

LO CRESTIÀ: UNA INTRODUCCIÓ

XAVIER RENEDO,

UNIVERSITAT DE GIRONA I INSTITUT FRANCESC EIXIMENIS

Se sol retreure als escriptors que comencen la seva carrera la voluntat de voler-ho dir tot, o gairebé tot, en la seva primera obra. En certa manera, això és el que volia fer Eiximenis amb el gran projecte del *Crestià*, una enciclopèdia que havia de tenir tretze volums i que, en les seves pròpies paraules, havia d'oferir «sumàriament tot lo fonament de christianisme» o, dit en paraules d'Albert Hauf (1990b, p. 110), una «vasta Summa Teològica en català». Es tractava d'un projecte d'una ambició extraordinària, tot i que es presentava com una obra de divulgació.¹ Quan Eiximenis es disposava a engegar aquest projecte, a finals de la dècada dels setanta del segle XIV, potser era un escriptor novell, almenys en llengua vulgar, però ja devia tenir gairebé una cinquantena d'anys, havia estudiat en algunes de les millors universitats d'Europa, com Oxford i Tolosa, tenia el títol de mestre en teologia i una bona biblioteca. Potser el *Crestià* era la seva primera gran obra en llengua vulgar —em sembla, però, que abans ja havia escrit, en llatí, l'*Ars praedicandi populo* amb el recull de sermons que hi està afegit i, d'acord amb la proposta de datació de Josep Hernando (1983, p. 134-135), el *Tractat d'usura*—, però, sens dubte, ja tenia l'experiència, la formació i els coneixements necessaris per a dur-la a bon port.

190

Per desgràcia, però, el projecte es va quedar a mig camí. Dels tretze volums previstos només se'n van publicar quatre, els tres primers i el dotzè, escrits entre els anys 1379 i 1387, amb un apèndix de set capítols que van ser afegits al *Dotzè*, sota la pressió de Joan I, a finals del 1391. Resten, doncs, quatre llibres d'una extensió més que considerable, ja que contenen 2.587 capítols —o 2.594 si hi sumem l'apèndix incorporat al *Dotzè* a finals del 1391. Si l'enciclopèdia s'hagués arribat a acabar, i els nou volums que no es van arribar a escriure haguessin tingut una extensió similar als quatre que tenim, el *Crestià* hauria tingut ni més ni menys que 8.281 capítols! Una xifra sens dubte espectacular, que no està gaire per sota dels 9.885 capítols que té una altra gran enciclopèdia medieval: l'*Speculum Maius* del dominic Vincent de Beauvais.

Es podria pensar que l'extraordinària envergadura del projecte va acabar provocant el cansament del seu autor, que es va estimar més abandonar-lo que no pas acabar engolint per una obra superior a les seves forces. No crec que aquesta sigui la causa de la interrupció de l'enciclopèdia, perquè la veritat és que Eiximenis va continuar escrivint, tant en llatí com en català, obres d'una envergadura considerable. Els 201 capítols del *Llibre dels àngels*, per exemple, no estan gaire per sota dels 239 del *Segon*; els 396 capítols del *Llibre de les dones* superen els 381 del *Primer*, i els 691 de la *Vita Christi* deixen enrere, i de bon tros, la suma dels

1. Aquest article forma part del projecte d'investigació FF1-2008-0556-C03-03/FILO, finançat pel Ministeri d'Educació i Ciència. Agraïxo a Robert E. Lerner la lectura atenta d'aquest treball i, sobretot, les observacions que m'ha fet arribar i que espero haver sabut aprofitar.

capítols del *Primer* i del *Segon* plegats. S'ha parlat també d'un canvi d'orientació en l'obra d'Eiximenis, que a partir del 1392, l'any en què va escriure el *Llibre dels àngels*, un cop ja cancel·lat el projecte del *Crestià*, es decantaria, com ha assenyalat Curt Wittlin, per una «religiositat més meditada i més íntima».² Tampoc no acabo d'estar d'acord amb aquesta interpretació. Em sembla que, com espero demostrar al final d'aquest article, les causes de l'estroncament del projecte s'han d'anar a buscar dins de la pròpia enciclopèdia, sobretot dins del *Dotzè*, l'últim volum que es va escriure.

Poca cosa es pot llegir en edicions modernes i solvents del *Crestià*. El 1983 Albert Hauf en va publicar una extensa i esplèndida antologia, que per desgràcia ja està exhaurida. Cal destacar l'aparició d'una antologia de l'enciclopèdia en francès, en traducció de Patrick Gifreu (2010), per a commemorar el sis-cents aniversari de la mort d'Eiximenis. No hi ha cap edició moderna del *Primer* ni del *Segon*, tot i que, com veurem, n'hi ha dues de crítiques en preparació, que seran publicades a la col·lecció «Obres Completes de Francesc Eiximenis» que coediten la Diputació i la Universitat de Girona. Del *Terç* i del *Dotzè*, n'hi ha només edicions parcials, que en el cas del *Terç* ja estan exhaurides. Hi ha també algunes antologies temàtiques, com ara *La societat catalana al segle XIV*, a cura de Jill Webster (1967); l'antologia, en català i en traducció anglesa, de textos de caràcter folklòric, extrets, sobretot, del *Primer* i del *Segon*, preparada també per Jill Webster (1982), i *Llibres, mestres i sermons*, a cura de David Guixeras i Xavier Renedo (2005), una antologia dedicada a recollir i estudiar les idees pedagògiques d'Eiximenis.³ Cal esperar que la situació millori en el futur.

191

DE LES «PERSONES SIMPLS E LLEGUES» A LA «MANERA SIMPLE E GROSSERA»

En el «preàmbul a tot lo llibre *Crestià*» (Hauf, 1983, p. 35), Eiximenis dóna una clau de lectura de l'enciclopèdia seguint l'estil dels *accessus ad auctores* que encapçalaven les obres que s'estudiaven a les escoles i a les facultats medievals. Tot i que l'autor assegura que seguirà la pauta marcada en «los començaments dels llibres antics», em sembla que en realitat el seu model són els pròlegs de molts llibres escolàstics, basats en l'aplicació de les quatre causes aristotèliques (final, formal, material i eficient) a l'anàlisi d'una obra.⁴ La clau d'accés al *Crestià*

2. «Seduït pels escriptors franciscans espirituals, Eiximenis havia trobat una religiositat més meditada i més íntima. A més, sexagenari, ja no cercava una llarga audiència. Els temes de la mort, del més enllà, dels àngels el preocupaven en les seves contemplacions privades. Si els confiava al paper era per cercar una forma escrita per a aquesta nova sensibilitat religiosa, influïda pel neoplatonisme i el misticisme del Pseudo-Dionís i dels comentaristes contemplatius» (Wittlin, 1983, p. 14).

3. D'aquesta darrera antologia, se n'ha fet també una traducció anglesa compendiada (Renedo i Guixeras, 2008).

4. Sento discrepar en aquest sentit de la interpretació que ha fet del preàmbul David Guixeras (2007), per a qui Eiximenis s'aparta a consciència del llenguatge i de l'estil dels pròlegs escolàstics del seu temps.

que ofereix Eiximenis està basada en cinc punts. El primer és la causa final, o «final intenció», que és «il·luminar, endreçar e despertar, adoctrinar e amonestar tot feel crestià d'haver diligent cura de la sua vida e de les carreres de Déu» (Hauf, 1983, p. 36), és a dir, il·lustrar i estimular els lectors a ser uns bons cristians.

El segon punt, dedicat al nom del llibre, és l'únic que s'aparta de l'esquema aristotèlic i que s'acosta, com indica David Guixeras (2007, p. 265), a models més antics. Eiximenis hi dona el títol de l'enciclopèdia i una idea molt sintètica del seu contingut i passa de seguida a manifestar, fent una *captatio benevolentiae*, que només va gosar començar a escriure una obra d'aquesta envergadura, del tot superior, segons ell, a les seves forces i als seus coneixements, confiant en l'ajuda divina i esperant obtenir el guardó concedit per Déu «a aquells qui treballen volenterosament per la cosa pública, e especialment per la salut de les ànimes» (Hauf, 1983, p. 36).

El tercer punt, «qui demana qui és lo seu actor» (Hauf, 1983, p. 36), està dedicat a la causa eficient. De fet, Eiximenis presenta una *duplex causa efficiens*: en primer lloc, ell mateix, l'autor material de l'enciclopèdia, i, en segon lloc, les diverses persones que el van estimular a engregar el projecte. Per una banda, el *Crestià* es va escriure «per manament del molt alt e poderós príncep e senyor, lo senyor rei En Pere, per la gràcia de Déu, rei d'Aragó» i, per l'altra, a «precis dels reverents e amables senyors seus, los consellers de la ciutat de Barchenona e així mateix gran instància d'alguns devots e honorables ciutadans d'aquella mateixa ciutat» (Hauf, 1983, p. 36), o sigui, Pere III, el rei; els consellers barcelonins, entre els quals Ramon Savall, i, finalment, alguns ciutadans devots i assedegats de cultura teològica, un públic més familiaritzat amb la llengua vulgar que no pas amb la llatina, però molt interessat en els temes i els problemes que es plantejaven i es discutien a les facultats de teologia. Tres tipus de lectors diferents, tres tipus de sol·licituds també diferents («manaments», «precis» i «instància»), però unes inquietuds teològiques similars.⁵

El quart punt és la causa formal, que explica «la manera del procés d'aquest volum» (Hauf, 1983, p. 37), és a dir, l'estil. Eiximenis s'adreça —ho diu de forma ben clara— a les «persones simples, e llegues e sens grans lletres». Tot i que no exclou que els volums també puguin ser útils a «persones científiques e lletrades», el lector ideal de l'enciclopèdia és el públic urbà, o sigui, els consellers de Barcelona, o, més endavant, els jurats de València, els ciutadans, els mercaders, els juristes, els notaris i fins i tot els menestrals i els artesans que figuren com a lectors i propietaris de les seves obres en els propis manuscrits o en els documents notariaus que tan bé han estudiat i editat Josep Maria Madurell,

5. Donen fe de l'interès de Pere III per l'enciclopèdia les cartes que el 17 de maig de 1381 va enviar al guardià del convent franciscà de Barcelona i al mateix Eiximenis, que aleshores devia estar escrivint el *Segon del Crestià*. En aquestes cartes, el rei mana que el menoret gironí no abandoni el convent fins que no hagi acabat «l'obra» (Rubió i Lluch, 1908, p. 69). Com ha assenyalat Albert Hauf (1990b, p. 69), les cartes permeten de suposar que el trasllat d'Eiximenis al convent franciscà de València ja estava molt avançat.

Josep Hernando o J. Antoni Iglesias.⁶ (Encara que Eiximenis no sembla haver-ho previst, les «persones simples e lligues» van tenir també l'oportunitat de llegir antologies del *Crestià*. Gràcies a Josep Hernando (2007, p. 407 i 459-60) coneixem la presència d'una *Compilació treta del Crestià* en un inventari del 1436; i gràcies a Jaume de Puig (2001) ens han arribat les primeres i ben documentades notícies d'una antologia del *Crestià*, copiada a mitjan segle xv i custodiada a la Biblioteca Colombina de Sevilla. En aquest darrer cas, com que el volum s'ha conservat, sabem que es tracta d'un recull de 351 capítols, és a dir, d'una antologia que aplega el 13,5 % del *Crestià* i que és més llarga, per tant, que el *Segon*.)

En el perfil del lector ideal del *Crestià*, Eiximenis també deixa un espai per als qui podríem definir com uns lectors avançats, dotats d'una cultura i una curiositat teològiques superiors a la mitjana —el que podríem anomenar l'elit d'aquesta minoria de «persones simples e lligues»—, a qui també tindrà en compte, si més no en alguns casos, a l'hora de seleccionar el contingut d'una part de les seves obres. Eiximenis no dóna, per desgràcia, detalls per a identificar aquesta mena de lectors, presentats com «alguns jóvens ciutadans qui molt s'adeliten en algunes honestes subtilitats» (Hauf, 1983, p. 39). Devien formar part d'aquesta minoria els «devots e honorables ciutadans» de Barcelona que, com acabem de veure, van pressionar Eiximenis, al costat del rei i dels consellers de la ciutat, perquè s'embranchés en la gran «obra» del *Crestià*.⁷

Per a un públic d'aquesta mena —i per a una obra de les dimensions colossals del *Crestià*—, calia trobar un estil que en facilités al màxim la lectura. És el que Eiximenis anomena la «manera simple e grossera» (Hauf, 1983, p. 37) o el «parlar comunament, e més que més grosserament» (Hauf, 1983, p. 39), un estil pla i català per a presentar als seus lectors un resum d'alguns dels textos, dels autors i dels temes de debat més representatius i més vius de la cultura teològica de finals del segle xiv. Amb vista a la màxima divulgació de les seves obres, i, en definitiva, del seu èxit, es tractava de triar les paraules i els girs més acostats als lectors, unes paraules que sovint són molt lluny de les que es troben en la font llatina que Eiximenis resumeix o tradueix: «aquelles paraules que sien pus intel·ligibles e pus profitoses als lligents en aquest llibre» (Hauf, 1983, p. 37). Per a entendre bé tot el que significa la tria del parlar «comú» i de les paraules o l'estil «grosser», cal tenir en compte que en català medieval «grosser» és l'antònim de «subtil» i que, per

6. En el seu recent i riquíssim inventari dels manuscrits eiximenians presents a les biblioteques de la Barcelona medieval, Josep Hernando (2007, p. 404-405) conclou que «la popularitat d'Eiximenis no és un tòpic, sinó una realitat». J. Antoni Iglesias (2003, p. 84-85) diu gairebé el mateix en relació amb les biblioteques dels mercaders barcelonins: «Si hi ha un autor català gairebé omnipresent a les biblioteques dels mercaders, aquest és Eiximenis, a molta distància d'altres com els mallorquins Ramon Llull i Nicolau de Pacs.» També cal tenir en compte tocant a aquesta qüestió l'article de Rafael Ramos (2006) sobre la lectura a Sant Feliu de Guíxols a mitjan segle xv. Tot i que en la documentació recollida per Ramos no apareix cap volum del *Crestià*, la presència de llibres d'Eiximenis continua essent molt important.

7. El mercader barceloní Bernat Marimon devia ser, però ja a la segona meitat del xv, un lector d'aquest perfil. En dóna fe el fet d'haver copiat, com veurem més endavant, tots els volums del *Crestià* en llibres de comptes.

tant, és un sinònim de «simple» o d'«humil». Eiximenis, doncs, defensa un llenguatge i un estil allunyats de les subtileses associades amb el llatí escolàstic i universitari, un llenguatge distanciat de les aules i acostat al dels carrers, les places i les llars familiars, el llenguatge i l'estil, en definitiva, de la predicació popular.

El franciscà Bernardí de Siena, un dels grans predicadors de la primera meitat del segle xv, defensava gairebé el mateix que Eiximenis en un exemple protagonitzat per dos frares menors, un de grosser i l'altre de subtil. El frare grosser, impressionat per les audàcies conceptuals i retòriques d'un sermó del seu company, en canta les excel·lències dient que mai havia sentit paraules tan altes i tan nobles, però també tan complicades que no hi havia entès res. La conclusió que Bernardí extreu de l'exemple és que cal predicar la doctrina de Crist de manera que tothom l'entengui, i això només es pot fer amb un estil clar: «Sai come? Dirlo chiarozzo chiarozzo, acciò che chi ode, ne vada contento e illuminato, e none imbarbagliato» (Delcorno, 1989, p. 144).⁸ El parlar «chiarozzo chiarozzo» de Bernardí és l'equivalent de la «manera simple e grossera» que defensa Eiximenis.

L'estil «grosser» que defensa Eiximenis es caracteritzava per l'ús de proverbis i frases fetes procedents del català col·loquial, per la introducció d'exemples sucosos i de comparacions ben triades, de frases i de girs amarats del vigor del llenguatge del carrer, o per l'absència de citacions llargues, sobretot les massa erudites i recargolades, que Eiximenis qualifica com a «grans ne curioses al·legacions ne tocacions d'autoritats» (Hauf, 1983, p. 37).⁹ També es tractava d'evitar, quan es feia imprescindible introduir una citació en llatí, la traducció paraula per paraula, que hauria resultat de molt mal llegir als lectors ideals de l'enciclopèdia, i d'optar per una traducció segons el sentit, «segons lo ver seny, e aquell vull posar tot curt e sumàriament» (Hauf, 1983, p. 37). Per a no marejar el lector amb una allau de noms propis, Eiximenis promet de donar molt de joc a les citacions genèriques, o sigui, referir-se al «filòsof», al «savi» o al «poeta» en comptes de donar noms concrets i títols exactes de les seves obres. Es tractava, en definitiva, d'allunyar-se de l'abstracció i de la traducció literal del llatí de les aules i de les summes escolàstiques, d'escurçar i de simplificar, per arribar al contacte directe amb els lectors i aconseguir mantenir-los en tot moment interessats en la lectura.

8. «Advenne che, una volta fra l'altre, avendo udità la predica di questo suo fratello, elli si misse un dì in uno cerchio degli altri frati, e disse: —O voi, fuste voi stamane alla predica del mio fratello, che disse così nobili cose? Costoro li dissero: —O che disse? —Oh! Elli disse le più nobili cose che voi udiste mai. —Ma dicci di quello che elli disse [...] Elli parlò pure le più alte e le più nobili cose che io mai udisse. Elli parlo tanto alto, che io non intesi nulla. Or costui era di quelli... tu m'intendi! Io dico che a voi bisogna dire e predicare la dottrina di Cristo per modo che ognuno la intenda [...] Elli bisogna che'l nostro dire sia inteso. Sai come? Dirlo chiarozzo chiarozzo, acciò che chi ode, ne vada contento e illuminato, e none imbarbagliato» (Delcorno, 1989, p. 144). De fet, tot l'exemple, i la lliçó d'estil que se'n desprèn, es pot resumir en una frase de l'epístola LIII de Jeroni traduïda per Bernardí poc abans de donar pas a l'exemple: «Chi meno intende la predica, talvolta più loda il predicatore» (Delcorno, 1989, p. 143).

