Del *Dotzè del Crestià* al *Llibre dels àngels*

Xavier Renedo Puig
Institut de Llengua i Cultura Catalanes
Universitat de Girona

Josep Sindreu Portabella,
in memoriam.

S'atribueix a Thomas Carlyle una anècdota llibresca que és molt possible que sigui apòcrifa i que té com a centre de gravetat el *mot d'esprit*, o *witz*, següent: «No es riguin, senyores —o, segons la versió, senyors—, d'aquests llibres, perquè la segona edició d'aquestes obres es va enquadernar amb la pell de la gent que es va riure de la primera». Les paraules de Carlyle anaven adreçades, segons les versions que conec de la història, o bé a unes dames que es burlaven dels llibres dels filòsofs de la Il·lustració que Carlyle tenia a la seva biblioteca, o bé a un home de negocis que, enmig d'un dinar, li va criticar que estigués massa interessat per les idees.[1]

Aquesta anècdota em va molt bé per a començar a parlar del *Dotzè del Crestià* o, més ben dit, dels *dotzens*, perquè la veritat és que no hi va haver, en vida d'Eiximenis, una única edició del *Dotzè del Crestià*, sinó dues. I es podria dir, a la manera del Carlyle de l'anècdota que acabo de glossar, que la segona edició es va enquadernar amb la pell de la gent que, en comptes de riure-se'n, més aviat es devia espantar del contingut de la primera. En aquest sentit, també es podria dir que la primera edició del *Dotzè del Crestià* va morir d'èxit i que Eiximenis va haver de fer mans i mànigues per a preparar en ben poc temps —el que va del 17 de novembre al 13 de desembre de 1391, és a dir, en encara no quatre setmanes— una segona edició de la seva enciclopèdia política; una edició, per una banda, com és ben sabut, corregida i augmentada amb set capítols nous, però, per l'altra, alhora corregida i disminuïda, com em sembla que no és tan sabut, amb la supressió de ni més ni menys que quatre-cents quaranta-un capítols. Es tracta, doncs, de dues edicions amb diferències substancials no només de volum, sinó sobretot de contingut. De fet, gairebé es podria dir que el *Dotzè* del 1387 està als antípodes del *Dotzè* de quatre anys més tard. I, de la mateixa manera, també es pot dir que la segona edició del *Dotzè* està molt més

1. «There was once a man called Rousseau who wrote a book containing nothing but ideas. The second edition was bound in the skins of those who laughed at the first» (MacIntyre, 1988: 185). L'anècdota de les dames que es reien dels filòsofs de la Il·lustració l'he llegida en el *Diccionario filosófico* de Fernando Savater (1995: 203).

a prop del *Llibre dels àngels*, que es va publicar el 1392 —a la tardor o a l'hivern del 1392, per a ser més exactes—, i que és un tractat d'angelologia amb un intens contingut polític.

I. Els entrebancs del *Dotzè del Crestià*

1. El gran projecte enciclopèdic del *Crestià* es va acabar —o potser seria millor dir que es va truncar— amb el *Dotzè*, una obra, en principi, de nou-cents set capítols, però que a finals del 1391 es va veure reduïda a quatre-cents setanta-tres i començada a escriure quan Eiximenis encara residia al convent franciscà de Barcelona, abans del 1382, continuada i acabada a València, i publicada a principis del 1387 (Cátedra, 1982; Renedo, 2011). El llibre està dedicat a Alfons el Vell, marquès de Villena, comte de Dénia i de Ribagorça i duc de Gandia, i és un tractat polític dedicat a analitzar en profunditat «com [nostre senyor Déu] lo relleva [a l'home caigut] per lo bon regiment de tota la cosa pública, ço és a saber, a tots los senyors e a tots llurs súbdits segons diverses formes e maneres de viure» (Hauf, 1983: 41). Eiximenis hi explica les bases de la seva original i radical reformulació del pactisme, basada en autors franciscans, i parla a fons tant del regiment de les ciutats com del dels regnes i de les grans comunitats polítiques.[2] Si Eiximenis no va arribar a escriure cap altre dels nou volums que encara estaven pendents del gran projecte del *Crestià*, va ser per la mateixa raó per la qual va haver de rectificar i escurçar la seva gran summa política. La revisió del *Dotzè*, l'any 1391, amb l'eliminació de quatre-cents quaranta-un capítols, va significar també la cancel·lació de la resta de l'enciclopèdia per a passar a escriure una obra com el *Llibre dels àngels*, que de fet es pot llegir com una refutació dels aspectes més polèmics, per no dir-ne fins i tot revolucionaris, del *Dotzè del Crestià*.

