmateix el fantasma de les opinions herètiques sobre la sexualitat i la vida dissoluta que se'ls va atribuir es va edificar sobre unes idees i unes conductes que sí que devien existir i que, com hem vist, tot sovint procedien, segons el menoret gironí, de la cort

(29) «Mas què direm de les dones presens, qui-s fan dir *dones del temps*, dones de la guisa e dones de la verduca» (LD 1981: 87); «si per desastre elles vos reguarden falagerament, e majorment si ella és fina braganta e del temps» (TC: 618). Cal tenir en compte també els versos 50-51 del *Sermó* de Metge: «Si-l cor avets plen de falsia, / serets del temps» (Metge 1959: 4).

(30) És possible que els dos primers versos del poema XXIV d'Ausiàs March («No sech lo temps mon pensament inmoible, / car no-s trespost de un ésser en altre») facin referència a aquest mateix modisme i que March vegi en el fet de *seguir el temps* la negació de la fidelitat i l'afirmació de «lo peccat d'amor folla» (vers 24).

(31) Amb això tampoc no vull negar l'existència de trets herètics i, més concretament, epicuris en Plaerdemavida. Un heretge és, segons diu Eiximenis citant st. Agustí, aquell «qui ab pertinàcia sostén alguna error contra la fe cathòlica... soiament és aquell dit ésser heretge qui erra en alguna cosa a la qual és tengut de creure de necessitat de salut... e no soiament hi erra, ans encara la defén ab pertinàcia e vol en aquella error scientment e delliberada star» (*Primer del Crestià*, cap. 41). No està Plaerdemavia defensant amb pertinàcia les seves idees heterodoxes sobre el bes quan pregunta: *Quin mal és lo besar?* Hi ha un passatge d'un sermó de st. Vicent que pot acabar d'aclarir-ho «Guardau-vos de aquella mala bèstia de logre, que soiament aquell qui diu que no és peccat llogregar, roman heretge, que lo papa ne l'arquebisbe per tot son poder no u poden absoldre sense restitució...» (Ferrer 1977: 38). M'ocuparé d'aquestes i d'altres actituds heterodoxes de Plaerdemavida en un article sobre la concepció de l'amor en el *Tirant lo Blanc*.

(32) És important de remarcar que Estefania, que ha fet de mitjancera entre els dos amants en aquest afer, assegura a la princesa que ha promès a Tirant «que vostra altesa li deixarà besar los cabells si ell fehia lo que vostra excel·lència li manava» (TB: 264). Carmesina està tan impressionada que concedeix a Tirant més del que la seva donzella li havia promès.

(33) «E si tal llicència la vostra altesa me dava de besar-vos les mans tota hora que yo volgués, le com me tendria per benaventurat! E molt més ab los peus e les cames ensemps» (TB: 382).

i de les classes més privilegiades. Les paraules de Diafebus en el capítol 146 del *Tirant* i les de Plaerdemavida en aquest capítol i en la resta de la novel·la probablement tenen el seu origen en aquest cúmulo d'arguments, opinions, pràctiques i costums cortesans que van resistir els atacs de tots els predicadors i van arribar, intactes, a la boca, als ulls i a les orelles del cavaller Joanot Martorell. Sabem que Martorell va llegir, si més no, el *Dotzè* d'Eiximenis (vd. Hauf 1991) i que Eiximenis, per raons òbvies, no va poder llegir el *Tirant*. Si ho hagués pogut fer, sense cap mena de dubte hauria censurat, entre d'altres passatges de la novel·la, l'actitud de Diafebus i de Plaerdemavida en aquest capítol i hi hagués trobat pautes de conducta heterodoxa i una defensa d'un sistema de valors oposat al cristianisme.³¹