9. Per a totes aquestes qüestions, vegeu també l'estudi que hi ha dedicat Albert Hauf (1990b, p. 94-109).

La «manera simple e grossera» és, com ha posat en relleu Albert Hauf (1990b, p. 95), l'equivalent de l'estil ínfim de la retòrica tradicional. També és l'adaptació eiximeniana, i franciscana, del «sermo humilis» de la Vulgata bíblica i d'algunes obres dels primers segles del cristianisme. A més a més, al darrere de la «manera simple e grossera», hi ha també una teoria de la traducció, una teoria allunyada de les pràctiques i dels models d'alguns traductors de l'època, més preocupats que no pas Eiximenis pel respecte a la literalitat del text. Tot i que de vegades els traductors d'aquestes obres són, com Eiximenis, membres dels ordres mendicants, i tot i que de vegades les obres que es tradueixen també són de caràcter religiós, es tracta de llibres i de projectes en realitat diferents.

El cinquè punt que s'analitza en el pròleg és la causa material, és a dir, les matèries o temes dels diversos llibres de l'enciclopèdia. Eiximenis assenyala la presència de tres grans nuclis temàtics en el *Crestià*: 1) les excel·lències de la religió cristiana, en contraposició amb les febleses de les dues altres religions del llibre, la musulmana i, sobretot, la jueva (tema central del *Primer*); 2) la pèrdua d'aquestes grans excel·lències a causa de l'atac de les temptacions i de la caiguda en el pecat (tema del *Segon* i del *Terç*), i 3) la recuperació de les excel·lències perdudes a través de deu vies proposades per Déu, que s'havien d'estudiar en els llibres que van del *Quart* al *Tretzè*. Aquest era, en síntesi, el projecte del *Crestià*, una enciclopèdia que en tretze llibres i amb tres grans temes pretenia oferir als lectors «sumàriament tot lo fonament de christianisme».

195

ELS NOU LLIBRES NO ESCRITS

Com és prou sabut, Eiximenis només va escriure un dels deu llibres de la tercera part del *Crestià*: el *Dotzè*, dedicat al bon govern de la cosa pública cristiana. Abans d'ocupar-me dels quatre llibres que han arribat fins als nostres dies, crec que cal dedicar un breu comentari als nou llibres del *Crestià* que es van quedar en el tinter. Només podem fer-nos-en una idea a través, per una banda, de la breu presentació que en va fer Eiximenis al pròleg de l'enciclopèdia i, per l'altra, gràcies a les remissions escampades al llarg de tota la seva obra.¹⁰

Cal dir d'entrada que l'estructura general del *Crestià* no pot ser més franciscana, ja que en bona mesura segueix un principi enunciat a la *Regla butllada* (9, 3-4) de Francesc d'Assís: «Adverteixo també, i exhorto els mateixos frares que, en la predicació que fan, sigui ponderat i pur llur llenguatge, a utilitat i edificació del poble, anunciant-los els vicis i les virtuts, la pena i la glòria amb brevetat de sermó.» El *Crestià*, després de l'exaltació de la fe cristiana continguda en el *Primer*, estudia les temptacions, els pecats i els vicis en els dos llibres següents, i reserva la resta de l'enciclopèdia a l'estudi de les virtuts, de les penes infernals i de les glòries celestials.

El quart volum, el primer de la tercera part de l'enciclopèdia, havia d'es-

10. Curt Wittlin (2009) ha recollit i estudiat aquestes observacions en un treball que he tingut molt en compte a l'hora de redactar aquest apartat.

tar dedicat als dons de l'Esperit i a les benaventurances, i havia d'ocupar-se també de la predestinació, la gràcia i el lliure arbitri. El cinquè i el sisè volums havien d'analitzar les virtuts teològiques i les cardinals. El setè volum, «qui s'apella *Legal*» (Wittlin, 1987, p. 540), com recorda Eiximenis al final del *Dotzè*, havia de tractar amb molt de detall dels deu manaments, de la llei cristiana i del bon funcionament de la justícia. El vuitè llibre havia de parlar de la creació i estudiar temes tan diversos com les set edats del món, és a dir, la història universal fins a la fi dels temps, l'esperit de profecia, l'astrologia, la màgia, els àngels i els dimonis, etc. El novè volum havia de tenir com a tema central la vida de Jesucrist, des del seu naixement fins a la seva mort i resurrecció, amb una secció dedicada a la Mare de Déu. El desè havia d'estudiar a fons els sants sagraments. El tema central de l'onzè volum havia de ser la vida religiosa i el del tretzè, les penes infernals i les glòries celestials, o sigui, els novíssims.

De la tercera part del *Crestià* només es va arribar a escriure el *Dotzè*. Alguns dels temes previstos, però, per als llibres que no van arribar a fer-se realitat van ser desenvolupats en algunes de les obres que Eiximenis va escriure un cop cancel·lat el projecte del *Crestià*. És evident, per exemple, que hi ha una relació directa entre la *Vita Christi* i el novè volum de l'enciclopèdia. I el mateix passa amb els tractats dedicats a les virtuts cardinals i als deu manaments, desenvolupats al llarg dels capítols 140-184 i 185-214 del *Llibre de les dones*, i el sisè i setè volums de l'enciclopèdia eiximeniana. Una part, per tant, del que no es va arribar a escriure del *Crestià* va emergir, potser aprofitant materials que ja estaven preparats, en les obres que Eiximenis va publicar més tard.

«HONESTES SUBTILITATS», COMPILACIONS I TAULES TEMÀTIQUES

Un projecte d'enciclopèdia que havia de tenir més de vuit mil capítols dividits en tretze llibres i que es proposava de divulgar «tot lo fonament de chrestianisme» entre les «persones simples, e llegendes e sens grans lletres» només es podia escriure a partir d'un treball acurat de selecció i combinació de la literatura generada al llarg dels segles pels pares de l'Església, els comentaristes de la Bíblia, els mestres de les escoles i els professors de les universitats, una literatura formada per comentaris al *Llibre de les sentències* o als llibres de la Bíblia, summes teològiques, summes jurídiques, summes de vicis i de virtuts, taules temàtiques, llibres d'exemples, concordances, etc. Amb una bona part del *Crestià* encara pendent d'editar i d'estudiar a fons, no podem conèixer com caldria les fonts que va fer servir Eiximenis en la redacció de la seva enciclopèdia.¹¹ Tanmateix les dades que es poden extreure de l'anàlisi de parts concretes de les

11. Cal tenir també en compte que Eiximenis té molta tendència, com ha posat en relleu Robert E. Lerner (2001, p. 173), a maquillar, distorsionar o fins i tot inventar fonts. En el «Tractat de luxúria», inclòs dins del *Terç*, per exemple, un autor tan conegut com el dominic Guillem Peraldus, l'autor de la *Summa de vitiis et virtutibus*, és esmentat de set maneres diferents, alguna tan extravagant com ara Marcus Sublimis.

seves obres mostren, com han assenyalat, per una banda, els pares Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal (1929, p. 13-14) i, per l'altra, Albert Hauf (1990b, p. 113), que Eiximenis combina la teoria dels seus autors preferits, sobretot de l'escola franciscana (Alexandre de Hales, Bonaventura, Duns Escot o Ricard de Middleton), però també Tomàs d'Aquino, amb la casuística de tractats morals o jurídics com la *Summa de vitiis et virtutibus* del dominic Guillem Peraldu, el *Liber de exemplis naturalibus* del franciscà Servosanto de Faenza, la *Summa de casibus* del jurista franciscà Astesà o la *Summa super titulis Decretalium* d'Enric de Susa, el cardenal ostienc.

Segons el tema que es tractava, Eiximenis recorria també a tractats específics com ara, en el cas del *Dotzè*, dedicat a la política, el *Communiloquium* del franciscà Joan de Galles (Hauf, 1990c), el *De regimine principum* de l'agustí Gil de Roma (Guixeras, en premsa) o el *De eruditione filiorum regalium* del dominic Vincent de Beauvais (Wittlin, 1985, p. 107-109). De vegades, sobretot en les obres més extenses, Eiximenis recorre a préstecs puntuals, reduïts a un o a pocs capítols, com passa en el cas del *Dotzè*, amb el *Llibre del tresor* de Brunetto Latini (Wittlin, 1980); les *Moralitates*, un recull d'imatges de la memòria del dominic Robert Holkot (Renedo, 1990-1991), o fins i tot el *De re militari* de Vegeci (Lorca, 2007). Quan les circumstàncies li permetien deixar anar a raig les seves preocupacions profètiques, Eiximenis recorria, sobretot, a dos autors franciscans i occitans: Peïre Joan Olieu, que també va exercir una profunda influència sobre el pensament polític eiximenià, i Joan de Rocatalhada, dues anelles molt importants de la tradició joaquimita. Eiximenis no els cita gairebé mai pel seu propi nom perquè es tractava de franciscans espirituals problemàtics i conflictius, però, com ha demostrat Robert E. Lerner (2001 i 2009), la seva presència en l'obra d'Eiximenis en general, i en el *Crestià* en particular, és innegable.¹²

Des d'aquesta perspectiva, el *Crestià* es presenta com una gran compilació basada en el bo i el millor de la literatura teològica i moral. Eiximenis ho reconeix en el preàmbul de l'enciclopèdia quan, parlant d'ell mateix en tercera persona, confessa que «aquest volum *compilà*» (Hauf, 1983, p. 36), o quan afirma, en el pròleg del *Dotzè*, que el volum ha estat «*collit ab gran musa e affayn*» (Renedo, 2005, p. 1).¹³ Es tracta, però, d'una compilació feta amb esperit crític, perquè Eiximenis no es va limitar a recollir i a sintetitzar, sinó que sovint, com a mestre en teologia que era, confrontava opinions divergents i criticava punts de vista i plantejaments que creia equivocats. El *Crestià* no és, doncs, per usar un terme que manllevo d'Albert Hauf, un *raparium* com l'*Excitatorium mentis ad Deum* de Bernat Oliver, sinó una obra molt més ambiciosa en què Eiximenis fins i tot s'atreveix a oferir, de tant en tant, «alguns punts aguts» i «algunes honestes subtili-

12. El primer treball de Robert E. Lerner (2001, p. 101-110), el setè capítol d'un llibre esplèndid on s'analitza el paper que es va donar als jueus dins de la tradició profètica de matriu joaquimita, es pot llegir en una traducció al català a càrrec d'Eva Izquierdo (Lerner, 2006).

13. Com és ben sabut, en llatí medieval se sol fer servir el verb «colligere» per a designar l'operació d'anar seleccionant amb molta cura fragments d'obres diferents per a confeccionar-ne una compilació.

tats» que van més enllà de la mera divulgació de la ciència teològica fonamental. Ho podem veure, per exemple, en els primers capítols del *Terç del Crestià*, en què Eiximenis critica i impugna «una opinió del peccat original qui en mon temps se perseguia e-s tractava en Englaterra per diverses grans e famosos maestres» (Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal, 1929, p. 64).

Una compilació de tan alta volada, tot i que en llengua vulgar, com el *Crestià* podia ser encara més útil, i de més bon llegir i consultar, si se li afegia, a més d'una taula de rúbriques, una taula de matèries. Com podem veure en el preàmbul general del *Crestià*, Eiximenis va prometre afegir-hi un índex temàtic que, per desgràcia, va ser una altra part de l'enciclopèdia que tampoc no es va arribar a escriure:

Per millor direcció encara a dar a tots aquells qui ací estudiaran, e per tal que totes les matèries que volran ací veure tròpien prestament, vull tenir aquest estil, ço és, que cascun d'aquests llibres sia partit per capítols, e els capítols per parrafes, e que en cascun parraf notable que toca diversa matèria respon una lletra llatina de l'abecedari, a la qual faça relació sa pròpia rúbrica posada en la taula que és en lo començament de cascun llibre (Hauf, 1983, p. 40).

En el paràgraf que acabo de reproduir, Eiximenis parla d'«estudiar» els materials teològics compilats en el *Crestià*, no pas de fer-ne una mera lectura devota. Per això, per a facilitar-ne la consulta a la recerca d'una idea, una referència o una citació, la taula temàtica podia ser molt útil. Eiximenis està pensant, doncs, en un lector amb una curiositat i una cultura teològica més que notables, per qui el *Crestià* s'havia de convertir en una obra d'estudi i de consulta freqüent. El mercader Bernat de Marimon, que va copiar, a la segona meitat del xv, l'enciclopèdia sencera en llibres de comptes, devia ser un lector d'aquesta mena, que es complaïa, com desitjava Eiximenis, «en algunes honestes subtilitats» (Hauf, 1983, p. 39) mentre copiava, rellegia i estudiava, un per un, tots els volums del *Crestià*.¹⁴

El mètode que Eiximenis anuncia que seguirà en la confecció de la taula temàtica del *Crestià* és el corrent en el món escolàstic i universitari: dividir la informació de cada capítol en paràgrafs, o unitats temàtiques, i assignar a cadascun una lletra de l'abecedari. D'aquesta manera, afegint a la lletra el número del capítol, es podia comprimir tota la informació escampada pels llibres del *Crestià* en la taula temàtica. És una llàstima que, a la fi, aquest índex de matèries no es pogués dur a terme, però el mer fet de veure'n la necessitat i d'anunciar-lo dóna una idea de quina mena d'enciclopèdia tenia Eiximenis *in mente*. Si la taula promesa no es va convertir en una realitat va ser només perquè comportava una feïnada de grans proporcions, sobretot en obres tan llargues com el *Dotzè* o el *Terç*. Eiximenis ho va confessar de forma ben explícita, demanant alhora discul-

14. En l'inventari del 1493 en què Hernando (2007, p. 540) ha localitzat aquesta preciosa notícia es descriuen de la manera següent aquests volums: «Sinch llibres del *Crestià*, escrits en paper, larchs e rodons, a forma de llibres de comptes, ab cubertas de pergami, escrits de mà de mossèn Bernat de Marimon.»

pes pel buit, en les línies finals del pròleg del *Dotzè*, adreçat a Alfons, duc de Gandia:

E açí, senyor, notarets si us plau que les rúbriques següents no contenen ne posen tot ço qui's contén en los capítols, sinó en summa. Per què consell a aquell qui volrà saber o veure per rúbrica tot so qui en aquest libre se contén, que ell s'ic faça fer una altra taula que de punt a punt contena e declar tot ço que cascun capítol posa largament, car yo, senyor, no le y puch fer de present, tant estich las e hujat (Renedo, 2005, p. 1).

El ritme esgotador amb què es devien escriure els blocs finals del *Dotzè* va deixar Eiximenis tan cansat que ja no es va veure amb cor d'afegir-hi la taula temàtica promesa. Aquest fet recorda, per una banda, una altra gran compilació, el *Compendi historial*, la traducció catalana de l'*Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, en els seus inicis també un encàrrec de Pere III. Uns anys més tard, Martí l'Humà va encarregar al dominic Pere Riba la confecció d'una taula temàtica, però a la fi el projecte no es va poder dur a terme en part pels problemes de salut de fra Pere, i en part també perquè el rei Martí no va enviar al frare dominic una còpia de la traducció perquè hi comencés a treballar.¹⁵ Per altra banda, la manca de la taula temàtica anunciada en el pròleg del *Crestià* permet suposar que Eiximenis no devia treballar en equip. Si hagués tingut col·laboradors, potser no sols s'hauria escrit algun volum més de l'enciclopèdia, sinó que potser cada volum hauria pogut comptar amb la seva pròpia taula temàtica. Sempre, és clar, que els seus col·laboradors no haguessin contret, com li va passar al pobre fra Pere Riba, «malautia d'espasma».

199

EL PRIMER DEL CRESTIÀ

Ha arribat el moment de parlar dels quatre llibres del *Crestià* que es van arribar a escriure. Cal fer constar que es tracta d'obres o bé no editades o bé només editades de forma parcial, i que, per tant, disposen, amb l'excepció, fins a un cert punt, del *Dotzè*, de poca bibliografia crítica, de manera que la presentació que en faré no pot no ser parcial. Demano, doncs, disculpes pels errors i les imprecisions que de ben segur contindrà el meu discurs.

El primer llibre de la sèrie va ser el *Primer del Crestià*, escrit a Barcelona, com van deixar ben clar el pare Andreu Ivars (1989, p. 93-94) i el pare Martí de Barcelona (1991, p. 198), entre els anys 1379 i 1381. (Dos capítols del llibre estan datats, l'un el 1379 i l'altre un any més tard.) De les premses de Llambert Palmart, a València, en va sortir una edició a principis del 1483, la primera i alhora l'última. Pilar Gisbert està a punt d'omplir aquest buit de segles amb una edició crítica de

15. Fra Pere Riba es disculpa en una carta a Martí I perquè, malgrat que quan va rebre l'encàrrec «fuy molt ardent de fer taula sobre los quatru volums del *Compendi istorial*», una «malautia d'espasma [...] m'a tolt tot lo poder de scriure e de dictar de tot feyt de sciència» (Rubió i Lluch, 1921, p. 406).

l'obra, que aviat serà publicada a Girona dins la sèrie de les «Obres de Francesc Eiximenis».

En el capítol 4 del *Primer*, hi ha una síntesi molt precisa del contingut de tota l'obra: «Tracta què és religió cristiana, e com e de qui ha son començament e son ésser, e quines són ses grans e altes dignitats.»¹⁶ Aquesta presentació de la religió cristiana està dividida en un preàmbul i quatre parts. En el preàmbul, que abraça els primers dinou capítols, es presenta la religió cristiana com la millor via per a cultivar l'amor a Déu després del pecat original. A la primera part es glossa i es comenta, al llarg de 172 capítols, els que van del 20 al 191, la definició següent de la religió cristiana:

E deus saber que chrestiana religió és un excel·lent stament per lo Fill de Déu, Jhesucrist, instituit e ordonat a menar les gents d'esta vida present a vera benuyrança.