2. Per a mirar d'entendre la fortuna editorial del *Dotzè* i la fi del projecte del *Crestià* cal tenir molt en compte les relacions d'Eiximenis amb la casa reial durant la tardor del 1391 i, més en concret, la correspondència creuada a finals d'any entre, per una banda, el rei d'Aragó i, per l'altra, Pere d'Artés, mestre racional de Joan I, i Eiximenis. El 17 de novembre Joan I va escriure una carta a Pere d'Artés, bon amic d'Eiximenis, en la qual es queixava de les prediccions astrològiques i polítiques, que sembla que en aquells mateixos moments estava fent Eiximenis a València i que tenien molta relació amb les que havia formulat quatre anys abans en les planes del *Dotzè del Crestià*. Per a entendre bé la carta cal tenir en compte que feia poc més d'un mes que, després d'un estiu marcat amb

2. M'he ocupat de les fonts i del sentit de la reformulació eximeniana del pactisme català en un article recent (Renedo, 2021).

sang i foc per l'assalt i el saqueig dels calls de bona part de la Corona d'Aragó, Joan I havia començat a reprendre el control de la situació:

> Mossèn Pere, entès havem que maestre 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 cosa som fort meravellats que ell vaticín aytals coses, car no·s pertanyen de semblant hom tan scient e religiós com ell és, e si no per tal com lo amam e l'havem en nostra afecció, nós hi proveiríem en altra manera. Per què us manam que per virtut de la creença que us comanam ab altra letra nostra, la qual dreçam al dit maestre Francesch e tramatem a vós, que la li presentets, li digats que d'ací avant se abstenga de aytals peraules si no vol provocar nostra ira sobre si, car verament no y daríem paciència (Rubió i Lluch, 1908: 325).

El rei Joan es manifesta sorprès i, sobretot, indignat amb els vaticinis astrològics d'Eiximenis; tan indignat que demana a Pere d'Artés que, quan hi parli, li faci saber que no pensa tolerar de cap de les maneres més prediccions d'aquesta mena.

3. Hi ha una relació directa entre les queixes i les acusacions del rei i el capítol CC del *Dotzè del Crestià*, on Eiximenis, amagant-se darrere de l'autoritat de Lactanci, tot i que en realitat la seva font és més aviat el franciscà Joan de Rocatalhada, havia anunciat que a partir de l'any 1400 hi hauria un canvi radical en el govern de les comunitats del món, amb la caiguda de totes, o gairebé totes, les monarquies i la instauració de governs comunals, és a dir, de repúbliques municipals a l'estil de les que aleshores ja existien a Itàlia o a Alemanya. Poc més de quatre anys separen la publicació del *Dotzè* de la redacció de la carta del rei d'Aragó, però entre els «pogroms» del 1391 i la carta només hi ha tres o quatre mesos de marge. Vegem, però, en primer lloc, el text del capítol CC del *Dotzè*:

> Ara en lo derrer 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: 427-428).

És evident que les queixes del rei, en la carta del 17 de novembre de 1391, i les afirmacions del capítol CC del *Dotzè* tenen molts de punts en comú. De fet, fins i tot pot fer la impressió que en la carta s'estigui fent un resum del capítol d'Eiximenis. Si Joan I diu que a partir de l'any 1400 no hi haurà en el

món cap rei cristià excepte el de França, en el *Dotzè* es llegeix, com acabem de veure, que a partir de la mateixa data no hi haurà ni «reys, ne duchs ne comptes», i més endavant s'afegeix que, tanmateix, alguns salven la casa reial francesa, per «gràcia special de Déu», de la caiguda general de les monarquies. Si el rei Joan afirma que, llevat de França, tots els regnes cristians esdevindran comunes, Eiximenis assegura que a tot arreu es regiran per la «justícia popular» i que, en conseqüència, tot el món «serà partit e regit per comunes». Tanmateix, tot i les coincidències entre les queixes del rei i les afirmacions del capítol CC del *Dotzè*, em sembla que en realitat Joan I no es queixa pas del llibre, que ja feia quatre anys que circulava per la Corona d'Aragó, sinó d'afirmacions molt més recents i més de caràcter oral que no pas escrit.