Si Diafebus, amb el valuós ajut de Plaerdemavida, aconsegueix sense gaires dificultats de forçar Carmesina a donar-li, ben a contracor, permís per besar Estefania, Tirant té el camí molt més difícil per poder besar la princesa. Tot primer comença demanant-li permís per besar les seves mans, cosa que només aconsegueix després d'haver-li-ho *suplicat* moltes vegades juntament amb Estefania i la Viuda Reposada. Finalment Carmesina hi accedeix i li concedeix la gràcia que les hi pugui besar «de part de dins... perquè besant dins és senyal de amor e besant defora és senyal de senyoria» (TB: 248). La segona etapa d'aquest procés té lloc quan Carmesina, impressionada per les amenaces de Tirant de morir d'amor per ella («Aquest serà lo darrer any, mes, dia e hora que la altesa vostra viu me veurà»; TB: 261), li dona permís per besar-li els ulls i el front a canvi de deixar de banda les seves intencions de morir d'amor (TB: 264).³² Aquests petons a les mans, als ulls i al front no són altra cosa que aproximacions a la quarta línia de l'amor. De fet en aquests moments de la novel·la Tirant ni tan sols ha arribat al contacte amb les parts més íntimes del cos de Carmesina. Intentarà arribar-hi demanant a la princesa la camisa que porta i, a més, que «yo ab les mies mans la pugua despullar» (TB: 270-271). La princesa, però, no acceptarà que Tirant li tregui la camisa per considerar-ho una acció deshonest («a mi par que no seria justa cosa que les vostres mans toquen lla hon negú no ha tocat»; *ibidem*). Tirant tornarà a demanar l'accés a les últimes línies de l'amor en el capítol 161,³³ però Carmesina, que és tan honesta en les seves pròpies relacions amoroses com ho havia estat jutjant les de Diafebus i Estefania, torna a tancar-se en rodó (TB: 382-388). En la nit d'amor del castell de Malveí (capítol 163) Tirant aconseguirà finalment l'accés a la tercera i la quarta línies de l'amor, però no sense veure's obligat a *arrapar*, almenys fins a un cert punt, els besos i les abraçades a Carmesina. Tocant a aquest episodi crec que cal tenir en compte diversos detalls. En primer lloc, qui ha preparat l'encontre és Estefania, que ho disposa tot amb unes intencions que la princesa desconeix. Les intencions de Carmesina eren, en realitat, molt més honestes, com posen en relleu unes paraules que adreça al seu amant: «Tirant, yo t'és lexat venir ací per dar-te un poch de repòs per la gran amor que t'he» (TB: 392). En segon lloc, durant bona part de la trobada la princesa es resisteix a les embranzides de Tirant («E vostra altesa que deya: —Dexa'm,

Tirant, dexa'm»; *ibidem*). Quan, un xic més endavant, Carmesina agafa un llibre d'hores segurament està aplicant un vell consell de la literatura religiosa medieval que consisteix a llegir les sagrades escriptures com a remei contra les temptacions de luxúria.³⁴ Finalment la carn pot més que la virtut i Carmesina cedeix en part als desigs de Tirant tot prenent, tanmateix, la precaució de fer jurar a Tirant que respectarà la seva virginitat. Per tant, l'actitud de Carmesina en aquest episodi segueix en bona mesura les normes de moral sexual vigents a la València tardomedieval. Si al final cau en el pecat dels *il·lícits tocaments* i dels *deshonestos besars*, per usar conceptes de l'època, és més per culpa de les especials condicions de la cita que li ha preparat Estefania que no pas per defalliment de la seva pròpia virtut.³⁵