Dedicar tants capítols al comentari d'aquesta definició permet a Eiximenis parlar de temes tan diversos com les principals heretgies de la religió cristiana; les normes a seguir en el tracte amb els heretges, acompanyades d'una sèrie de regles retòriques per a poder interpretar de forma ortodoxa les sentències dels sants i dels pares de l'Església que a primer cop d'ull puguin semblar heterodoxes; l'anàlisi de fins a quin punt els cristians poden estudiar les arts liberals i les ciències filosòfiques de la tradició clàssica (Bohigas, 1929, i Renedo, 2010a); els miracles, una prova irrefutable de l'excel·lència de la religió cristiana;¹⁷ la màgia i l'alquímia (Martí, 2009); una impugnació de la religió musulmana i del seu fundador, una qüestió que han estudiat Enrico Cerulli (1972), Mikel de Epalza (1989) i Josep Puig Montada (1998) en uns treballs que cal tenir molt en compte, i, en paral·lel, unes crítiques encara més dures a la malícia del poble jueu; una sèrie de consideracions sobre l'adjectiu «cristià» (Wittlin, 2010); una breu història de l'Església, sobretot dels seus primers segles, donant un relleu especial a la conversió de l'emperador Constantí, i, entre molts d'altres temes, una sèrie de consideracions de caràcter profètic sobre la imminència de la fi del món.

Josep Perarnau ha estudiat la presència de referències profètiques en el *Primer*. Per una banda, ha cridat l'atenció sobre una citació encoberta, que fins ara no havia estat identificada, del *De mysterio cymbalorum* d'un autor de la rellevància d'Arnau de Vilanova (Perarnau, 1998b); però, d'altra banda, ha restat importància a la presència d'aquestes referències al *Primer* i, en general, en tota l'obra d'Eiximenis.¹⁸ Segons Josep Perarnau (1998a, p. 40-42 i 53-54), les bases del pensament teològic eiximenià són molt lluny de les dels principals autors de la litera-

16. Totes les citacions que faig del *Primer* provenen de l'edició que està preparant Pilar Gispert, a qui agraeixo que hagi tingut la gentilesa de deixar-me-la consultar.

17. David J. Viera (2002) ha estudiat els capítols dedicats a aquest tema.

18. Com ha demostrat Robert E. Lerner (2001, p. 168), la citació del *De mysterio cymbalorum* d'Arnau que es fa en el *Primer* és de segona mà, perquè en realitat prové del comentari de Rocatalhada a la profecia «Ve mundo in centum annis».

tura profètica dels segles XIII-XIV. Per a Josep Perarnau, la presència reiterada d'aquest tema en tota l'obra d'Eiximenis podria ser tan sols una concessió als cercles devots de la cort, molt interessats —molt més que no pas Eiximenis mateix— en aquesta mena de literatura, sobretot després de l'esclat del Cisma d'Occident. Només es tractaria, per tant, de «materials literaris» usats com a «farciment», però no pas per convicció, un mer esquer per a atreure i satisfer uns lectors determinats i molt selectes.

Tot i l'immens respecte que em mereix l'obra de Josep Perarnau, no puc estar d'acord amb aquest plantejament. El profetisme és un tema que recorre, de cap a cap, tot el *Crestià* —i la resta de les obres d'Eiximenis— i que em sembla que té a veure tant amb la gènesi de l'enciclopèdia com, com veurem, amb el seu final. Cal tenir en compte que Eiximenis estava convençut que la fi dels temps era imminent: de fet, n'estava tan convençut que ja en el primer capítol del preàmbul del *Crestià* va inserir la frase següent: «en los darrers temps en què nós som» (Hauf, 1983, p. 35). És una frase que, en diverses variants, es va repetint al llarg de tota l'enciclopèdia i que està associada amb capítols i passatges que tracten temes com ara l'anunci de la imminència de l'arribada de l'Anticrist místic o de la desaparició de la religió musulmana, que, segons vaticinava Eiximenis, tenia, si no els dies, almenys els anys comptats:

E los sancts qui d'açò han parlat dien que la dita secta no deu durar ultra aquest sentenari present, qui és lo quatorzè après de la nativitat de Jhesucrist. Diu-se així mateix que ells dien que han prophecia que la lur secta no pot pus durar, ans en breu finirà (cap. 71).

201

«En los darrers temps» en què es van escriure aquestes línies, per a Eiximenis la fi de la religió sarraïna, anunciada, segons el *Primer*, tant en profecies cristianes com sarraïnes, era imminent. Aquest fet havia d'anar seguit de la conversió dels jueus i dels musulmans a la fe cristiana, i d'una sèrie de canvis transcendents en el govern del món i de l'Església, que en el *Primer* s'anuncien i que s'expliquen amb una mica més de detall en el *Dotzè*. Dues de les fonts de tots aquests vaticinis van ser, com ha demostrat Robert E. Lerner, el franciscà Joan de Rocatalhada i el *Breviloquium*, un tractat profètic escrit a mitjan segle XIV per un franciscà d'origen català.¹⁹ En el capítol 102 del *Primer*, per exemple, se cita i es glossa la famosa profecia «Ve mundo in centum annis» a partir del comentari que li va dedicar Rocatalhada. Cal tenir en compte que aquest comentari era un text tan poc difós que, com ha posat en relleu Robert E. Lerner (2001, p. 168), Eiximenis havia de ser per força un gran coneixedor de la literatura profètica. I, per descomptat, no hi devia pas recórrer per a buscar material accessori de farciment, sinó perquè la matèria que estava tractant ho exigia.

La segona part del *Primer* és molt més breu, ja que només abraça catorze

19. Es pot llegir una esplèndida presentació del contingut, l'origen, la fortuna i la tradició en què s'emmarca el *Breviloquium* en un article de Robert E. Lerner (2010) en què, a més, es posa en relleu la presència d'aquesta obra en el *Primer*.

capítols (192-205). Està dedicada a les tres lleis, la de natura, la d'escriptura i la de gràcia, posant molt en relleu les excel·lències de la llei de gràcia sobre totes les altres. La tercera part comprèn cent quaranta-cinc capítols (206-351), dedicats a comentar de forma detalladíssima les vint dignitats de la llei de gràcia, i de la religió cristiana, per sobre de la llei d'escriptura i de la religió jueva. Al llarg d'aquests capítols es parla de l'extraordinària expansió geogràfica i política del poble cristià, escampat d'una punta a l'altra del món, en contrast amb l'expansió, molt més limitada, del poble jueu; de les excel·lències de Roma, la capital de la religió cristiana, per sobre de Jerusalem; del baptisme per sobre de la circumcisió, o de Crist sobre Moisès. És una secció amb un contingut antijueu molt accentuat, que ha estudiat amb deteniment i erudició Albert Hauf (2007, p. 458-475).²⁰ Només cal dir que els noms del dominic Ramon Martí i el seu *Pugio fidei* i del franciscà Nicolau de Lira hi són citats més d'una vegada. A tall d'exemple d'aquest to antijueu, n'hi ha prou de citar el títol del capítol 266: «Qui posa grans reptiris contra la malícia de la sinagoga.»

En aquesta secció, continua viva la vena profètica del *Primer* amb tot de consideracions sobre la imminent reforma general de l'Església i del món; una reforma o, per dir-ho amb les mateixes paraules d'Eiximenis, «reparació» que potser, tot i que el nostre menoret no ho acaba de veure gens clar, podria comportar el trasllat de la seu papal de Roma a Jerusalem. Entre els capítols de vena profètica, tenen una importància i un relleu considerables els dedicats a explicar, segons «alscuns grans teòlegs untats d'esperit de profecia» —entre els quals hi ha, sobretot, Rocatalhada—, el paper assignat per la providència als diversos regnes cristians, sobretot al regne de França i a la Corona d'Aragó, en el guió de la «reparació» de l'Església i de la fi del món. El paper reservat al rei d'Aragó en aquests capítols, seguint el guió marcat per Rocatalhada, era el de castigar els clergues corruptes, vèncer de forma definitiva els musulmans de la Península, conquerir per al cristianisme el nord d'Àfrica i «aconseguir monarquia quaix sobre tot lo món».

Dins d'aquesta tercera part, també té un paper privilegiat la secció dedicada a cantar les excel·lències de les Sagrades Escripures, la dinovena dignitat de la religió cristiana. És un bloc molt llarg, de quaranta-set capítols d'extensió, una barreja de minitratat d'exegesi bíblica i de curs abreujat d'història de les Escripures, en què Eiximenis passa revista tant als llibres que formen part del cànon bíblic com als apòcrifs; explica l'origen de la traducció de la Bíblia dels Setanta i de la Vulgata; s'entreté explicant els quatre nivells d'interpretació de les Escripures o defensant la profunda bellesa retòrica de l'estil «grosser» dels textos bíblics. Dins d'aquest bloc, s'inclou també un lament per la decadència dels estudis teològics, les ciències, com les anomena Eiximenis, de «pane quarendo», en benefici dels estudis de dret canònic i civil, que, en primer lloc, acaparaven, segons el *Primer*, més estudiants i que, en segon lloc, acabaven col·locant els seus doctors en els llocs clau de govern de l'Església. (De passada, es fa també una

20. Sobre la visió que Eiximenis tenia dels jueus, també és molt recomanable l'article de David J. Viera (2004).

crítica a la vida grassa i relaxada de molts bisbes i grans prelats, massa implicats, segons Eiximenis, en els negocis seculars.)

El quart tractat, de només catorze capítols d'extensió (362-375), està dedicat a explicar, acabant de reblar el clau, com Déu ha honrat de forma molt especial el poble cristià, el poble escollit, en comptes del poble jueu. Com a prova fefaent d'aquesta tria, s'analitzen set secrets —entre els quals el de la Trinitat, el pecat original o l'Encarnació de Crist— revelats en exclusiva al poble cristià.

EL *SEGON DEL CRESTIÀ*

El *Segon* és l'únic volum de l'enciclopèdia que no ha estat mai editat sencer. Fins ara només se n'han pogut llegir alguns capítols en les antologies, que, amb l'excepció de la d'Albert Hauf (1983, p. 49-76), en general han prestat poca atenció a aquesta obra. Per fortuna, Sadurní Martí fa temps que treballa en l'edició crítica del *Segon*, que serà publicada dins les «Obres de Francesc Eiximenis».²¹

Segons el pare Andreu Ivars (1989, p. 94), el *Segon* es devia escriure a València entre els anys 1381 i 1382. El pare Martí de Barcelona (1991, p. 200), en canvi, creia que es devia començar a Barcelona i acabar a València entre els anys 1382 i 1383. No m'entretindré en aquesta qüestió, que he analitzat en un treball recent (Renedo, 2013). Només diré, a tall de resum d'aquest treball, que crec que, com pensava el pare Martí de Barcelona, el *Segon* es devia escriure entre Barcelona i València. Estic, però, d'acord amb el pare Andreu Ivars pel que fa a la seva proposta de datació. Per una banda, hi ha algun capítol que és indiscutible que es devia escriure a Barcelona, abans que Eiximenis es traslladés a València, és a dir, abans del 1381; d'altra banda, en una carta de pagament de l'Ajuntament de València, datada el 5 d'octubre de 1384, es diu de forma ben clara que «la segona partida del dit libre» —en referència inequívoca al *Segon*, la segona part del *Crestià*— es trobava ja a València, «en la qual estant lo dit maestre ha ordenada aquella» (Ivars, 1989, p. 94), i això ens situa a l'any 1382.²² No crec que la redacció del llibre s'allargués fins al 1383, perquè és l'any en què dedica el *Regiment de la cosa pública* als jurats de València i tot seguit es devia concentrar en la redacció del *Terc*, una obra de grans dimensions.

El tema central del *Segon* és «la matèria de temptació e de les coses pertanyents a ella» (Hauf, 1983, p. 49), és a dir, l'anàlisi i la classificació de les temptacions, la via que pot fer caure el cristià en el pecat i allunyar-lo de les excel·lències de la religió cristiana estudiades al *Primer*. Cal dir, però, que en el *Segon* les

21. Agraïeix a Sadurní Martí que m'hagi permès la consulta de la seva edició *in fieri* per a preparar aquest treball. Excepte quan indico el contrari, sempre que cito un passatge del *Segon* em baso en la seva edició.

22. El participi «ordenada» que s'usa en la carta de pagament em sembla que vol dir, com és corrent en la llengua d'Eiximenis, «escrita», tot i que no es pot descartar que també pugui referir-se a la feina d'«ordenar» i estructurar els materials seleccionats per a formar part de la compilació.

temptacions no es presenten només des d'aquesta perspectiva tan negativa. De fet, el llibre comença citant un versicle del Llibre de Job (7,1) que en certa manera és la síntesi de tota l'obra: «Militia est vita hominis super terram», o sigui, la vida com un camp de batalla on el cristià ha de lluitar, com «a savi e prous cavaller» contra les temptacions, que el posen a prova i li permeten, si sap fer-hi front, guanyar-se la salvació, ja que, com recorda Eiximenis, «molt aprofita a l'home la virtut combatuda per temptació» (SC, cap. 38).

En aquesta anàlisi al llarg de 240 capítols de l'home com a «animal temptable» o, dit d'una altra manera, com a «animal no impecable», Eiximenis passa revista a una gran varietat de temes. En els primers vint capítols es defineix el concepte de «temptació», es comenta el versicle del Llibre de Job abans esmentat i s'analitza per què Déu permet les temptacions. Tot seguit s'estudia la causa final de les temptacions (cap. 21-40), presentades com una manifestació de la glòria de Déu, de gran profit, si se saben controlar, tant per a la cosa pública com per a la persona que les pateix, que pot cultivar la humilitat i fer-se més forta.

A continuació, Eiximenis analitza la causa eficient de les temptacions en el tractat més extens de l'obra (cap. 41-228). De fet, Eiximenis presenta una *quadriplex causa efficiens*, que pot ser Déu (cap. 42), el diable (cap. 43-148), l'home o, sobretot, la dona (cap. 149-181) i, finalment, el món (cap. 182-203). Tanca el tractat una llarga col·lecció de remeis i de consells de caràcter general útils en la lluita del bon cristià contra les temptacions (cap. 204-228). Els cent cinc capítols dedicats al diable presenten una rica i interessantíssima classificació de les temptacions diabòliques: les possessions, les visions profètiques o falses revelacions, els diversos tipus de somnis, etc. En els capítols dedicats a l'home i a la dona com a causa de les temptacions, es dóna molt de relleu a l'estudi de les temptacions carnals i dels remeis per a combatre-les. L'anàlisi del món com a quarta causa eficient permet engegar un discurs contra les vanitats mundanes ple de tòpics de la tradició del *De contemptu mundi*.

Tanca el llibre un tractadet dedicat a la causa formal de les temptacions (cap. 229-238): els «primers moviments» o «moviments sobtosos», com els anomena Eiximenis, els primers impulsos desordenats de la sensualitat, que, com que són involuntaris, estan lliures, almenys per al nostre menoret, de pecat. Eiximenis analitza el naixement i el desenvolupament dels «primers moviments» per a fixar amb precisió el moment en què passen de ser involuntaris a voluntaris i, per tant, comencen a transformar-se en un pecat si més no venial.

El *Segon* proposa, per tant, als seus lectors uns models i uns punts de referència per a un examen de consciència sistemàtic en la lluita contra el pecat i en la pràctica diària de la virtut, una reflexió sobre les causes i el desenvolupament de les temptacions i els vicis que té punts de contacte amb el que serà, o estava a punt de començar a ser, la *devotio moderna*. Per a evitar, per exemple, els perills derivats d'una meditació massa centrada en els pecats i en les vanitats mundanes com a via per a lluitar contra les temptacions, es recomana «tenir ja aparellades algunas cogitations sanctas, e honestas e delitosas», és a dir, temes de meditació com ara la «nativitat sancta», la «sancta infantea e joventut» de Crist, la «natura angèlica» o la «bellea del món, axí com del cel e de la terra» (SC,

cap. 179). En aquesta mateixa línia, cal destacar que en el llibre se citen més d'una vegada autors tan representatius com Ricard de Sant Víctor o l'abat Isaac. Com va indicar Albert Hauf (1990a, p. 39-43), Eiximenis és un dels màxims exponents d'una tradició contemplativa autòctona que va entroncar sense dificultat amb la *devotio moderna*. L'*Escala de contemplació* és la seva obra més important en aquesta línia, però en el *Segon* ja hi ha les primeres mostres d'aquesta tendència en l'obra eiximeniana.

Bons, mals i falsos profetes i pietosos glossadors de les Escripures

A la secció del *Segon* dedicada al diable com a inductor de les temptacions, destaquen els capítols dedicats a les «falses revelacions» i als somnis. Durant el Cisma d'Occident, la literatura profètica va ser un gènere molt cultivat i molt llegit, cosa que va provocar, com ha posat en relleu André Vauchez, la lògica desconfiança de molts teòlegs i de la jerarquia eclesiàstica davant d'uns textos que posaven en dubte la seva autoritat i el seu magisteri.²³ Per aquesta raó, al costat de les col·leccions de textos profètics, va proliferar també el seu antídote: els tractats contra els falsos profetes. Eiximenis se situa, almenys d'entrada, en aquesta línia amb un discurs en què exposa la seva concepció del que és i ha de ser la veritable paraula profètica, i presenta una complexa sèrie de distincions entre diversos tipus de bons, de mals i de falsos profetes i en la qual em sembla que fins i tot es reserva un espai per fer-hi encaixar el seu paper com a col·leccionista, lector, comentador i divulgador de textos profètics (cap. 53-77). El discurs comença presentant les falses visions i revelacions profètiques com la segona mena de temptacions provocades pel diable i recomanant com a norma general, davant d'aquest tipus de missatges, molta cautela:

E majorment en aquest temps en què ara som deu hom fort fugir tot desig d'aytals visions, com vejam tota natura humana axí caeguda que amvides troba hom una ànima mig pura, e veem que en aquest temps negun senyal ni miracle no appar, ni cosa sobrenatural en lo món, ni per consegüent ja no y hic ha profeta ni negun apte a haver les dites revelacions e visions (SC, cap. 54).