4. Cent vint-i-vuit anys després de la carta de Joan I a mossèn Pere d'Artés —i també dels pogroms—, Miquel Garcia, un notari de València, es va tornar a queixar dels vaticinis polítics d'Eiximenis. En aquest cas, però, com que el franciscà gironí ja era mort, la font només podia ser, per força, el capítol CC del *Dotzè del Crestià*:

> Lo principi de aquesta germania, que així la nomenaren ells, fonch un perayre que·s deÿa Johan Llorens, lo qual los deÿa que València avia de ser comuna així com Venècia. E açò deÿa ell molt adveradament per una falsa opinió de Luctanci, la qual recita mestre Francesch Ximenes en lo *Dotsè del Chrestià*, a CC capítols. E lo dit Johan Lorens avia llegit la falsa opinió, e no avia legit lo contrari que li fa lo mateix mestre Francesch Ximenes, retractant com a mala e falsa dita opinió. E així lo dit Johan Lorens, ab aquesta falsa opinió, pus li agradà, amonestà a tots los menestrals de València a son prepòsit (Duran, 1984: 329).

S'ha escrit molt sobre els fonaments ideològics de les Germanies i s'ha citat sovint aquest passatge, però em sembla que no se li ha donat tot el crèdit que es mereix. Des del meu punt de vista, de la mateixa manera que les paraules d'Eiximenis van influir, com es pot deduir de la carta de Joan I, en els pogroms del 1391, Eiximenis també va influir, a través del *Dotzè*, en les Germanies valencianes. Crec que cal atorgar el mateix crèdit a la carta del rei que a la crònica del notari. Cent trenta-dos anys després de la publicació del *Dotzè*, la «falsa opinió» de Lactanci —la falsa font que Eiximenis s'inventa per a estalviar-se d'esmentar el nom del franciscà Joan de Rocatalhada— va tornar a atiar el foc d'una revolta. Tornarem a parlar d'aquesta qüestió al llarg d'aquest article.

II. La «justícia popular» entre Joan de Rocatalhada i Eiximenis

1. Abans de centrar-me en les diferències entre la carta del rei i el contingut del capítol CC del *Dotzè*, em sembla que cal dedicar una mica d'atenció al concepte de *justícia popular* usat per Eiximenis en el capítol CC de la seva enciclopèdia política.[3] Es tracta, com ha posat en relleu Robert E. Lerner (2008a i b), d'un concepte manllevat del *Vade mecum in tribulatione* (Avinyó, 1356), del franciscà Joan de Rocatalhada. La *justícia popular* és la cinquena de les vint *intentiones* o esdeveniments que, segons Rocatalhada, estaven a punt de tenir lloc i que eren un senyal de l'acostament progressiu de la fi dels temps. Es tractava de fets com ara la persecució dels clergues corruptes, la conversió dels infidels, la unificació de l'Església i d'una cadena de cataclismes apocalíptics. La *justícia popular* formava part d'una d'aquestes calamitats o «futurorum horribilium eventuum» (Tealdi 2015: 228). Consistia en la instauració d'un nou ordre polític de caràcter mil·lenarista que havia d'enderrocar els tirans i molts prínceps i nobles com a càstig pel mal govern i l'opressió a què havien sotmès els seus súbdits.

Joan de Rocatalhada presenta tots aquests esdeveniments sota el vel d'una faula en la qual es compleixen els vaticinis expressats en un versicle profètic d'Isaïes: «Ve qui predaris! Nonne predaberis? Ve qui spernis! Nonne sperneris?» (Is 33,1). En la faula, els cucs es rebel·len contra els animals més poderosos (lleons, ossos, lleopards i llops) i els devoren de manera cruel, i el mateix fan les aloses i les merles contra els falcons i els ocells rapinyaires. En la glossa d'aquesta faula apareix el concepte de *justícia popular*:

> Consurget enim infra illos quinque annos iusticia popularis et tyrannos proditores nobiles in ore bisacuti gladii devorabit, et cadent multi principum, nobilium et potentium a dignitatibus suis et a gloria divitiarum suarum, et fiet afflictio in nobilibus ultra quam credi potest, et rapientur maiores cum proditoribus qui depredari fecerant populum tam afflictum (Tealdi, 2015: 229).[4]

Com s'ha d'interpretar el concepte de *justícia popular*? Des d'una vessant positiva, o des d'una de negativa? R. E. Lerner (2008b: 69-70) creu que el con-

3. El concepte torna a aparèixer en el capítol 466 del *Dotzè del Crestià*, on s'anuncia de nou l'adveniment imminent d'un mil·lenni de pau i de prosperitat caracteritzat, entre altres fenòmens, com ara la conversió general dels infidels, per la caiguda de totes les monarquies, excepte la francesa: «e dien que lavors regnarà per tot la justícia popular, qui·s regirà sots un papa e sots un emperador fins a la fi del món, axí que no y haurà altre príncep ne rey pus, axí com dit és, e cascuna comunitat regirà si mateixa» (cito a partir de l'incunable del *Dotzè*, imprès per Lambert Palmart el 1484 i custodiat a la Biblioteca de Catalunya, f. 200*r-v*).