Que Tirant, malgrat l'experiència excepcional del castell de Malveí, en realitat no havia avançat gaire en relació a la quarta línia de l'amor, ho demostra el debat que manté amb Carmesina sobre els *amorosos besars* al llarg dels capítols 169-175 de la novel·la. L'incident que dona inici al debat és la negativa de la princesa a permetre que Tirant li besí les mans. La negativa de Carmesina no només es basa en el fet que l'emperadriu és molt a la vora d'ells i podria descobrir la seva relació («car l'emperadriu és ací, que ns pot veure»; *TB*: 413), sinó també en el fet que, per Carmesina, la conducta de Tirant és poc virtuosa. La intemperància amorosa de Tirant denota, des del punt de vista de Carmesina, que, si ella li donés permís per besar-li les mans, les mans *cobdiciosos* de Tirant «passarien de bon grat lo manament de sa senyora» (*ibidem*). Tot seguit es produeix una mena de debat entre Honor i Delit. Curiosament Tirant converteix la seva demanda de *merçè* en una defensa del delit per sobre de les glòries militars i cavalleresques («més stime e m plau l'aturar que no l'anar per veure tots dies la celsitut vostra. De l'aturar seré loat, e de l'anar seré blasmat»; *TB*: 414). Carmesina replica amb una defensa de l'honor cavalleresc i una crítica dels plaers amorosos, adobada amb la cita d'un exemple protagonitzat per Alexandre,³⁶ referències als casos d'Adam, Aristòtil i David enganyats per dones i rematada amb un enfilall de tòpics misògins que acaben amb uns versos del *Maldit ben dit* de Cerverí. Ras i curt, si el discurs de Carmesina començava dient que «tostemps he hoit dir que en una capça no y pot cabre honor e delit» (*TB*: 414), s'acaba amb una frase no menys taxativa: «Tirant, dexeu amor e conquistau honor» (*TB*: 416). Significativament, en la seva contrarèplica Tirant no fa cap referència a la superioritat de l'honor sobre el delit que havia defensat Carmesina. Tirant comença insistint en el veritable objectiu de la seva demanda: «no vull celar lo ver de ma demanda: ço és, *los amorosos besars*» (*TB*: 417). En segon lloc Tirant fa en contra de Carmesina una defensa de les dones, i indirectament de l'amor, farcida amb referències bíbliques i un curiós exemple que es pot comprovar «per speriència manifesta» (*TB*: 417-418).

Indiscutiblement el vencedor del debat és Tirant, que impressiona la princesa amb els seus arguments i, sobretot, amb el seu amor fins al punt de fer-li perdre el coneixement. El premi que Tirant obté per la seva victòria en aquest debat és, per una ban-

(34) «Lo VIIen remey (contra el pecat de luxúria) si és llegir ab atenció en les santes Escripures. E aquest remey posa sent Jerònim, qui dix: *Ama sacras litteras et carnis vicia non amabis*. E vol-te axí consultar que ans l'estudi de les Santes Escripures e no amaràs, ans avorriràs los delits carnals. Diu l'eximpli comú que un clau ne gita l'altre e una amor ne trau altra. Axí mateix la amor de les altes e trespasants coses que posen les Santes Escripures trau del cor tota altra amor o almenys la fa molt refredar...» (*TC* cap. 643). Es tracta d'un consell extret de les epístoles de st. Jeroni (*PL* 22, 1078), que va tenir una llarga difusió i que podem trobar en autors tan diferents com G. Perardus —en la *Summa de vitis et virtutibus* del qual es basa Eiximenis en el passatge que acabo de reproduir— o Robert Holcot. Es pot objectar que Carmesina no llegeix la Bíblia, sinó un llibre d'hores. Tocant a això, però, cal tenir en compte que els llibres d'hores són, segons observa Eiximenis i segons demostra la tradició documental, obres especialment destinades a la lectura femenina (Renedo 1993).

(35) La mateixa Carmesina ho posa en relleu en dir a Tirant que: «per prechs d'Estephania has obtesa aquesta amorosa gràcia, dexant-me cremada per digna amor. Per qué't prech te vulles contentar de la gràcia que has aconseguida en gran càrrech e culpa d'Estephania» (Martorell 1990: 392).

(36) L'exemple podria pro-

da, la possibilitat de sentir dels propis llavis de Carmesina que ja no pot controlar el seu amor i que en realitat ara l'amor ja comença a dominar-la («E ja amor obra més en mi que no volria»; *TB*: 420). Per altra banda, Tirant pot comprovar com es fa realitat aquesta confessió en sentir que la princesa li dóna permís per besar-la «en los pits per consolació mia e repòs teu» (*ibidem*).³⁷ Tirant no només tindrà la satisfacció d'aconseguir el permís de Carmesina per accedir a la quarta línia de l'amor, sinó que, després d'haver-li besat els pits, els ulls i la cara, tindrà també el plaer de sentir aquestes paraules de Carmesina:

«-Senyor, de major premi és lo loguer que no és son ofici, e de aquestes coses més sol ésser la temor que'l perill, e lo qui vol haver temor ha vergonya quant se penit» (*TB*: 420).