Per a orientar el lector i prevenir-lo contra els enganys, Eiximenis presenta una classificació dels diversos tipus de profetes i dels graus de credibilitat que mereixien. En primer lloc, però, va tractar qüestions teòriques com ara la definició de la «profecia» com un do de l'Esperit Sant de caràcter carismàtic; la definició de «profeta», desenvolupant una vella etimologia, com «aquell qui parla de lluny, ço és sobre tota raó natural», o sigui, com a receptor i emissor d'un

23. «On constate ainsi, aux derniers siècles du Moyen Âge, une méfiance croissante de la part des théologiens et de la hiérarchie ecclésiastique face à la prophétie, dans la mesure où celle-ci mettait en cause le magistère ordinaire des prélats et l'autorité des docteurs universitaires qui s'estimaient seuls compétents pour interpréter les Écritures, cette réaction fut surtout marquée à l'époque du Grand Schisme» (Vauchez, 1999, p. 206).

saber que està per sobre de la raó humana; o la represa de la vella distinció de Cassiodor entre dues menes de profecies: 1) la que té lloc «segons la presciència e consell de Déu», que es compleix sempre, i 2) la profecia comminatòria, que, com en el cas de Jonàs, només s'esdevé quan no es compleixen unes condicions determinades.

El moll de l'os del discurs és la distinció entre diverses categories de profetes, seguida de la presentació d'una col·lecció de consells a tenir en compte a l'hora d'avaluar les visions dubtoses. Eiximenis presenta quatre tipus diferents de profetes i hi afegeix, com a apèndix, una categoria subsidiària. La primera distinció s'estableix entre els profetes de debò i els «falsos profetes». Els profetes de debò, segons Eiximenis, es dividien, per la seva banda, en dues categories diferents: els «vers e bons profetes» i els «falsos profetes». Els senyals que identificaven els «vers e bons profetes» eren, en essència, la seva vida virtuosa, no tenir pressa a divulgar les revelacions i gaudir de l'esperit d'intel·ligència dels missatges profètics, és a dir, no necessitar un intèrpret per a explicar-ne el significat.

Exemples bíblics de «mals profetes» eren el Faraó, Nabucodonosor i Balaam. Per a Eiximenis, tots aquests personatges, tot i que no entenien els missatges que transmetien, eren profetes de debò, perquè «alcunes vegades nostre senyor Déu dóna don de propheta a mals hòmens» (SC, cap. 59).²⁴ La gran diferència entre els bons i els falsos profetes es trobava en la manera de rebre, i de viure, el missatge o la revelació. En els «vers e bons profetes», la qualitat i la potència del «llum profètic» estaven tan per sobre de les dels «falsos profetes» que eren capaços no sols d'entendre, sinó també d'assaborir el missatge profètic.²⁵ Una altra diferència era que l'esperit de profecia es manifestava molt sovint en els bons profetes, mentre que en els mals profetes només ho feia de forma passatgera.

Els «falsos profetes» es dividien en dues categories més: els endevins i els qui podríem anomenar profetes fraudulents. Els primers vivien de les seves prediccions, que formulaven, sense tenir tractes amb el diable, a partir de la pràctica de l'astrologia o de les ciències màgiques. Dels segons, Eiximenis n'ofereix un retrat molt negatiu: superbs, hipòcrites, temeraris, etc. De fet, Eiximenis els presenta com uns autèntics heretges, capaços de defensar amb pertinàcia les opinions més perilloses i de tenir tractes amb el diable. Per a Eiximenis, les diferències entre els bons i els falsos profetes eren prou clares, però si el temps dels uns i dels altres ja estava gairebé acabat del tot, el dels «profetes fraudulents» «en aquests darrers temps en què ara som» (SC, 62), és a dir, en els temps de la imminència de la fi del món, tenia encara molta corda. Els profetes fraudulents podien mostrar-se, amb la hipocresia que els caracteritzava, devots, espirituals i contemplatius, però tot plegat no era, avisa Eiximenis, res més que un esquer per a seduir els cristians i dotar de credibilitat les seves visions inspirades pel diable. Per aquesta raó, en el *Segon* s'ofereix una bateria de consells i de normes per

24. No tothom, però, participava d'aquesta opinió. En la *Summa Theologica* (2-2, q. 173, a. 2) de Tomàs d'Aquino, per exemple, es nega el caràcter profètic a aquest tipus de personatges.

25. «La divinal revelació ve en la ànima del bon propheta ab una gran sabor e delit virtual, qui és sentiment e gustament de la fontal bonea del seu creador» (SC, 59).

a aprendre a distingir les visions i revelacions profètiques autèntiques de les falses. Eiximenis exigia, d'acord amb la decretal *Cum ex iniuncto*, que els missatges profètics portessin el que podríem anomenar un certificat de garantia donat o bé per un miracle, com el de Moisès davant del Faraó, o bé per la citació d'un passatge bíblic a tall de suport, com va fer sant Joan Baptista. Segons Eiximenis, «sens l'un d'aquests testimonis creure en aytals cases és gran negligència, e follia e perill d'errar terriblement» (SC, cap. 66).

A propòsit d'aquesta qüestió, se cita un dels episodis més famosos i comentats del *Segon*: l'exemple protagonitzat, a Avinyó, per «un notable hom de fort gran estament, lo qual no vull nomenar, car és viu encara» que va presentar al papa Urbà V «alscunes altes revelacions qui manaven al dit papa fer alscunes coses fort grans e àrdues». El papa, segons el relat del *Segon*, va demanar a aquest «gran hom» que provés la veracitat del seu missatge o bé amb un miracle o bé a través de les Escriptures. I com que el «notable hom» no va poder provar les seves revelacions ni d'una manera ni de l'altra, «lo dit sant pare menyspreà sos dits, ni volc se'n faés pus menció».²⁶ La tradició crítica ha tendit a identificar el «gran hom» protagonista d'aquests fets amb Pere d'Aragó, oncle de Pere III i frare franciscà des del 1358. Eiximenis, per respecte a la figura d'un personatge tan venerable, que encara era viu mentre es devia escriure aquest capítol, no n'hauria volgut donar el nom, però tanmateix hauria ofert prou pistes als lectors, segons aquesta hipòtesi, per a permetre'n la identificació.

No em puc entretenir en aquesta qüestió perquè m'embrancaria en un discurs que superaria els límits d'aquest paper, però he de confessar que no estic del tot segur que aquesta sigui la interpretació correcta. Reconec que hi ha molts punts de contacte entre l'escena que evoca Eiximenis i el lliurament de les revelacions de Pere d'Aragó. A més, la proximitat cronològica entre la redacció del *Segon* i l'examen de la segona tongada de revelacions de Pere d'Aragó, que va tenir lloc l'estiu del 1380, pot reforçar aquesta interpretació. Per altra banda, segons dues cartes de l'infant Martí que Jaume Riera i Sans acaba de publicar, Eiximenis va anar a la cort papal d'Avinyó en companyia del també franciscà Esteve Fort —membre, a més, de la comissió de teòlegs que va examinar la segona sèrie de revelacions de Pere d'Aragó— en unes dates no concretades, però que podrien coincidir amb l'època de redacció del *Segon*.²⁷ En aquells moments, doncs, sembla que Eiximenis era partidari, o jugava a ser-ho, del papa d'Avinyó, i això reforça encara més la possibilitat que en l'exemple hi hagi una referència crítica velada a Pere d'Aragó.

26. Es pot llegir l'exemple i el capítol en què s'insereix en l'antologia del *Crestia* publicada per Albert Hauf (1983, p. 68-71).

27. Es tracta de dues cartes del 16 de setembre del 1383 —les 25 i 26 del diplomatarí publicat per Jaume Riera i Sans (2010, p. 19-20)—, la primera dirigida a Climent VII i la segona, a Juan Fernández de Heredia. Totes dues estan relacionades amb l'assignació a Francesc Riquer, confessor de l'infant Martí, d'un bisbat vacant. En la segona carta és on hi ha la referència més clara al viatge: «E ja molt ha mestre Stheve Fort e maestre Ffrancesch Eximénez, per virtut de creença per lo dit pare sant a ells comenada, nos prometessen que com loch hagués lo dit pare sant faria la dita transportació.»

De tota manera, també hi ha elements que conviden a ser prudents quant a aquesta identificació. Per una banda, és estrany que Eiximenis no faci cap referència a la condició religiosa de Pere d'Aragó. El protagonista és presentat com un «notable hom de fort gran estament», o sigui, com un noble i prou. (Es pot objectar, però, que Eiximenis no es va referir a la condició de franciscà per no fer gaire evident l'al·lusió, però també és veritat que n'hi hauria hagut prou de limitar-se a presentar el protagonista com un religiós.)²⁸ Per altra banda, cal tenir en compte que el papa Urbà V va fer cas de les revelacions de Pere Aragó i no sols va acabar traslladant-se a Roma, sinó que l'hi va acompanyar l'infant Pere. Cal tenir també present que l'any 1330 els partidaris del papa d'Avinyó donaven per bones les revelacions que l'infant Pere havia lliurat a Urbà V l'any 1365. Ho posa en relleu una carta del cardenal franciscà Bertran Atger de Figeac, bisbe d'Òstia, a Esteve Fort, company d'Eiximenis en l'ambaixada a Avinyó i membre de la comissió de teòlegs que l'estiu del 1380 va examinar les segones revelacions.²⁹ Em sembla, per tant, que hi ha raons a favor, però també raons en contra, de la identificació entre Pere d'Aragó i el «notable hom de fort gran estament» del *Segon*, potser perquè Eiximenis va buscar a consciència aquesta ambigüitat.

Enmig de les subtils disquisicions sobre els bons i els mals profetes, Eiximenis va obrir una porta perquè entrés en el debat una cinquena categoria de personatge que no és ni un bon ni un mal ni un fals profeta, sinó el que anomena un «piadós glossador» dels textos profètics; un glossador dedicat a escrutar el futur, com diria Robert E. Lerner, amb l'ajut de «raó e piadosa opinió» (Wittlin, 1987, p. 217) «e ab molta reverència» (SC, cap. 69). El «piadós glossador», segons Eiximenis, no era de cap manera un profeta. La seva funció era mirar d'extreure, amb molta prudència, amb les millors intencions i amb coneixement de causa, clarícies de les Escripures sobre les coses esdevenidores, «no dient res temeràriament, mas que axí poria ésser, car açò no ha neguna spècia de mal e poria valer en diversos casos» (SC, cap. 69). El «piadós glossador» que amb dreta intenció llegia i interpretava les Escripures per a alertar de forma prudent el poble cristià i la cosa pública «sobre los perills esdevenidors» (Wittlin, 1987, p. 217) feia, segons Eiximenis, una obra de mèrit.

Encara que no ho afirmi enlloc de forma explícita, em sembla que Eiximenis es presenta, tant en el *Segon* com en el *Dotzè*, com un «piadós glossador» de les Escripures. Si la meua interpretació és correcta, els continguts profètics dels seus llibres, sobretot els de la fornada del *Crestià*, s'han de llegir com avisos «sobre els perills esdevenidors», que per a Eiximenis estaven gairebé a punt d'arribar i que havien de sotmetre a una dura prova l'Església i la cosa pública. És possible que en aquesta qüestió, com en moltes altres relacionades amb la tradició pro-

28. Vegeu, per exemple, l'inici d'un exemple del *Terç del Crestià* en què es presenta una dieta i un règim de vida ideal: «E deus saber que un religiós qui jo viu en aquest regne nostre, volent-se temprar e lunyar de la viltat de gola» (Renedo, 1995, p. 928). En el capítol 50 del *Segon*, Eiximenis esmenta de passada un «notable hom ecclesiàstich appellat Teòfil».

29. Va descobrir i va publicar un llarg extracte de la carta el pare Josep Maria Pou i Martí (1930, p. 375-376).

fètica, Eiximenis tingui present el franciscà Joan de Rocatalhada. Com ens ha recordat el pare Joan Pere Torrell, Rocatalhada va prendre la precaució de precisar que ell no era de cap manera un profeta, per bé que tot seguit va afegir que tenia l'esperit d'intel·ligència dels textos profètics.³⁰ Que jo sàpiga, Eiximenis no va anar mai tan lluny: es va limitar a reivindicar un paper més modest: el de «piadós glossador» i escrutador dels llibres profètics de la Bíblia —sota la guia, però això es guarda prou de revelar-ho, d'autors com Rocatalhada— a la recerca de notícies útils a l'Església i al poble cristià. Tot i el modest paper que Eiximenis s'atribueix, és possible, com veurem al final d'aquest article, que les seves «glosses pietoses» de caràcter profètic escampades al llarg de tot el *Crestià*, sobretot del *Primer* i del *Dotzè*, més que alertar la cosa pública «sobre los perills esdevinidors» (Wittlin, 1987, p. 217), acabessin influint sobre el naixement d'aquests mateixos perills.

EL TERÇ DEL CRESTIÀ

Els 1.060 capítols del *Terç* el converteixen en una de les obres més extenses de la literatura catalana de tots els temps. Tot i que es tracta d'una obra en principi concebuda per a ser transmesa en un sol volum, el tercer de l'enciclopèdia, les seves dimensions colossals van fer gairebé impossible respectar la voluntat original d'Eiximenis, de manera que la majoria de manuscrits que conservem, o de què tenim notícia, són, o eren, de dos o fins i tot de tres volums. Era l'única manera de fer-ne més fàcil l'ús i la consulta. Només es conserva un manuscrit del *Terç*, custodiat a la Biblioteca de la Universitat de Barcelona, constituït per un sol volum, un gran llibre de banc amb tot l'aspecte d'estar destinat a una gran llibreria universitària, tot i que va anar a raure a unes biblioteques més modestes. El manuscrit del *Terç* de la Biblioteca Nacional de Madrid, que va ser en primera instància propietat de Ramon Savall, com ho testimonia la magnífica plana miniada del principi, també va ser en el seu origen un manuscrit d'un sol volum. Quan encara estava en mans de Savall, es va dividir en dos per fer-lo més manejable, i més endavant, ja en mans d'uns nous propietaris, els frares del monestir de Sant Jeroni de la Vall d'Hebron, el segon volum es va dividir de nou en dos per fer-lo encara més manejable. Aquest manuscrit, doncs, és un testimoni magnífic, perquè les ha patit en la seva pròpia pell, de les transformacions del format del *Terç*.

El 1929 es va inaugurar la sèrie B de la col·lecció «Els Nostres Clàssics» amb la publicació d'un primer volum del *Terç* en una edició preparada pels pares ca-

30. «Roquetaillade, c'est bien connu, se défend d'être un prophète, et dans cette même ligne il consent tout au plus à se comparer à l'ânesse de Balaam (VIII, f. 78v; IX, f. 78r). Mais il ajoute une précision intéressante: "Je ne cesse" d'annoncer à tous, grands ou petits, le message «non comme un prophète, car en vérité je ne suis pas prophète, mais parce que le Christ miséricordieux m'a accordé l'intelligence de l'esprit des prophètes, des Saintes Écritures et de leur harmonie» (VI, f. 44r)» (Torrell, 1992, p. 241).

putxins Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal. Triar Eiximenis per a obrir una col·lecció prestigiosa dóna una idea del prestigi que tenia aleshores el menoret gironí, i proposar-se l'edició sencera del *Terç* dóna també una idea de l'empenta d'una colla de benemèrits pares caputxins. Entre els anys 1929 i 1932, van sortir-ne publicats tres volums a cura dels pares Martí de Barcelona, Norbert d'Ordal i Feliu de Tarragona. L'edició es va interrompre, però, en el capítol 382 a conseqüència de l'assassinat dels tres pares caputxins durant la Guerra Civil espanyola. L'edició no es va reprendre fins que l'any 1977 el medievalista cubà Jorge E. Gracia va publicar, en una col·lecció i una editorial diferents, un volum que comença gairebé en el mateix punt on acabava l'últim volum del *Terç* editat abans de la Guerra Civil, a la meitat del «Tractat de gola», però ni tan sols arriba a acabar l'edició d'aquest tractat.³¹ D'aleshores ençà, l'edició del *Terç* no ha progressat, tot i que Albert Hauf (1983, p. 79-175) va incorporar-ne cinquanta-vuit capítols a la seva antologia del *Crestià*, i David Guixeras i Xavier Renedo (2005) han recollit un bon grapat de capítols i fragments del *Terç* en la seva antologia de textos pedagògics eiximenians. Xavier Renedo té, però, enllestida una edició de treball, completa, del *Terç* i prepara una edició del *Tractat de luxúria* (cap. 524-647) a partir de la seva tesi doctoral.

El primer manuscrit del *Terç* es va acabar de copiar a València l'1 de desembre de 1384. Com que aleshores ja feia temps que Eiximenis hi residia, pot semblar que els mil i tants capítols de l'obra es van escriure d'una tirada en terres valencianes, però el mateix text dóna pistes prou clares per a poder afirmar que només una part de l'obra es va escriure al convent franciscà de València.³² Hi ha capítols en què la presència del sintagma «aquest regne (de València)» deixa ben clar on es devien escriure, però n'hi ha d'altres que només tenen sentit escrits des de Barcelona pensant en un públic català com a primer receptor de l'obra. Com a exemple, citaré només el títol d'un dels capítols del *Terç* més llegits i comentats en els nostres dies: «Com catalans mengem pus graciosament e ab millor manera que altres nacions» (Gracia, 1977, p. 89-91). Un capítol com aquest, amb el contingut que ve tot seguit —un elogi encès de la manera de menjar del poble català—, només pot haver estat escrit a Barcelona. El *Terç*, doncs, es devia escriure entre Barcelona i València, en un període de temps que devia començar a principis de la dècada dels vuitanta, abans del trasllat d'Eiximenis a València, i que es devia acabar a finals del 1384. Com veurem més endavant, la redacció del *Dotzè* es va fer en unes circumstàncies molt similars. És molt difícil escriure nou-cents i tants capítols, o mil i tants, d'una sola tirada!

El *Terç* analitza els problemes del mal i del pecat en 1.060 capítols, dividits en dotze tractats. Eiximenis ja avisa en el pròleg que no tots els tractats són fàcils de llegir, i que és probable que molts de lectors tinguin dificultats per a llegir-ne els primers capítols a causa de la subtileza i la complexitat del discurs:

31. Queden encara per editar tretze capítols, els corresponents als remeis del pecat de gola. L'any 1995 vaig publicar-ne un.