4. En la traducció catalana medieval del *Vade mecum in tribulatione* aquest passatge es presenta en els termes següents: «llevar-s'ha la justícia del poble comú e en "boca de cultell de dues parts tallant" devorarà los cruels prínceps nobles e traÿdors, e molts dels prínceps nobles e poderosos gitarà de lurs dignitats e de la glòria de lurs riqueses, e aflicció serà feta en los nobles pus avant que no·s pot ésser cregut» (Pedretti, 2019: 161). El traductor anònim del *Vade mecum in tribulatione* transforma la «iusticia popularis» de Rocatalhada en «justícia del poble comú».

cepte té un sentit positiu per si mateix; ho acaba de posar en evidència el fet que les víctimes de la rebel·lió siguin «els poderosos que, com a depredadors, han espoliat la població sotmesa amb l'ajut de traïdors». De tota manera, Lerner també reconeix en Rocatalhada una forta ambivalència en l'ús d'aquest terme, que està associat a esdeveniments terribles, com ara l'adveniment de l'Anticrist oriental. Tampoc no és un senyal positiu l'ús de l'adverbi «crudelissime» per a referir-se a la manera com havia de tenir lloc la victòria dels humils sobre els poderosos. Malgrat aquesta ambivalència, R. E. Lerner creu que hi ha en Rocatalhada una aprovació, insòlita en la literatura profètica medieval, de la violència insurreccional. En canvi, Elena Tealdi (2015: 67), autora d'una edició excel·lent del *Vade mecum in tribulatione*, posa en dubte la legitimitat de la revolta i de la violència en aquesta obra i, per tant, el seu paper positiu en la història de la salvació. Segons E. Tealdi, la interpretació més positiva que se'n pot fer seria, a tot estirar, la d'una certa ambigüitat.

2. Crec que R. E. Lerner té raó i que, per tant, la concepció que Rocatalhada tenia de la *justícia popular* era positiva. I em sembla que el mateix pensava Eiximenis. Ara bé, també tinc la impressió que, tot i que la concepció que Eiximenis tenia d'aquest concepte partia de Rocatalhada, alhora també anava més enllà. Segons R. E. Lerner (2008b: 71), per a Eiximenis la *justícia popular*, a diferència de Rocatalhada en el *Vade mecum in tribulatione*, no consistia en una sublevació violenta, sinó en la instauració de governs republicans a l'estil d'Itàlia o d'Alemanya. Això és el que es pot deduir del passatge del capítol CC del *Dotzè* que acabo de citar. El discurs d'Eiximenis es pot resumir en dos fets: per una banda, la caiguda de les monarquies; per l'altra, la implantació de la *justícia popular* en forma de repúbliques municipals com les italianes o les alemanyes. Si, però, a més del capítol CC del *Dotzè*, es tenen en compte altres passatges paral·lels de la mateixa obra, em sembla que s'imposa la conclusió que per a Eiximenis la *justícia popular* incloïa tant el sentit que li havia donat Rocatalhada, és a dir, una insurrecció violenta que faria possible l'arribada d'un nou ordre polític, com el que ha posat en relleu Robert E. Lerner.

Des del meu punt de vista, Eiximenis desenvolupa el concepte de *justícia popular* dividint-lo en dues etapes: en primer lloc, la revolució violenta que havia de provocar la caiguda i la desaparició de les monarquies; en segon lloc, la instauració tot seguit de repúbliques municipals en substitució dels regnes. En el capítol CC del *Dotzè* Eiximenis només parla, potser per prudència, de la segona fase de la *justícia popular*, però en altres capítols de la mateixa obra em sembla que es refereix, encara que no usi el terme de *justícia popular*, a rebel·lions legítimes contra el poder establert, unes rebel·lions no pas pacífiques, sinó violentes.