En els versos 31-32 del poema «Lo tems vai e ven e vire» Bernat de Ventadorn es lamenta de la crueltat de la dama i de la tristesa amorosa que això li comporta dient: «Qui vid anc mais penedensa / faire denan lo pechat?» (Riquer 1975: 354). Aquests versos semblen fets a mida per comentar les paraules de Carmesina. La princesa reconeix la importància del plaer sensual encarnada en el bes i la feblesa de les barreres morals que li dificultaven l'accés a la quarta línia de l'amor amb perills il·lusoris i temors que mostren la seva fragilitat i s'esvaeixen tan bon punt se superen. Carmesina reconeix que és molt més gratificant el bes (*el lloguer*) que no pas totes les penalitats que ha patit i ha fet patir a Tirant (*son ofici*). Si mentre Carmesina no donava permís a Tirant perquè la besés tots dos estaven fent penitència abans del pecat, després del bes Carmesina reconeix el seu error i, en tot cas, l'única penitència que fa és penedir-se i avergonyir-se del seu error. Curiosament Carmesina fa penitència, encara que per raons ben diferents, abans i després d'haver arribat a la quarta línia de l'amor.

XAVIER RENEDO PUIG
Universitat de Girona

cedir del *Breviloqui* de Joan de Gal·les, que es basa en el *De re militari* de Vegeti. Cf. Joan de Gal·les 1930: 94.

(37) Cal posar en relleu que el bes té lloc en un dels marcs somniats per la lírica trobadoresca, és a dir en secret i «sotz cobertor», ja que Tirant i Carmesina posen els seus caps «davall la roba» del llit en què Carmesina està estirada després del seu desmai.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BADIA, L. (1988) *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella. Estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*, Barcelona, Edicions dels Quaderns Crema.
— (1992) «Tot per a la dona, però sense la dona: Notes sobre el punt de vista masculí al *Tirant lo Blanc*», *Journal of Hispanic Research*, 1, Londres (en premsa).
BOCCACCIO, G. (1980) *Decameron*, ed. de Branca V., Torí, Einaudi Editori (Nuova Universale Einaudi, 169).

- BOYLE, L. J. (1982) «Summae Confessorum» a *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, 5.
- BRUNDAGE, J. A. (1987) *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago, The University of Chicago Press.
- BURCHARD DE WORMS, *Decretum*, PL 140.
- CAPELLANI, A. (1985) *De Amore. Tratado sobre el amor*, ed. i trad. d'Inés Creixell, Barcelona, El festín de Esopo & Edicions dels Quaderns Crema, Biblioteca Filològica; 4.
- CHAUCER, G. (1977) *The Canterbury Tales*, Versió en anglès modern de Nevill Coghill, Penguin Classics.
- CHRÉTIEN DE TROYES (1985) *Li Contes del Graal. El cuento del Grial*, ed. i trad. de M. de Riquer, Barcelona, El festín de Esopo & Edicions dels Quaderns Crema, Biblioteca Filològica; 6.
- CURTIS, E. R. (1948) *Literatura europea y Edad Media Latina*, trad. espanyola. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1981.
- DRONKE, P. (1968) *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, Oxford, Clarendon Press.
- EIXIMENIS, F. (1981) *Lo Libre de les Dones*. ed. Naccarato, F., Wittlin, C. i Comas, A., Barcelona, Curial 1984, Biblioteca Torres Amat, 9-10.
- (1986-1987) *Dotzè llibre del Crestià*, Segona part, vls 1 i 2 a cura de Wittlin, C.J., et al., Girona, Universitat de Girona & Diputació de Girona.
- (en premsa), *Tractat de Luxúria*, ed. de Renedo, X., Edicions dels Quaderns Crema.
- (en premsa), *Terç del Crestià*, ed. de Renedo, X., Girona, Universitat de Girona & Diputació de Girona.
- FACET, ÇO ÉS LIBRE DE CORTERIA (1912) ed. Faraudo, Barcelona, Recull de textos catalans antics 18.
- FACETUS (1886) ed. Morel-Fatio, A., a «Mélanges de littérature catalane III. Le livre de courtoisie», *Romania*, 15, pp. 224-235.
- FERRARESI, A. DE (1976) *De amor y poesía en la España medieval: prólogo a Juan Ruiz*, Mèxic: El Colegio de México, Estudios de Lingüística y Literatura, 4.
- FERRER, VICENT, SANT (1927) *Quaresma de St. Vicent predicada a València l'any 1413*, ed. Sanchis Sivera, J., Barcelona: Institució Patxot.
- (1934) *Sermons. Volum Segon*. ed. Sanchis Sivera, J., Barcelona: Barcino, Els Nostres Clàssics, Col·lecció B, 5. (Segona edició del 1971).
- (1975) *Sermons. Volum Tercer*, ed. de Schib, G., Barcelona, Barcino 6, Els Nostres Clàssics, Col·lecció B, 6.
- (1973) *Sermons de Quaresma (I-II)*. Introducció de Sanchis Guarnier, M., València, Clàssics Albatros, 3-4.