32. En aquest paràgraf resumeixo idees que desenvolupo d'una manera més detallada en un article recent (Renedo, 2013, p. 18-27).

E per tal quant la matèria aquesta que en lo present llibre se atén és queu-com sobtíleta en si mateixa, per rahó d'açò consell que negun hom simple o llec qui ací estudiarà no s'espavent ja per axò tantost, car tota la dita sobtílea és compresa solament en los ·xv· capítols primers, e despuys trobarà en ço qui's segueix, majorment en lo quint tractat, qui és dels ·vii· peccats mortals, fins al deè, les matèries fort clares e morals, e fort profitoses a la consciència (Martí de Barcelona-Norbert d'Ordal, 1929, p. 25).

Tot i que Eiximenis afirma que la màxima densitat teològica es concentra en els primers quinze capítols, que formen part del primer tractat, en realitat el lector corrent podia tenir problemes amb els dos primers tractats, el dedicat a analitzar el concepte del mal (cap. 1-16) i el dedicat al pecat original (cap. 17-37). En el tercer tractat, s'estudien les quatre conseqüències del pecat original: la ignorància (cap. 38-76), la cobejança (cap. 77-88), la malícia (cap. 89-139) i la «impotència o defalliment a fer el bé» (cap. 140-149). El quart tractat està dedicat al pecat venial (cap. 151-182). En el cinquè tractat, en què s'estudia el pecat mortal (cap. 183-293), i sobretot en el sisè, dedicat als pecats capitals (cap. 294-830), comencen, com havia anunciat Eiximenis en el pròleg, les «matèries fort clares e morals» i de molt més bon llegir. En el sisè tractat, els pecats capitals s'analitzen de forma minuciosa segons un ordre que s'inicia amb els pecats carnals i acaba amb els espirituals: gola (cap. 294-403), peresa (cap. 404-523), luxúria (cap. 524-646), supèrbia (cap. 647-739), avarícia (cap. 740-786), enveja (cap. 787-798) i ira (cap. 799-823). El setè tractat continua en la mateixa línia moral i de profit «a la consciència» amb l'anàlisi dels pecats de la llengua (cap. 831-919).³³ El mateix es pot dir del vuitè tractat, dedicat a la relació entre els sentits corporals i els pecats (cap. 920-995). Tot seguit vénen tres tractats molt breus: el novè, un recull de consells de caràcter general per a evitar el mal (cap. 996-998); el desè, dedicat a mostrar com s'ha de satisfer Déu pels pecats comesos a través de la confessió o de la penitència (cap. 999-1000), i l'onzè, que analitza com es poden identificar el mal i els malvats (cap. 1001-1004). En el dotzè i últim tractat, es deixa de parlar del mal de culpa per passar a parlar del mal de pena, és a dir, del mal permès per Déu, i també de l'administració de la justícia (cap. 1005-1060).

Els 1.060 capítols del *Terç* estan repartits en dotze tractats d'extensió molt desigual. El centre de gravetat es troba en l'anàlisi de la immensa varietat tipològica dels pecats —la part corresponent a «les matèries fort clares i morals»—, però els tres primers tractats, els més plens de continguts i de subtileses teològiques, són una nova mostra de l'existència, posada en relleu diversos cops per Albert Hauf (1990c, p. 181), d'una minoria culta entre les classes urbanes, molt interessada per l'alta teologia i per la cultura universitària en general. Tant en els tractats inicials com, sobretot, en els finals, continua la presentació, que ja s'havia iniciat en el *Segon*, de models i de punts de referència per a un examen sistemàtic de consciència en relació amb els pecats venials i els pecats mortals,

33. Curt Wittlin (1999) ha fet una anàlisi del lèxic d'aquest tractat.

els pecats capitals, els pecats de la llengua o amb l'anàlisi del procés inicial de les temptacions.

La part central del *Terç*, la dedicada als pecats capitals, als pecats de la llengua i a la relació entre els pecats i els sentits corporals, és la que ha fet més famosa l'obra per la gràcia de la prosa, per la claredat expositiva i per l'abundància de saboroses observacions sobre la vida quotidiana i d'exemples en els quals Eiximenis exhibeix les millors virtuts del seu art narratiu. Fa molts d'anys, Antoni Rubió i Lluch (1917-1918, p. 92), en una frase afortunada, va definir Eiximenis com «una mena de cronista popular de la nostra vida política, una mena de Muntaner de la vida pública i privada dels catalans del seu temps». El *Terç*, en companyia del *Dotzè*, és un dels llibres que millor encaixa amb aquesta definició per la gran quantitat d'observacions i històries que conté sobre el menjar i els banquets, sobre la vida amorosa i la vida familiar, la música, l'esbarjo, les modes masculines i femenines, sobre tota una sèrie d'oficis i sobre molts aspectes més.

Si ens fixem, per exemple, en el «Tractat de gola», hi trobarem no sols una exposició clara i ordenada dels principis de la moral cristiana sobre l'alimentació, sinó també un repàs, en una prosa fresca i fluida, dels usos i costums culinàris i gastronòmics dels catalans i dels seus veïns. S'hi defensa amb vehemència una alimentació basada en la moderació i l'abstinència, i en el consum del que Eiximenis anomenava «menjars grossers», o sigui, els aliments bàsics (pa d'ordi, cebes, alls, escalunyes, cols, llegums, cansalada, carn de bou, conill, etc.), cuinats de la manera més simple possible.³⁴ Alhora, Eiximenis critica també els excessos gastronòmics en el menjar i el beure dels seus contemporanis, i les seves conseqüències en les butxaques, la consciència i la salut. I és capaç de fer-ho amb un sentit de l'humor i de la ironia finíssim, com es pot veure en el «Capítol qui posa una letra que un gran golafre ecclesiàstich tramès a un metge per demanar-li consell sobre lo regiment de sa vida» (Gracia, 1977, p. 43-45), en la presentació d'un suposat regiment de sanitat que s'acaba convertint en un deliciós catàleg dels millors plats i dels millors vins que es podien degustar a les taules més ben proveïdes del seu temps, on les carns més preuades, cuinades de les maneres més refinades, es combinaven amb vins luxosíssims que tant podien venir de França com del sud d'Itàlia, de l'Orient o fins i tot de la Península.³⁵

En les planes del «Tractat de gola», es pot llegir també una subtil distinció entre els termes «golafre» —una paraula que, segons Joan Corominas (1984, p. 549), Eiximenis «usa tan sovint que podem dir que per a ell era un mot predilecte»— i «llaminer». Els «golafres», i també els «golosos», que per a Eiximenis és un terme sinònim, són «aquells qui mengen molt e sens gran mesura». El clergue golafre de la carta que acabo de citar en seria un bon exemple per la seva

34. Per a més informació sobre aquesta qüestió, vegeu l'article de Xavier Renedo (1995) on es publica i es comenta un règim alimentari i de vida ideal ofert per Eiximenis als seus lectors.

35. En la carta no se citen gaires vins de la Corona d'Aragó —de fet, només es parla del «picapoll de Mallorca» i del «monestrell d'Empordà»— perquè el clergue golafre assegura que, per problemes de salut, «dels vermells de la terra no puix beure» (Gracia, 1977, p. 44).

voracitat fenomenal, tot i que també estava tocat del vici de la llamineria. Els «llaminers», en canvi, són «aquells qui no es curen de molt menjar, mas curen de la sabor e de l'aparellar delicat», és a dir, són els gurmets de l'època.³⁶ El millor exemple de «llaminer» que es pot trobar en el «Tractat de gola» és un «gran e gros capellà» —un altre cop un eclesiàstic poc exemplar!— que contesta de seguida una pregunta que ningú no sabia respondre: «qual taça de vy era pus saborosa en lo món». La resposta del «gran e gros capellà» és digna de tot un sommelier:

—Sényer —dix ell—, taça de fin vy grech, après figues, en estiu, és la millor taça qui's puxa al món beure (Gracia, 1977, p. 130).

La combinació entre la untuositat de les figues i del vi grec, una malvasia —l'exemple més antic i més subtil que conec de maridatge entre plats i vins de les lletres catalanes medievals—, és una mostra de refinament gastronòmic que Eiximenis censura amb ironia, però si ho fa és perquè la devia veure sovint a les taules dels ciutadans i dels cortesans de València o de Barcelona.

El «Tractat de gola» conté també un extens repertori de consells i normes d'urbanitat relacionats amb el comportament a taula i el bon ús del llenguatge en els banquets i les grans festes, uns consells escrits en una llengua que sembla, com deia Josep Pla de la prosa del Vasari, «una torrada molla d'oli, vinagre i sal». La lectura d'aquest repertori (Gracia, 1977, p. 97-129) permet de penetrar dins les sales dels palaus i les grans mansions medievals i posar una banda sonora a les imatges dels retaules gòtics on hi ha àpats pintats. També permet de comprovar fins a quin punt Eiximenis apreciava els banquets i les festes com l'escenari ideal per a cultivar les relacions humanes i gaudir d'un oci honest. Per això va recordar més d'una vegada que «dien los ffranceses que menjant e bevent se fan les amistats» (Gracia, 1977, p. 137).

En les planes del «Tractat de luxúria» trobem fixades les bases de la moral sexual i matrimonial vigent a la Corona d'Aragó a l'edat mitjana (Renedo, 2003). No vull pas dir, ni de bon tros, que Eiximenis en fos el creador, però sí que en cap altra obra de la nostra edat mitjana trobarem una exposició tan completa, tan clara i tan detallada de les normes i els principis de la moral sexual aleshores vigent. Llegir els documents i els textos literaris medievals relacionats amb l'amor i la sexualitat a la llum d'aquest tractat permet, de vegades, entendre'ls millor i captar la importància de detalls que d'una altra manera potser passarien desapercebuts. En el capítol 146 del *Tirant lo Blanc*, hi ha, per exemple, una discussió sobre la moralitat del bes entre, per una banda, Carmesina i, per l'altra, Diafebus i Plaerdemavida. Els vaivens de la discussió entre una Carmesina inflexible, que es nega a donar permís a Diafebus perquè besi Estefania, la seva donzella, i uns contrincants molt més flexibles i maliciosos, que volen que hi doni permís, s'entenen molt millor a partir de les reflexions que fa Eiximenis

36. Es pot llegir una anàlisi més detinguda d'aquest passatge a Xavier Renedo (2002, p. 258-260).

sobre la moralitat, o la immoralitat, dels besos en el «Tractat de luxúria» (Renedo, 1992).

De vegades, fins i tot observacions marginals d'Eiximenis serveixen per a aclarir una referència que té més importància que no sembla. Per exemple, en els versos 4744-4755 de l'*Spill* de Jaume Roig s'explica que la viuda, la segona esposa del narrador, simula, fingint que està embarassada, que té apetits tan desordenats com ara «menjar carbons,/ fingix, mastega,/ algeps rosega» (Carré, 2006, p. 226), és a dir, fa veure que mastega carbó i que rosega guix o algeps. És evident que Roig es refereix als antulls propis de les dones quan estan en estat, però cal tenir en compte que es tracta d'uns capritxos que indiquen, com assenyala Eiximenis al *Terç*, que naixerà una nena: «car estant (les nenes) en lo ventre de la mare han contraris senyals als mascles e provoquen les mares prenys a desigs reverses, axí com a mengar terra e a rosegat pedres e carbons» (Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal, 1929, p. 268). La gràcia de l'escena és que la viuda fingeix un embaràs que sembla que ha d'acabar amb el (fals) naixement d'una nena, però al final neix un nen: una altra burla subtil, que podem captar gràcies al *Terç*, de la manca de seny i d'intel·ligència pròpia, segons Jaume Roig, de les dones.

Com deia en les seves classes Martí de Riquer, Eiximenis adreçava les seves obres als pecadors i sabia molt bé que estava condemnat a ser divertit, perquè, si no ho era, cap pecador l'hauria arribat a llegir, i encara menys si es tractava d'una obra de les dimensions del *Terç*. Potser per aquesta raó, en el *Terç*, i també en el *Dotzè*, una altra obra de llarg abast, hi ha una bona col·lecció dels millors exemples i de les millors faules sorgides de la fèrtil imaginació literària d'Eiximenis. Exemples com el del clergue golafre i el del clergue llaminer, que acabem de comentar, o com el del sermó pronunciat sobre una bóta de vi, que apareix alhora en el *Terç* (Martí de Barcelona i Feliu de Tarragona, 1932, p. 193) i en el *Dotzè* (Wittlin, 1986, p. 399-400), o com el del testament de l'ase (Wittlin, 1987, p. 29-30) o el de la falsa sorda (Wittlin, 1987, p. 493-94) del *Dotzè*, són petites obres mestres de la narrativa breu medieval, i una bona mostra del sentit de l'humor, de la cura pels detalls, de la mestria en la construcció dels diàlegs i del bon art narratiu d'Eiximenis. No hi fa res que moltes d'aquestes històries, per bé que no totes, procedeixin de reculls d'exemples, de *fabliaux* o de motius folklòrics, perquè Eiximenis sap recrear amb molta traça les fonts en què es basa per a mantenir el lector, que potser ja havia sentit, o llegit, una altra versió de l'exemple, tothora enganxat a les planes del *Terç* o del *Dotzè*.³⁷

En una obra de caràcter sobretot moral com el *Terç* no hi havia d'haver, almenys en principi, gaire espai per als materials de caràcter profètic, tan presents en les altres obres del *Crestià*. Tot i així, n'hi ha. Per a no allargar-me gaire, només faré referència a dues observacions molt interessants sobre la llegenda del pecat de blasfèmia comès per Alfons X de Castella i que hauria condemnat el seu llinatge a l'extinció després de la quarta generació. Es tracta de dues refe-

37. Per a més detalls sobre els exemples i l'art narratiu d'Eiximenis, remeto als treballs d'Albert Hauf (1990b, p. 99-105), Xavier Renedo (2007) i Josep Antoni Ysern (1999).

rències que no van ser recollides per Pere Bohigas (1928) en el seu gran treball sobre les prediccions i profecies contingudes en les obres d'Eiximenis i que, amb l'excepció d'un article de David J. Viera (1986), han passat desapercbedes.³⁸ Aquestes referències, per una banda, són una nova mostra de la divulgació de la llegenda per la Corona d'Aragó —recordem que també la va recollir Pere III en la seva *Crònica*— i, per l'altra, estan connectades amb una sèrie d'exemples i de narracions del *Dotzè*, plenes també d'elements profètics, sobre els reis que van succeir Alfons X de Castella (Renedo, 2010b). Per tant, ni tan sols en una obra de les característiques del *Terç* la vena profètica d'Eiximenis deixa de manifestar-se.

EL DOTZÈ DEL CRESTIÀ

El *Dotzè* és una gran enciclopèdia política de 907 capítols dedicada «al bon regiment de la cosa pública», és a dir, al bon govern tant de les ciutats com dels estats, i adreçada, en primera instància, als prínceps i als consellers o jurats dels governs municipals. Va exercir una extraordinària influència en la vida política i social de la Corona d'Aragó al llarg dels segles XIV, XV i XVI. És també el llibre del *Crestià* que ha gaudit de més fortuna editorial, ja que el 1484 Llorenç Palmart va imprimir, a València, els quatre primers tractats (cap. 1-473) i el 1499 Cristòfol Coffman va imprimir, també a València, el *Regiment de la cosa pública*, el tercer tractat. Hi ha unes quantes edicions modernes del *Regiment*: en espera de la que prepara David Guixeras com a tesi doctoral, només citaré, perquè és la de referència, la del pare caputxí Daniel de Molins de Rei (1927). Del *Dotzè*, n'han sortit publicats, en edició crítica, tres volums a càrrec de Curt Wittlin (1986 i 1987) i de Xavier Renedo (2005). Només resten pendents de publicació els capítols 213-473, que no trigaran gaire a anar a la impremta. D'aquesta manera, es posarà el punt final a una felïç iniciativa editorial de Curt Wittlin.

El *Regiment* i el *Dotzè* són també les dues obres més traduïdes del *Crestià*. Tenim, per una banda, la versió castellana d'un breu fragment del capítol 321 del *Dotzè*, present en un recull d'obres de Diego de Valera copiat en el segle XVI. David Guixeras (2003) ha estudiat i editat aquesta traducció. D'altra banda, en tenim una traducció italiana i una d'anglesa del *Regiment*, a cura de Gabriella Zanoletti (1986) i de Curt Wittlin (en premsa). A més, els capítols del *Dotzè* recollits en l'antologia d'Albert Hauf (1983) han estat traduïts al castellà, i publicats en edició bilingüe, per Vicent Martines i María Justiniano (2009).

El *Dotzè* és una obra de grans dimensions que es va anar escrivint en un

38. La primera menció de la llegenda es troba en el capítol 671, dins del «Tractat de supèrbia», i diu el següent: «Per aquest peccat [de blasfèmia] tolch Déus lo regne a la posteritat del rey N'Amfós de Castella, car havia dit que, si ell fos ab Déu cant féu lo món, que Nostre Senyor no haguera fet axí lo cel.» La segona es troba al capítol 873, dins del «Tractat de la llengua»: «Com lo rey N'Amfós de Castella, gran astròlech, hagués Déu blasfemat, estech-li revelat que ultra la ·iiii· generació no regnaria per res del seu en Castella e axí és stat.» Es pot llegir una anàlisi d'aquests dos textos a Renedo (2010b, p. 184-188).

període de temps prou llarg. Gràcies a una sèrie de documents exhumats i estudiats per Pedro M. Cátedra (1982), sabem que l'obra es va publicar sencera a principis del 1387. Quatre anys abans, però, Eiximenis ja havia ofert el *Regiment de la cosa pública*, el tercer tractat, als jurats de la ciutat de València. Si tenim en compte, a més, que tres capítols del *Dotzè* estan datats l'any 1385, sembla que es podria fixar la redacció del *Dotzè* entre l'any 1383 i finals del 1386 o principis del 1387. Resulta, però, que alguns capítols del *Dotzè* només tenen sentit si es considera que van ser escrits a Barcelona, i això vol dir recular uns quants anys.³⁹ La gran enciclopèdia política d'Eiximenis, per tant, es devia escriure entre les ciutats de Barcelona i de València en un període de temps que va de principis de la dècada dels vuitanta a l'any 1387. Per acabar-ho de complicar, hi ha set capítols que Eiximenis, pressionat per Joan I, va veure's obligat a afegir a l'exemplar del *Dotzè* conservat a la Sala del Consell de València, a finals del 1391. Tot i que l'obra és molt llarga, em sembla que un procés de redacció tan dilatat i tan complicat s'ha d'explicar, si més no en part, pel seu caràcter conflictiu.⁴⁰

La bibliografia sobre el contingut polític del *Dotzè* és molt extensa. Resumir-la i comentar-la ultrapassaria les dimensions d'aquest treball. Remeto en aquest sentit a la segona edició de la bibliografia sobre Eiximenis que han preparat David J. Viera i Jordi Piqué. Només citaré els vells, però encara aprofitables, treballs de Jean Henri Probst (1917 i 1938), Ángel López Amo (1946), Francisco Elías de Tejada (1963-1965) i Víctor Sebastián Iranzo (1967). Entre els treballs de conjunt més recents, cal destacar els de Lluís Brines (2003), un estudi molt complet del pensament sociopolític d'Eiximenis; Paolo Evangelisti (2006), que crec que sobredimensiona la figura i el paper d'Eiximenis com a ideòleg al servei de la Corona d'Aragó, i Gian Luca Potestà (2007), que ofereix una visió panoràmica del *Dotzè* situant-lo dins el marc de les idees polítiques i econòmiques del seu temps.

El *Dotzè* està dividit en vuit tractats d'extensió desigual, però tots d'un interès extraordinari. En el primer (cap. 1-68), s'analitzen les tretze raons que justifiquen i fan necessària la construcció de les ciutats. En aquesta secció, té molt d'interès una sèrie de capítols dedicats a traçar una història de les ciutats i a posar en relleu l'estreta connexió al llarg de la història de la humanitat entre la civilització urbana i la *translatio studii et imperii*.⁴¹ En el segon (cap. 69-356), Eiximenis du a terme una anàlisi detalladíssima de la seva definició de ciutat:

39. Em refereixo a capítols com els 23-24, ben bé al principi de tot el volum, dedicats a explicar «per incident que pus antiga ciutat és Barchinona que Tarragona» (Renedo, 2005, p. 47-51). Em sembla que una *laus urbis* com la que es troba en aquests dos capítols només té sentit escrita des de Barcelona per figurar al bell començament d'una obra pensada per a ser publicada a la ciutat on es va començar a escriure el *Crestià*, i potser fins i tot per a ser dedicada als seus consellers. L'elogi de la ciutat de Barcelona que es fa en aquests capítols és molt semblant a l'elogi que es fa de València en la carta proemial del *Regiment*.

40. He sintetitzat en aquest article les conclusions d'un article de publicació recent (Renedo, 2011b).

41. Sobre aquesta qüestió, cf. Xavier Renedo (2011a).

«Civitas est congregatio multarum personarum ad invicem participancium, bene composita et honorabilis, ordinata ad vitam virtuosam, et sibi sufficientem.» E vol dir ay tant que ciutat és congregació concordant de moltes persones participants, e tractants e vivents ensems, la qual congregació deu ésser bé composta, e honorable e ordonada a vida virtuosa, qui és a si matexa sufficient e bastant (Renedo, 2005, p. 150).

L'anàlisi mil·limètrica d'aquesta definició permet a Eiximenis parlar de molts temes i presentar la seva visió de la ciutat des de tots els angles (urbanisme, economia, política, sociologia, pedagogia, defensa, etc.). En alguns d'aquests temes, es presenten autèntiques novetats, com ara les propostes urbanístiques d'Eiximenis, que va estudiar Josep Puig i Cadafalch (1936) en un article molt famós i que ha reexaminat i posat al dia David Guixeras (2009). Una altra novetat és la presentació, encara que només sigui de passada, del que em sembla que és un dels primers esbossos de les caixes d'estalvis que una cinquantena d'anys més tard fundarien a Itàlia membres de l'orde franciscà.⁴²

El tercer tractat (cap. 357-395) correspon al *Regiment de la cosa pública*, dedicat als cinc fonaments de la vida política: la concòrdia, les bones lleis, la justícia, la fidelitat i els bons consellers. Aquest tractat es va publicar, com ja hem vist, com a obra autònoma el 1383 i després es va afegir al *Dotzè*. L'únic canvi que va patir el *Regiment* en el camí cap al *Dotzè* va ser la supressió de la carta proemial, que només figura en l'edició incunable del *Regiment* que es va imprimir el 1499. Cal fer constar que hi ha una polèmica al voltant de l'autenticitat del proemi, sobretot de la part dedicada a glossar les belleses de València. Segons Curt Wittlin (1993), un interpolador de finals del xv hi va afegir idees i materials nous, però David Guixeras, en la seva tesi doctoral *in fieri* sobre el *Regiment*, s'inclina a defensar, amb bons criteris, que, més enllà d'una valencianització de la llengua, la carta proemial és, de cap a cap, obra d'Eiximenis.

En el quart tractat (cap. 396-466), podem llegir una presentació de les diverses formes de govern, una defensa de les millors i una reflexió sobre l'origen i la legitimitat del poder polític. Les bases teòriques del «pactisme», un punt clau del pensament polític d'Eiximenis, tenen la seva formulació més clara i més ben definida en aquest tractat. També s'hi presenta una defensa de la *plenitudo potestatis* del papa, i del paper de l'emperador com a subordinat del papa, que hi delega la major part del seu poder temporal excepte en alguns casos, com ara la deposició de l'emperador si incomplia les seves obligacions.

Els quatre primers tractats del *Dotzè* són els de caràcter més estrictament polític. En els quatre següents, en canvi, tot i que continua havent-hi una forta

42. Estic preparant un treball sobre aquesta qüestió, que em sembla d'un notable interès. Les idees d'Eiximenis sobre el crèdit i la vida econòmica s'han d'estudiar amb molta cura, com ha fet Josep Hernando en tots els seus treballs. No es poden despatxar de forma superficial i gratuïta, com fa Jaume Riera (2010, p. xx) en el pròleg de la seva edició del diplomatari eiximenià: «El cas és que Eiximenis no limità la preocupació pels diners als seus propis. Elucubrà teories i aplicà normes de conducta als diners guanyats pels altres. Atracallava consciències amb l'espectre de la usura.»

densitat d'idees polítiques, també hi ha una presència important de l'ètica i de l'economia. En el cinquè tractat (cap. 467-675), Eiximenis esbossa el perfil moral del bon príncep i, en contrast, el del tirà. El pactisme, que s'ha explicat tan bé en el quart tractat, s'aplica aquí en una trentena d'històries o exemples, la majoria inventats, que acaben amb la deposició del príncep a causa del seu mal comportament ètic i polític.⁴³ En el sisè tractat (cap. 676-773), objecte d'un estudi monogràfic de Curt Wittlin (2005-2006), es presenta el perfil moral dels consellers i dels oficials de l'Administració pública. El setè tractat (cap. 774-832) està dedicat a l'anàlisi de la «col·ligació natural», un concepte que Eiximenis manlleva del pensador franciscà Joan de Gal·les i que es refereix als vincles de caràcter carnal i espiritual (parents, veïns, amics, socis, etc.) que reforcen el teixit social. En el vuitè i últim tractat (cap. 833-907), s'analitza la «col·ligació legal», un concepte també manllevat de Joan de Gal·les i que fa referència als vincles legals i jurídics que formen el trellat que cohesiona la societat. Eiximenis hi estudia temes com les relacions dels governants amb els infidels, amb l'Església o amb els diversos estaments socials. Un dels temes que s'analitzen en relació amb els infidels és la licitud del seu bateig forçós, que Eiximenis, d'acord amb l'opinió de Duns Escot, considera vàlid. Marco Pedretti (2014) ha analitzat aquests capítols, una nova mostra de la difícil convivència entre les tres religions del llibre en les obres d'Eiximenis i en el món en què vivia.

EL «PACTISME» I EL FINAL DE L'ENCICLOPÈDIA

Em sembla que les causes de la interrupció de l'enciclopèdia cal anar-les a buscar en la reformulació del «pactisme» i en els continguts profètics que s'ofereixen en el *Dotzè*. El «pactisme» català, com ha deixat escrit Jaume Sobrequés (1982, p. 37), «fou més aviat una pràctica que una teoria», una pràctica que té les seves arrels en el món feudal, en les assemblees de pau i treva, en les *convenientiae* o en les Corts de la Corona d'Aragó. El «pactisme» com a praxi política ja s'aplicava, per tant, al nostre país molt abans que s'escrivís el *Dotzè*. El que va fer Eiximenis va ser oferir una teoria de la legitimitat del poder d'arrel franciscana que era alhora una reformulació, que en alguns aspectes podia ser molt conflictiva, del «pactisme» de tota la vida.

43. He de confessar que no em convenç la proposta de lectura xifrada d'alguns capítols del *Dotzè* que ha formulat Curt Wittlin (1995 i 2001). Crec que Eiximenis no tenia cap necessitat d'inventar-se noms en clau per a criticar Pere III. L'episodi de Francesc de Vinatea, que es narra en el capítol 578 del *Dotzè* (Wittlin, 1987, p. 254-255) i que he analitzat en un article recent (Renedo, 2009), és possible que contingui una crítica subtil, però sense necessitat d'extrafer noms i episodis, a la política de donacions de viles, castells i llocs del regne de València a Sibilla de Fortià duta a terme per Pere III. Segons Agustín Rubio Vela (1989, p. 62), amb aquesta política el rei «semblava reproduir fets semblants als que en vida del seu pare havien conduït a la revolta de Vinatea, exaltada per ell mateix a la *Crònica*». En aquest capítol, doncs, Eiximenis no sols defensa la *fortitudo* del bon ciutadà, sinó que, a més, pot estar fent una crítica subtilíssima a la política de Pere III respecte al regne de València.

Eiximenis parteix de la base que hi ha tres tipus de poder: l'«absolut», que és el de l'home sobre els béns mobles i els immobles i que ha existit i existirà sempre; el poder «domèstic» o «familiar», que és el del pare sobre els fills, o el del marit sobre la muller, i que ha existit sempre, però que desapareixerà després de la fi del món, i el poder «polític», que és el del senyor sobre els súbdits. En aquest darrer cas, es tracta d'un poder de caràcter punitiu o coactiu, que es concentra en la facultat de «fer força a son súbdit, e d'artar-lo a fer o a no fer contra sa voluntat e contra sa inclinació». Aquest poder no existia al paradís, en l'estat, per dir-ho en paraules d'Eiximenis, de «natura dreta creada en justícia original», sinó que era una conseqüència del pecat original. El poder polític no existia, segons Eiximenis, en el paradís, en el disseny original de la creació, i deixarà d'existir a la fi dels temps, com es recorda a partir d'una citació paulina: «Cum evacuaverit omne principatum et potestatem» (1Co 15).

Parlar del poder polític, com es fa al *Dotzè*, com una «senyoria coactiva» o un «regiment rigorós o coactiu» no dóna, almenys d'entrada, una imatge gaire positiva de l'exercici del govern. Tanmateix l'anàlisi detallada de la doctrina pactista que s'ofereix en el *Dotzè* permet donar-ne una imatge més matisada. En el capítol 42, per exemple, la creació de les primeres ciutats —les primeres comunitats polítiques de la història— és vista com una necessitat amb efectes saludables i positius:

La XII causa principal per què s'hedificaren les ciutats s'apella regiment del poble, car poble de si mateix no ha regiment, ans dix sent Pau: «Erratis omnes sicut oves errantes», ço és que ans que haguessen regidor ne cap, tots anaven axí com a ovelles sens pastor [...] Per què, a açò attenant, los nobles pares passats faheren congregacions civils e polítiques fornides de nobles leys e bé regides per hòmens virtuosos, qui per grat o per força capdellassen los hòmens e·ls tornassen a forma dreta e deguda, per tal que ells, estants sots bon regiment fossen virtuosos, e governassen bé lurs cossos e salvassen lurs ànimes (Renedo, 2005, p. 91).

Com que l'home no és per naturalesa, almenys per a Eiximenis i per a bona part de l'escola franciscana, un animal polític o social, després de l'expulsió del paradís, els homes anaven perduts «axí com a ovelles sens pastor», fins que, per a evitar el desordre i la caiguda en el pecat, els «nobles pares del passat» van fundar les primeres ciutats, dotades de lleis i regides per homes virtuosos encarregats de dirigir, «per grat o per força», els ciutadans cap a la pràctica de la virtut, la recerca del bé comú i la salvació de les seves ànimes. Per a Eiximenis, la creació de les primeres ciutats —i, en definitiva, la legitimitat del poder polític— era el resultat de la lliure elecció d'unes comunitats franques, constituïdes per homes lliures que de mutu acord van triar la forma de govern i els governants que van voler, i que, amb plena llibertat, van fixar amb les autoritats que ells mateixos havien escollit uns pactes en benefici mutu:

Cascuna comunitat és naturalment francha quant és de si mateixa. E açò appar per lo dit de sent Gregori, *II Moraliu*, ca. x, qui diu: «Omnes homines na-

tura equales *gemit*», e vol dir que natura tots los hòmens féu iguals quant en si era, car primerament no havien senyoria fins que ells mateys se elegiren senyor per lur protecció e bon estament (Renedo, 2005, p. 337).

Eiximenis insisteix molt en la idea que els pactes es van fixar més en benefici de la comunitat que no pas dels prínceps o dels governants. Per a Eiximenis, les comunitats només van renunciar a una part de les seves llibertats i dels seus drets a través de «certs patis e lleis» que els garantissin un sistema de protecció jurídica i de defensa del bé comú que compensés la pèrdua de la igualtat originària, «car la comunitat no alagí senyoria per amor del regidor, mas elegí regidor per amor de si mateixa» (Renedo, 2005, p. 338).

Eiximenis no es va preocupar només d'explicar els orígens del poder polític: també va oferir als lectors les claus i els models per a fer possible que els pactes primigenis s'anessin renovant en tot moment, i perquè no es vulneressin i degradessin les clàusules del contracte que havien signat la comunitat i els seus governants. Segons el *Dotzè*, els ciutadans havien de cultivar les virtuts cardinals, sobretot la virtut de la fortalesa, en defensa del bon govern i dels «pactes de pacitzada senyoria». Les planes del *Dotzè* són plenes, sobretot en el cinquè tractat, de personatges posseïts per la virtut de la fortalesa, capaços de denunciar sense cap mena de por les perversions del poder polític, i de reclamar de forma enèrgica a les autoritats polítiques el compliment dels pactes i el respecte a les regles del joc fixades en aquests pactes. Un d'aquests personatges és Francesc de Vinatea, que en el capítol 578 del *Dotzè* arrisca la vida en defensa del bé comú i dels pactes que la ciutat de València havia signat amb Alfons el Benigne i que el rei estava vulnerant.⁴⁴ En el *Dotzè*, però, de personatges com Francesc de Vinatea n'hi ha molts, que, estiguin o no inspirats en fets històrics, sempre són capaços de fer el cor fort i d'impregnar-se de fortalesa, o de magnanimitat, per a exigir als governants que es comencen a apartar dels principis del bon govern el respecte dels pactes i la defensa del bé comú. Si les autoritats no feien cas de les reclamacions, aquests personatges de la mena de Francesc de Vinatea, per a Eiximenis l'encarnació del ciutadà ideal, no havien de tenir por de procedir a la seva deposició i de posar-ne uns altres en el seu lloc, i fins i tot havien de ser capaços d'optar per noves formes de govern i passar, per exemple, de la monarquia a la república.

El dret a la deposició del mal governant és l'últim pas en la reformulació eiximeniana del «pactisme», un pas arriscat i perillós que Eiximenis gairebé només gosa tocar en forma d'exemple, o sigui, en ficcions narratives de vegades amb una base històrica, tot i que el més freqüent és que es tracti d'històries inventades per Eiximenis i situades en països exòtics i llunyans i en períodes històrics inconcrets. Em fa l'efecte que moltes d'aquestes ficcions procedeixen de la fèrtil imaginació literària eiximeniana, que procura situar en l'Imperi tàrtar o

44. Es pot llegir una anàlisi aprofundida d'aquest i d'altres episodis similars, i del paper de les virtuts cardinals en la pràctica diària del «pactisme», en l'article que vaig dedicar a la imatge que es dona de Francesc de Vinatea en el *Dotzè* (Renedo, 2009).

turc, o en els regnes asiàtics més remots, problemes polítics que, traslladats a països europeus propers a la Corona d'Aragó, o a la Corona d'Aragó mateix, serien, o podrien ser, molt més conflictius.

Al *Dotzè*, hi ha una trentena llarga d'exemples que tenen com a centre de gravetat la deposició del príncep o del governant. No sempre, però, el poble és el responsable, a través dels seus representants, del procés de deposició. En almenys tres casos el procés s'inicia a la cúria papal, i en tretze la iniciativa sorgeix de l'emperador, o, més ben dit, de diversos emperadors —el de Roma, el d'Alemanya, el de Turquia o el de l'Imperi tàrtar. El poble, a través de personatges amb el codi genètic i moral de Francesc de Vinatea, és el responsable directe del procés en quinze casos, dotze dels quals tancats arribant fins al final, és a dir, amb la deposició del príncep. Tres casos, però, es resolen amb l'acceptació, després d'un estira-i-arroña llarg i conflictiu, de les reclamacions populars per part del governant, que pot continuar, un cop corregits els seus errors, al poder. En aquesta trentena d'exemples, es presenta una col·lecció molt àmplia de causes que justifiquen l'inici d'un procés de deposició: la folia, encarnada en Neró; la conducta depravada del príncep i, per tant, contrària a la virtut cardinal de la templança; per descomptat, també la tirania i la violació dels pactes; la corrupció o la covardia en la defensa armada dels interessos de la comunitat, etcètera.