- FINOLI, A. M. ed. (1969) *Artes amandi. Da Maître Elie ad Andrea Capellano*, Milà-Varese, Instituto Editoriale Cisalpino.
- FRIEDMAN, L. J. (1965-1966) «Gradus Amoris», *Romance Philology*, 19, pp. 167-177.
- GAL·LES, J. DE (1930) *Breviloqui*, ed. Norbert d'Ordal O.M. Cap, Barcelona, Barcino, Els Nostres Clàssics, 28.
- HAUF, A. G. (1990) *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena: Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, València, Institut de Filologia Valenciana, Barcelona, Abadia de Montserrat, Biblioteca Sanchis Guarner, 19.
- (1991) «Artur a Constantinoble: entorn a un curiós episodi del *Tirant lo Blanc*», *L'Aiguadolç* 12-13, pp. 13-33.
- LAMBERT, M. D. (1986) *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas* (traducció espanyola), Madrid, Taurus, 1986, Ensayistas, 262. Serie Maior.
- LERNER, M. D. (1972) *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages.*, Berkeley, University of California Press.
- MARTORELL, J. (1990) *Tirant lo Blanch*, ed. Hauf, A. G., València, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat, Clàssics Valencians 7-8.
- METGE, B. (1959) *Obras de Bernat Metge*, ed. Riquer, M. de, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- MICHAUD-QUANTIN, P. (1962) *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (xii-xvi siècles)*, Lovaina, E. Nauwelaerts, Mediaevalia Namurcensia, 13.
- PAYER, P. J. (1984) *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code (550-1150)*, Toronto, University of Toronto Press.
- Recull de eximplis e miracles, gestes e faules e altres ligendes ordenades per A. B. C.* (1881) ed. Aguiló, M., Barcelona, Llibreria d'Alvar Verdaguer.
- RENEDO, X. (1991) «Llegir i escriure a la tardor de l'Edat Mitjana», a *Actes del IX Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Barcelona, Abadia de Montserrat.
- (en premsa), «L'heretge epicuri a la tradició cristiana medieval i a *Lo Somni de Bernat Metge*», a *Llengua i Literatura*, 6.
- RENEDO, X. I MARTÍ, S. ed. (en premsa), *Exemples i miracles de l'Edat Mitjana*, Barcelona, Edicions 62, Col·lecció El Garbell.
- RIQUER, M. DE (1975) *Los trovadores. Historia literaria y textos*, 3 vols., Barcelona: Planeta.
- RUIZ, J. (1974) *Libro de buen amor*, ed. Joset, J., Barcelona, Espasa-Calpe S.A., Clásicos Castellanos, 16-17.