Si la reformulació del «pactisme» que va presentar Eiximenis en el *Dotzè* era conflictiva, la seva combinació amb alguns vaticinis profètics de caràcter polític, i de matriu rocatalhadiana, la va fer encara més perillosa. Aquests vaticinis estan escampats per tota l'obra, però on es formulen de manera més clara és en els capítols 200 i 466. En el primer, després de fer una crítica a la decadència moral dels «generosos», es pot llegir el següent:

Diu Lactancius que tant ha desplagut a nostre senyor Déus com los generosos han deseparada vera generositat, e-s són dats a tanta vanitat, e a tanta oradura, e a tants peccats com són [...] ans han de tots punts deseparat a nostre senyor Déu, com emperò ells lo deguessen honrar e mantenir sobre tots los altres hòmens del món per lo gran estament e grau en què ell los ha posats. Per rahò d'açò, diu, ara en lo darrer centenari del món, qui serà *in apercione sexti signaculi Ecclesie*, que diu que començarà *anno Domini MCCCC*, d'aquí avant diu que no y haurà reys, ne duchs, ne comptes, ne nobles ne grans senyors, ans d'aquí avant fins a la fi del món regnarà per tot la justícia popular, e tot lo món, per consegüent, serà partit e regit per comunes, axí com vuy se regex Florença, e Roma, e Pisa, e Sena e d'altres ciutats de Itàlia e de Alamanya (Renedo, 2005, p. 427-428).⁴⁵

Eiximenis anuncia una sèrie de canvis polítics transcendents, que havien de trigar ben poc a arribar: caiguda de les monarquies; desaparició de la noblesa; generalització a gairebé tot arreu del model de les repúbliques municipals alemanyes o italianes, a l'estil de Florència, Pisa o Siena, i instauració de la

45. Tot i que Eiximenis atribueix l'origen d'aquest vaticini profètic a Lactanci, segons Robert E. Lerner (2001, p. 171, n. 28), no hi ha cap afirmació semblant en cap de les seves obres. Lactanci era, això sí, un mil·lenarista.

«justícia popular» com a forma de govern.⁴⁶ En relació amb la desaparició de les monarquies, Eiximenis reconeix que podria haver-hi una excepció, perquè «alguns dien que per gràcia special és estat promès e revelat a la casa de França que, per lo gran servey que ha fet a la Esgleya de Déu, que durarà fins a la fi del món la sua senyoria». En el cas, però, que això passés, la casa reial francesa «romandrà axí pocha, e debilitada e pobre que jamés no's veurà en l'estament en què s'és vista» i «si príncep hi romandrà, més serà frare e regidor de ses poques comunitats que no rey ne senyor» (Renedo, 2005, p. 428). És evident que la combinació del dret a la deposició del governant que no estigui a l'alçada de les circumstàncies, acompanyada de la tesi que «natura tots los hòmens féu eguals», amb l'anunci de la imminència de la caiguda de les monarquies, de la desaparició de la noblesa i la generalització dels governs comunals, podia arribar a ser molt perillosa.

A l'estiu del 1391, nou anys abans del 1400, la data fatídica, s'esdevingueren els avalots antijueus. És possible que Eiximenis i el *Dotzè* influïssin en les revoltes que van tenir lloc dins de la Corona d'Aragó, ja que un altre dels grans canvis que havia d'arribar amb el nou segle, segons s'anuncia en el capítol 466 de la mateixa obra, era la conversió de tots els infidels. Per vies diferents, Robert E. Lerner (2001) i un servidor (Renedo, 2005, p. xxxiv-xliv) hem defensat aquesta hipòtesi. En aquests moments, em sembla que Eiximenis no sols va influir en la vessant antijueva d'aquests incidents, sinó fins i tot en la vessant política *sensu stricto*. No hem d'oblidar que els avalots van ser també revoltes urbanes, que anaven dirigides contra les oligarquies que controlaven els ajuntaments i que van ser de tanta gravetat que durant uns mesos Joan I, que s'havia refugiat a Saragossa, va perdre el control de Barcelona, València o Lleida.⁴⁷ El mes de novembre, quan la situació s'havia començat a reequilibrar i ja es començava a recuperar el control, el rei va enviar una carta a Pere d'Artés per a manifestar-li la seva preocupació sobre els vaticinis d'Eiximenis:

Mossèn Pere: Entès havem que mestre Francesch Ximeniç, qui a vegades s'entremet de l'art de astronomia, pronostica e diu que ans que no passarà l'any de mcccc no haurà algun rey de cristians al món, sinó tan solament rey de França, e que tots los realmes de cristians, saul aquell, seran comunes, de la qual

46. Com ha demostrat Robert E. Lerner (2001, p. 105-106), el concepte de «justícia popular» va ser encunyat per Rocatalhada en el *Vademecum in tribulatione*, escrit pels volts del 1356. Eiximenis, però, dóna un sentit diferent al terme, ja que, com ha fet notar el mateix Lerner (2001, p. 105-106), per al visionari occità la «justícia popular» designava una insurrecció violenta de les classes populars, mentre que per a Eiximenis, com es pot veure en el passatge acabat de citar, indica la forma de govern pròpia de les repúbliques municipals, sobretot a la fi dels temps. Sobre el concepte de «justícia» popular i la seva difusió per Europa fins a arribar a la Bohèmia hussita, és imprescindible llegir Robert E. Lerner (2008).

47. Sobre aquesta qüestió, és molt recomanable la lectura de l'article de Jaume Riera i Sans (1990) sobre els avalots antijueus de Girona durant l'estiu del 1391, un article que ofereix alhora una introducció documentadíssima i de primera mà als avalots a tota la Corona d'Aragó.

cosa som fort meravellats que ell vaticín aytals coses, car no-s pertanyen de semblant hom tan scient e religiós com ell és (Renedo, 2005, p. xl).⁴⁸

La carta està escrita amb diplomàcia. En comptes de començar-la expressant la indignació que les profecies i les tesis polítiques d'Eiximenis devien haver provocat en el rei i els seus consellers, un cop vista la seva influència en els avants d'aquell estiu sagnant, només s'expressa sorpresa per les incursions del menoret gironí en terrenys que no haurien de ser els seus; però, dit això, comencen les amenaces. El rei prega a Pere d'Artés que comuniqui a Eiximenis el seu desig que «d'ací avant se abstenga de aytals paraules si no vol provocar nostra ira sobre si, car verament no hi dariem paciència» (Renedo, 2005, p. xl).

Les amenaces del rei van fer efecte i van obligar Eiximenis a inserir set capítols palinòdics al final del primer volum de la còpia del *Dotzè* que es conservava a la Sala del Consell de l'Ajuntament de València. En aquests capítols, hi ha una retractació punt per punt de tots els vaticinis presentant-los com a «dits fort reprehensibles a món juý, salva reverència d'aquells qui·ls posen» i negant-los qualsevol mena de credibilitat perquè no complien els requisits bàsics que, com Eiximenis mateix havia explicat en el *Segon* a partir de la decretal *Cum ex iniuncto*, s'havien d'exigir a tota profecia: estar basats en les Escriptures o ser confirmats per un miracle. Eiximenis nega de forma radical, entre moltes altres coses, la possibilitat que els jueus i els infidels es converteixin abans de la fi del món (cap. 469), i amb la mateixa contundència també nega que els governs populars es puguin generalitzar, perquè, per una banda, són «lo pus vil e el pus dolent regiment qui sia al món» i també perquè, per l'altra, la monarquia és la millor forma de govern possible.⁴⁹ Ras i curt, en aquests capítols, Eiximenis presenta tots els vaticinis concentrats en els capítols 200 i 466 del *Dotzè*, però també escampats per la resta del llibre, com una profecia falsa i sense cap fonament. En certa manera, el «piadós glossador» de les Escriptures es retracta, més per força que no pas per grat, i ara es presenta, si no com un «fals profeta», sí com un glossador penedit d'haver divulgat profecies que s'han revelat fraudulentess.

Si no m'erro, sempre s'ha interpretat que l'origen immediat de la carta de Joan Ieren els vaticinis profètics del *Dotzè*. El fet, però, que tota una sèrie de formes verbals de la carta del rei estiguin en present («s'entremet», «pronostica e diu», «vaticín») i que el monarca exigeixi a Eiximenis que «d'ací avant se abstenga de aytals paraules», i no pas d'aitals escrits, em fa pensar que hi ha una altra interpretació possible. Els vaticinis que es denuncien a la carta són, sens dubte, els mateixos que hem pogut llegir en els capítols 200 i 466 del *Dotzè*, però és possible que Eiximenis, a més, els hagués anat repetint dins dels seus sermons entre

48. Com ha posat en relleu Robert E. Lerner (2001, p. 103-104, i 2006, p. 13-15), Eiximenis no va ser, ni de bon tros, l'únic a anunciar grans canvis en la configuració del món i de la societat a partir del 1400. A més dels exemples de Pierre d'Ailly, Thomas Wimbledon o Eustache Deschamps citats per Lerner, s'hi pot afegir la «complanta d'un astròleg» que va publicar Andreu Balaguer i Merino (1876, p. 283-284).

49. Per a un comentari més a fons de tots aquests capítols, remeto al pròleg del primer volum del *Dotzè* (Renedo, 2005, p. xxxiv-xliv).

el 1387, quan es va publicar el *Dotzè*, i el 1391, i que sobretot aquell estiu de flames i de sang hi hagués tornat a insistir potser amb més força que mai. Si aquesta hipòtesi és correcta, el final del projecte del *Crestià* va coincidir amb el final de la primera edició del *Dotzè*, a principis del 1387. L'obra no devia ser gaire ben rebuda en certs ambients, sobretot els cortesans, de manera que Eiximenis ja no va continuar endavant amb la seva summa teològica en llengua vulgar. Devia continuar, però, predicant a València i usant en els seus sermons les mateixes idees i fonts que havia fet servir en el *Crestià*. Els fets terribles de l'estiu del 1391 van acabar de posar en relleu l'enorme perill que s'amagava darrere d'algunes d'aquestes prediccions i d'aquestes tesis. Sota la pressió del rei, Eiximenis es devia veure obligat a retractar-se i a incloure en el *Dotzè*, per certificar per escrit el canvi de rumb dels seus plantejaments, set capítols a tall de palinòdia. Aquest apèndix és el certificat de defunció del *Crestià*, però, de fet, el projecte ja devia fer temps que havia entrat en una via morta.

Una bona prova del contingut conflictiu o problemàtic del *Dotzè*, la tenim en la impressió que en va fer Llorenç Palmart el 1484. Com és prou sabut, es tracta d'una edició que només inclou els quatre primers tractats i els capítols palinòdics afegits a finals del 1391. Per quina raó Llorenç Palmart no va continuar l'edició amb la publicació del segon volum? No crec pas que fos perquè les vendes fossin baixes —les edicions impreses d'Eiximenis van tenir sempre molt d'èxit tant a la Corona d'Aragó com a França o a Castella. Jo diria que la segona part del *Dotzè* no es va arribar a publicar a causa del seu contingut polític. La primera part també contenia idees que podien ser perilloses, i que em sembla que ho van ser, però estaven neutralitzades per la palinòdia final. La segona part, en canvi, no contenia cap retractació i, a més, al cinquè tractat hi havia tot d'exemples i arguments a favor de la deposició del príncep que vulnera els pactes i no sap estar a l'altura de les circumstàncies. És evident que era millor no publicar-la. Per a estalviar-se problemes, n'hi havia prou amb els quatre primers tractats, amb l'afegit, imprescindible, dels set capítols palinòdics.

Em sembla que la més que probable influència del *Dotzè* sobre les Germanies valencianes acaba de confirmar el seu caràcter conflictiu, sobretot si el *Dotzè* es llegeix prescindint dels capítols palinòdics afegits gairebé per imperatiu legal. No és aquest el lloc adequat per a analitzar aquesta qüestió, però crec que cal fer molt de cas a la crítica que Miquel Garcia, notari de València, va dedicar a Joan Llorenç, líder dels agermanats, en la seva crònica sobre les Germanies.

Lo principi de aquesta Germania, que així la nomenaven ells, fonch un perayre que s deya Johan Llorens, lo qual los deya que València avia de ser comuna així com Venècia. E açò deya ell molt averadament per una falsa opinió de Lactanci, la qual recita mestre Francesch Ximenes en lo *Dotzè del Chrestia*, a cc capítols. E lo dit Johan Lorens avia llegit la falsa opinió, e no avia legít lo contrari que li fa lo mateix mestre Francesch Ximenes, retractant com a mala e falsa dita opinió (Duran, 1984, p. 329).

Segons el notari valencià, Joan Llorenç citava els vaticinis de Lactanci reproduïts al capítol 200 del *Dotzè*, però no recordava —potser hauria d'haver

escrit que no volia recordar— la impugnació radical d'aquests vaticinis que es pot llegir als capítols 467-473, afegits a finals del 1391. Joan Llorenç no devia voler recordar la impugnació perquè no la reconeixia i perquè preferia basar-se en una còpia, o en una antologia, del *Dotzè* en què no figurava la palinòdia. Miquel Garcia, en canvi, feia just al contrari en no acceptar la presència de l'opinió de Lactanci sense el seu antídoto: la impugnació radical que es pot llegir en els capítols 467-473 del *Dotzè* «retractant com a mala e falsa dita opinió».

Potser per mirar d'evitar confusions com aquestes, el 1392 Eiximenis va escriure el *Llibre dels àngels*, una obra que en principi no té gaire res a veure amb el projecte del *Crestià*, però que sí que té molta relació, encara que a primer cop d'ull no ho sembli, amb el *Dotzè*. En efecte, el *Llibre dels àngels* també és un tractat polític en què, però, es fa una defensa de la intervenció dels àngels en el govern de les comunitats —un tema que no apareix en cap llibre del *Crestià*— i en el qual es presenta també una versió corregida, i molt menys conflictiva, del «pactisme». Des d'aquesta perspectiva, el *Llibre dels àngels* és una retractació del *Dotzè*, però no d'urgència, com els set capítols que s'hi van afegir a corre-cuita a finals del 1391, sinó una retractació o, més ben dit, la «retractació» a fons, molt més meditada i de més llarg abast que no pas els capítols palinòdics. Tot això, però, és una altra història que reclama un altre discurs, un discurs que vagi més enllà de despatxar el *Llibre dels àngels* amb unes frases tan desafortunades com les següents: «Eiximenis es delia per palpar meravelles. Compartia aquest delit amb molts d'altres esperits selectes del seu temps, però això no l'eximeix de manca de racionalitat. No havia vist mai cap àngel ni cap dimoni, però creia que existien i actuaven» (Riera i Sans, 2010, p. xviii). De vegades, les coses són més complicades que no sembla.

225

BIBLIOGRAFIA

- BALAGUER I MERINO, Andreu. «Carta al Sr. D. Matias de Martino parlantli de la superstitió á Catalunya en lo segle xv». *La Renaixensa*, vol. VI/2, núm. 7-8 (1876), p. 281-294.
- BOHIGAS, Pere. «Prediccions i profecies en les obres de fra Francesc Eiximenis». A: *Franciscalia: Homenatge de les lletres catalanes a sant Francesc en la convergència centenària del trànsit del Poverello (1226), de la seva canonització (1228) i de l'autoctonia de l'orde caputxí (1528)*. Barcelona: Editorial Franciscana, 1928, p. 23-38.
- «Profecies de Merlí. Altres profecies contingudes en manuscrits catalans». *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, vol. VIII (1928-1932), p. 253-279.
- «Idees de fra Francesc Eiximenis sobre la cultura antiga». A: *Miscel·lània Crexells*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1929, p. 77-92. [Reedició a BOHIGAS, Pere. *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982, p. 115-122]
- BRINES, Lluís. *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*. Sevilla: Novaedició, 2004.
- CARRÉ, Antònia (ed.). Jaume Roig. *Espill*. Edició, traducció i comentaris d'Antònia Cabré. Barcelona: Quaderns Crema, 2006. (Sèrie Gran; 25)
- CÁTEDRA, Pedro M. «Francesc Eiximenis y don Alfonso de Aragón». *Archivo Ibero-americano*, vol. 42, núm. 165-168 (1982), p. 75-80.

- CERULLI, ENRICO. *Nuove ricerche sul libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*. Ciutat del Vaticà: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972.
- COROMINES, JOAN. *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. Vol. IV: FL-LI. Barcelona: Curial Edicions Catalanes: Caixa de Pensions, 1984.
- DELCORNO, CARLO (ed.). Bernardí de Siena. *Prediche volgari sul Campo di Siena*. Vol. I: *Prediche I-XXV*. Milà: Rusconi, 1989.
- DURAN, EULÀLIA (ed.). *Les Cròniques valencianes sobre les Germanies de Guillem Ramon Català i de Miquel Garcia (segle XVI)*. València: Eliseu Climent, 1984. (La Unitat; 86)
- ELÍAS DE TEJADA, FRANCISCO; PERCOPO, GABRIELA. *Historia del pensamiento político catalán*. Sevilla: Montejurra, 1963-1965. 3 v.
- EPALZA, MIKEL DE (1989). «Un *logos* cristià enfront de l'Islam: Eiximenis escrivint sobre Mahoma». A: *Miscel·lània Joan Fuster*. Vol. I. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 59-75.
- EVANGELISTI, PAOLO. *I francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonesa*. Pàdua: Editrici Francescane, 2006.
- GIFREU, PATRICK (trad.). Francesc Eiximenis. *Le Chrétien*. Prefaci de Miquel Adroher. Perpinyà: Éditions de la Merc, 2010.
- GRACIA, JORGE E. J. (ed.). Francesc Eiximenis. *Com usar bé de beure e menjar: Normes morals contingudes en el «Terç del Crestià»*. Barcelona: Curial, 1977. (Clàssics Curial; 6)
- GUIXERAS, DAVID. «Un fragment del capítol 321 del *Dotzè* en castellà». *Estudi General*, vol. 22 (= *Miscel·lània d'homenatge a Modest Prats*, vol. II) (2003), p. 279-282.
- «El pròleg general del *Crestià* de Francesc Eiximenis: models i objectius». A: MARTÍ, Sadurní [et al.] (ed.). *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Universitat de Girona, 8-13 de setembre de 2003*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, p. 263-275.
- «L'urbanisme al *Dotzè* del *Crestià*», *Mot So Razo*, vol. 8 (2009), p. 70-89.
- «Francesc Eiximenis, lector de Egidio Romano». A: DEYERMOND, Alan (ed.), *Proceedings of the Fourteenth Colloquium of the Medieval Hispanic Research Seminar of the Queen Mary and Westfield College*. Londres: Department of Hispanic Studies. Queen Mary. University of London, en premsa.
- GUIXERAS, DAVID; RENEDO, XAVIER (ed.). Francesc Eiximenis. *Llibres, mestres i sermons: Antologia de textos*. Barcelona: Barcino, 2005. (Biblioteca Barcino; 2)
- HAUF, ALBERT. «L'espiritualitat medieval i la "Devotio moderna"». A: *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena: Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. Barcelona: Institut de Filologia Valenciana: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990a, p. 19-55. [Segona edició d'un article publicat el 1980]
- «Introducció a *Lo Crestià*». A: *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena: Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. Barcelona: Institut de Filologia Valenciana: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990b, p. 59-123. [Segona edició, amb un abundant aparat de notes, del pròleg de Hauf, 1983]
- «*Lo regiment de la cosa pública: Eiximenis, Joan de Salisbury i fra Joan de Gal·les, OFM*». A: *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena: Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. Barcelona: Institut de Filologia Valenciana: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990c, p. 125-149. [Segona edició d'un treball del 1984]
- «La evangelització en el mundo levantino en tiempos de encuentros y de desencuentros entre las religiones (s. XIII-XV)». A: *Transmitir el mensaje en tiempos de dificultad: Actas del XIII Simposio de Teología Histórica (15-17 noviembre 2006)*. València: Facultat de Teologia San Vicente Ferrer, 2007, p. 447-508.

- HAUF, Albert (ed.). Francesc Eiximenis. *Lo Crestià: (Selecció)*. Barcelona: Edicions 62: La Caixa, 1983. (Millors Obres de la Literatura Catalana; 98)
- HERNANDO, Josep. «Una obra desconeguda de Francesc Eiximenis: el *Tractat d'usura*». *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, vol. 4 (1983), p. 129-147.
- «Obres de Francesc Eiximenis en biblioteques privades de la Barcelona del segle xv». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, vol. 26 (2007), p. 385-568.
- IGLESIAS, J. Antoni. «De drassanes i drassaners: Eloi de Navel († 1457), un drassaner lletraferit». *Drassana: Revista del Museu Marítim de Barcelona*, vol. 11 (octubre 2003), p. 84-96.
- IVARS, Andreu, OFM. *El escritor Fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)*. *Recopilación de los escritos publicados por el padre Andrés Ivars en la revista Archivo Ibero Americano sobre Francesc Eiximenis y su obra escrita en Valencia*. Edició de Pedro Santonja. Benissa: Ajuntament de Benissa, 1989. [Reedició d'un llarg article publicat per entregues entre els anys 1920-1926]
- LERNER, Robert E. *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- «Eiximenis i la tradició profètica». *Llengua & Literatura*, núm. 17 (2006), p. 7-28. [Traducció al català del capítol setè de Lerner (2001)]
- «“Giustizia popolare”: Giovanni da Rupescissa nella Boemia hussita». A: *Scrutare il futuro: L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo*. Roma: Viella (2008), p. 145-158. (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti; 21) [Traducció italiana d'un article publicat en anglès el 1996]
- «Prophetic Utopias: Olivi, Rupescissa and Eiximenis». A: SABATÉ, Flocel (ed.). *Utopies i alternatives de vida a l'edat mitjana*. Lleida: Pagès Editors, 2009, p. 69-81.
- «Origine, contenuto e fortuna della Summula pseudo-gioachimite». A: POTESTÀ, Gian Luca (ed.). *Profezie illustrate gioachimite alla corte degli Estensi*. Mòdena: Franco Cosimo Panini, 2010, p. 13-36.
- LÓPEZ AMO, Ángel. *El pensamiento político de Francesc Eiximenis, en su tratado de «Regiment de prínceps»*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1946.
- LORCA, Jordi. «Gil de Roma en el “Tractat de la Guerra” de Francesc Eiximenis». A: MARTÍ, Sadurní [et al.] (ed.). *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Universitat de Girona, 8-13 de setembre de 2003*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, p. 277-286.
- MADURELL I MARIMON, Josep Maria. «Manuscrits eiximinians. Petit repertori documental». A: *Martínez Ferrando, archivero: Miscelánea de estudios dedicados a su memoria*. Barcelona: Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, 1968, p. 29-313.
- MARTÍ, Sadurní. «Francesc Eiximenis i la màgia». *Mot So Razo*, vol. 8 (2009), p. 54-67.
- MARTÍ DE BARCELONA, OM Cap. «Fra Francesc Eiximenis, O. M. (1340?-1409?)». La seva vida. Els seus escrits. La seva personalitat literària». A: BADIA, Lola; RENEDO, Xavier (ed.). *Studia Bibliographica*. Girona: Col·legi Universitari de Girona: Diputació de Girona, 1991. (Estudis sobre Francesc Eiximenis; 1) [Reedició d'un article publicat a *Estudis Franciscans* el 1928]
- MARTÍ DE BARCELONA; FELIU DE TARRAGONA, OM Cap. (ed.). Francesc Eiximenis. *Terç del Crestià*. Vol. III. Barcelona: Barcino, 1932. (ENC; col·lecció B; 4)
- MARTÍ DE BARCELONA; NORBERT D'ORDAL, OM Cap. (ed.). Francesc Eiximenis. *Terç del Crestià*. Vol. I. Barcelona: Barcino, 1929. (ENC; col·lecció B; 1)
- MARTINES, Vicent; JUSTINIANO, María (ed.). Francesc Eiximenis. *Lo regiment de la cosa pública (El gobierno de lo público en el Dotzè del Crestià)*. Introducció d'A. Hauf, V. Martines i

- E. Sánchez. Traducció de V. Martines i M. Justiniano. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2009.
- MOLINS DE REI, Daniel de, OM Cap. (ed.). Francesc Eiximenis. *Regiment de la cosa pública*. Barcelona: Barcino, 1925. (ENC; XIII).
- PEDRETTI, Marco. «Francesc Eiximenis, el bateig forçat dels jueus i els avalots del 1391». A: MARTÍ, Sadurní (ed.). *Actes del Congrés Internacional Francesc Eiximenis, sis-cents anys (1409-2009)*. Girona: Universitat de Girona, 2014.
- PERARNAU, Josep. «La traducció catalana medieval del *Liber secretorum eventuum* de Joan de Rocatalhada». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, vol. 17 (1998a), p. 7-219.
- «Un paràgraf del *Primer del Crestià* de Francesc Eiximenis inspirat en el *De mysterio cymbalorum* d'Arnau de Vilanova». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, vol. 17 (1998b), p. 507-510.
- POTESTÀ, Gian Luca. «La ciutat de Francesc Eiximenis. A proposito del *Dotzè del Crestià*, I, 1». *Caplletra*, vol. 43 (2007), p. 161-175.
- POU I MARTÍ, Josep Maria, OFM. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Vic: Seráfica, 1930. [Reimpresió facsímil a Madrid: Colegio Cardenal Cisneros, 1991, amb presentació d'A. Abad, OFM; biobibliografia de J. Martí Mayor i introducció de J. M. Arcelus Ulibarrena]
- PROBST, Jean Henri. «Francesc Eiximeniç: Ses idées politiques et sociales». *Revue Hispanique*, vol. 39 (1917), p. 1-82.
- «Die ethischen und sozialen Ideen den Katalanischen Franziskaners Eiximenis». *Wissenschaft und Weisheit*, vol. II (1938), p. 73-94.
- PUIG, Jaume de. «Més textos catalans antics de la Biblioteca Capitular i Colombina de Sevilla». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, vol. 20 (2001), p. 453-510.
- PUIG I CADAFAELCH, Josep. «Idees teòriques sobre urbanisme en el segle XIV: un fragment d'Eiximenis». A: *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch: Miscel·lània d'estudis literaris, històrics i lingüístics*. Vol. I. Barcelona: Impremta de la Casa de la Caritat, 1936, p. 1-9.
- PUIG MONTADA, Josep. «Francesc Eiximeniç y la tradició antimusulmana peninsular». A: SOTO RÁBANOS, José María (ed.). *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid: CSIC, 1998, p. 1151-1577.
- RAMOS, Rafael. «Libros y lectores en Sant Feliu de Guíxols (1435-1466)». A: HOOK, David (ed.). *Manuscripts, Texts and Transmission from Isidore to the Enlightenment: Papers from the Bristol Colloquium on Hispanic Texts and Manuscripts*. Bristol: Hispanic, Portuguese & Latin American Monographs, 2006, p. 85-145.
- RENEDO, Xavier. «Una imatge de la memòria entre les *Moralitates* de Robert Holcot i el *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. XXXI (1990-1991) (= *Actes de les Jornades d'Homenatge a Dolors Condom*), p. 53-61.
- «Quin mal és lo besar? (Literatura i moral al voltant de la quarta línia de l'amor)». *Caplletra*, vol. 13 (1992), p. 99-116.
- «"Totes artificials laqueries"». Dietètica i moral en un capítol del *Terç del Crestià* de Francesc Eiximenis». A: *Actes: Primer Col·loqui d'Història de l'Alimentació a la Corona d'Aragó*. Vol. 2. *Comunicacions*. Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs, 1995, p. 921-931.
- «Eiximenis i el bon ús del vi». *Estudi General*, vol. 22 (2002) (= *Miscel·lània d'Homenatge a Modest Prats*, vol. II), p. 251-277.
- «La moral conjugal segons Francesc Eiximenis». *Mot So Razo*, vol. 2 (2003), p. 7-20.
- «Eiximenis, els exemples i l'art de riure». A: MARTÍ, Sadurní [et al.] (ed.). *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Universitat de Girona, 8-13 de setembre de 2003*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, p. 7-34.

- RENEDO, Xavier. «Francesc de Vinatea, el ciutadà ideal segons el “Dotzè del Crestià” de Francesc Eiximenis». A: SABATÉ, Flocel (ed.). *Utopies i alternatives de vida a l'edat mitjana*. Lleida: Pagès Editors, 2009, p. 215-252.
- «Eiximenis, sant Agustí i sant Jeroni: L'estudi de la Bíblia i de les arts seculars segons Eiximenis». A: FERRER NAVARRO, Ramon (ed.). *Eiximenis i la seua obra*. València: Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2010a, p. 298-310.
- «Eiximenis y Castilla (Reyes, profecías y política)». A: FRADEJAS, José Manuel [et al.] (ed.). *Actas del XIII Congreso Internacional Asociación Hispánica de Literatura Medieval: In memoriam Alan Deyermond*. Valladolid: Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2010b, p. 183-216.
- «Ciutats, regnes i universitats (*Translatio studii et imperii* i història de les ciutats en el Dotzè del Crestià)». A: ALBERNI, Anna [et al.] (ed.). *El saber i les llengües vernacles a l'època de Lull i Eiximenis* RENEDO, Xavier. *Knowledge and vernacular languages in the age of Lull and Eiximenis*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2011a, p. 81-109. (Textos i Estudis de Cultura Catalana; 170)
- «Notes sobre la datació del Dotzè del Crestià». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. 52 (2011b) (= *Miscel·lània d'Homenatge a Gabriel Roura*).
- «Notes sobre la datació del Primer, el Segon i el Terç del Crestià». A: *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. LXVI (= *Miscel·lània Albert G. Hauf*). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2013, p. 5-33.
- RENEDO, Xavier [et al.] (ed.). Francesc Eiximenis. *Dotzè llibre del Crestià*. Primera part, volum primer. Girona: Universitat de Girona: Diputació de Girona, 2005.
- RENEDO, Xavier; GUIXERAS, David (ed.). Francesc Eiximenis. *An Anthology*. Traducció de Robert Hughes. Barcelona; Woodbridge: Barcino: Tamesis, 2008.
- RIERA I SANS, Jaume. «Els avalots del 1391 a Girona». A: *Jornades d'història dels jueus a Catalunya: Actes. Girona, abril 1987*. Girona: Ajuntament de Girona, 1990, p. 95-159.
- *Francesc Eiximenis i la casa reial: Diplomataris 1373-1409*. Edició a cura de Jaume Riera i Sans amb la col·laboració de Jaume Torró Torrent. Girona: Institut de Llengua i Cultura Catalanes: Universitat de Girona, 2010.
- RUBIÓ I LLUCH, Antoni. *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*. Vol. I. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1908.
- «Joan I humanista i el primer període de l'humanisme català». *Estudis Universitaris Catalans*, vol. x (1917-1918), p. 1-117.
- *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*. Vol. II. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1921.
- RUBIO VELA, Agustín. «De l'expansió a la crisi». A: BELENGUER, Ernest (coord.). *Història del País Valencià. De la conquesta a la federació hispànica*. Barcelona: Edicions 62, 1989, p. 179-185.
- SEBASTIÁN IRANZO, Víctor. «La teocràcia pontificia en Francisco de Eiximenis». *Anales del Seminario de Valencia*, vol. 7 (1967), p. 9-182.
- SOBREQUÉS, Jaume. *El pactisme a Catalunya: Una praxi política en la història del país*. Barcelona: Edicions 62, 1982.
- TORRELL, Jean Pierre, OP. «La conception de la prophétie chez Jean de Roquetaillade». A: VAUCHEZ, André (ed.). *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e-XVI^e siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1990, p. 557-556. [Article reimprès en el volum del mateix autor *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge. XII^e-XVI^e siècles: Études et textes*. Friburg: Éditions Universitaires, 1992, p. 231-250]
- VAUCHEZ, André. «Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon

- et du Grand Schisme». A: *Saints, prophètes et visionnaires: Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. París: Albin Michel, 1999, p. 199-207. [Reedició d'un article publicat el 1990]
- VIERA, David J. «Alfonsine Legends and References in Eastern Iberia». *La Corónica*, vol. 14, núm. 2 (1986), p. 280-284.
- «Francesc Eiximenis' Brief compendium on Medieval Miracles: *El Primer del Crestià*, chapters 56-59». *Catalan Review*, vol. 16 (2002), p. 221-228.
- «The Evolution of Francesc Eiximenis' Attitudes toward Judaism». A: McMICHAEL, Steven J.; MYERS, Susan E. (ed.). *Friars and Jews in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2004, p. 147-159.
- VIERA, David J.; PIQUÉ, Jordi. *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): Biobibliografia anotada*. Girona: Universitat de Girona: Diputació de Girona, en premsa.
- WEBSTER, Jill R. (ed.): Francesc Eiximenis, *La societat catalana al segle XIV*. Barcelona: Edicions 62, 1967. (Antologia Catalana; 30)
- (ed.). *Medieval Catalan Folklore: Excerpts from the Works of Francesc Examenis*. Saint Andrews: University of Saint Andrews, 1982. (Folklore Seminar Papers; 3)
- WITTLIN, Curt. «Els capítols trets del *Llibre del Tresor* de Brunetto Latini al final del *Dotzè del Crestià*». A: *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. 1 (= *Homenatge a Josep Maria de Casacuberta*, núm. 1). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, p. 175-185.
- «Models i fonts per a l'estructura del *Dotzè* de Francesc Eiximenis». A: SMITH, Nathaniel (ed.). *Actes del Quart Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, p. 103-120.
- «L'edició del 1499 del *Regiment de la cosa pública*. Les revisions i ampliacions al text, a l'endrega i al comiat escrits per Francesc Eiximenis el 1383». *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, vol. 69 (1993), p. 441-459.
- «El rei Pirro de Roma en el *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis. Crítica encoberta de la política sarda del rei Pere de Catalunya». *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 25, núm. 2 (1995), p. 647-657.
- «Francesc Eiximenis and the "sins of the tongue". Observations on a semantic field». *Catalan Review*, vol. 13 (1999), p. 255-276.
- «Eiximenis i la destitució dels reis Pirro, Trocus de Pèrsia, Torpeius, Salopi i Lleó: crítiques encobertes del rei Pere en el *Dotzè*». A: BOVER, August [et al.] (ed.). *Actes del Novè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, p. 509-527.
- «La sisena part del *Dotzè* de Francesc Eiximenis com a complement ètic a les *Ordinacions de la Cort* del Rei Pere el Cerimoniós». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, vol. 1 (2005-2006), p. 231-247.
- «Referències internes en les obres de Francesc Eiximenis: Indicis de quins llibres, sobre quines obres tenia planejat escriure». *Narpan: Biblioteca Digital*, 2009 [en línia]. <http://www.narpan.net/bibliotecadigital/articulos/cat_view/85-wittlin-curt.html> [Consulta: 8 setembre 2011].
- «Era "cristià" lo *Crestià* de Francesc Eiximenis? Història d'un error de paleografia». *Caplletra*, vol. 48 (2010), p. 163-177.
- Traducció anglesa del *Regiment de la cosa pública*, en premsa.
- WITTLIN, Curt (ed.). Francesc Eiximenis. *De sant Miquel arcàngel: El quint tractat del «Llibre dels àngels»*. Barcelona: Curial, 1983. (Clàssics Curial; 15)
- WITTLIN, Curt [et al.] (ed.). Francesc Eiximenis. *Dotzè llibre del Crestià*. Segona part, volum primer. Girona: Universitat de Girona: Diputació de Girona, 1986.

- WITTLIN, Curt [et al.] (ed.). Francesc Eiximenis. *Dotzè llibre del Crestià*. Segona part, volum segon. Girona: Universitat de Girona: Diputació de Girona, 1987.
- ZANOLETTI, Gabriella (ed.). Francesc Eiximenis. *Regiment de la cosa pública*. Siena: Cantagalli, 1986. (I Classici Cristiani; 271-272)
- YSERN I LAGARDA, Josep Antoni. «Notes sobre la creativitat literària de Francesc Eiximenis en l'ús d'exempla». A: *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. XXIX (= *Homenatge a Arthur Therry*, núm. 3). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 5-37.