3. Ho podem veure en una mena d'*exemplum* del final del capítol 646 del *Dotzè* en què el papa Innocenci IV explica, en ple Concili de Lió (1245), a

l'emperador Frederic II, que va ser deposat en aquell mateix concili, que la «generositat» o noblesa està en completa decadència, de manera que és impossible trobar «un generós que res valla» i que «tota generositat s'és girada a fer tots los mals del món» (Wittlin 1986: 436). Com a conseqüència del declivi general de la «generositat» o noblesa,

> Us dich, fill —dix lo dit papa— que dins breu temps tota generositat perirà en lo món, e·s desraigarà axí poderosament que per lurs grans peccats se levaran los pobles e nacions totes del món e mataran generalment a tot hom generós, en tant que e·l món d'aquí avant no·s gosarà negun nomenar generós, ne l'om generós gosarà aparèxer en hàbit ne ab negun senyal de generositat. E açò en especial per lur mala avarícia e per defalliment de virtuosa liberalitat, la malícia de la qual avarícia és ja pujada fins a Déu, al cel (Wittlin, 1986: 436).

Em sembla que en aquest passatge profètic Eiximenis està legitimant les rebel·lions violentes dels «pobles e nacions totes del món» contra la noblesa i les monarquies corruptes. Aquestes rebel·lions, de fet, són presentades com una manifestació de la providència divina, que castigaria d'aquesta manera els pecats i la degeneració de la noblesa. Els «generosos», segons Eiximenis, desapareixeran, però no pas *motu proprio*, sinó com a conseqüència d'una insurrecció violenta. És cert que en aquest passatge Eiximenis no parla en cap moment de *justícia popular*, però també ho és que la rebel·lió en contra de la noblesa es presenta com a justa.

4. En el capítol 29 del mateix *Dotzè*, dedicat a explicar que les ciutats, en els inicis de la història de la humanitat, van néixer, almenys en part, per a defensar-se contra els mals homes, hi ha un passatge, en el fons molt similar al que acabo de citar, en què es parla de justícia, encara que no pas de *justícia popular*, i de defensa, o de rebel·lió, armada o violenta contra els enemics del bé comú:

> Per què delliberaren alguns hòmens assenyalats e qui amaven lo bé comú que ells hedificassen grans ciutats e poderoses, hon hagués gran multitut de gents ben regides e endreçades en armes e en altres coses necessàries a llur bon estament, axí que si algun tiran o qualsevol multitut de mala gent volia fer neguna injusta oppressió, que la ciutat los aterràs, e·ls contrastàs e·ls dissipàs segons que justícia requiria. E açò serven vuy de ffet les grans e notables ciutats de Ytàlia, qui contínuament entenen a aterrar los tirans qui·s leven contra elles e a deffendre·s d'ells poderosament (Renedo, 2005: 62).

En aquest passatge es defensa de manera ben clara el dret de les ciutats, des dels orígens dels temps, a la defensa armada i, per tant, violenta contra els tirans i els enemics del bé comú «segons que justícia requiria». Les multituds urbanes, «ben regides e endreçades en armes», tenen dret, segons Eiximenis, a la

defensa dels seus interessos i del bon govern amb tots els mitjans que tinguin a l'abast, incloent-hi, és clar, els violents. Tot i que Eiximenis no parla de *justícia popular*, com a mínim parla un altre cop de «justícia». I, a més, torna a citar com un exemple positiu «les grans e notables ciutats de Ytàlia», capaces d'enfrontar-se als tirans que intentessin dominar-les i, si molt convenia, fins i tot de fer-los fora fos com fos. Em sembla, doncs, que la «justícia» a seques del capítol 29 del *Dotzè* és la mateixa que la *justícia popular* del capítol 200. També crec que la revolta contra els generosos profetitzada pel papa Innocenci IV en l'*exemplum* del capítol 646 del mateix llibre està presentada com una acció justa, basada en els principis de la *justícia popular*.

5. Entre els capítols 607-609 del *Dotzè* es planteja un interessantíssim debat sobre la legitimitat del tiranicidi. Analitzaré més a fons aquesta qüestió en l'apartat 7, al final d'aquest treball —i en un article en preparació dedicat en exclusiva a aquest tema—. De moment em limitaré a assenyalar que, tot i que Eiximenis en parla amb cautela, al final del debat s'admet, sota unes circumstàncies determinades, la possibilitat del tiranicidi, que seria, en aquest sentit, una altra manifestació de la *justícia popular*.

Entre els capítols 617-621 del *Dotzè*, un xic més endavant de la secció dedicada al tiranicidi, Eiximenis analitza la benignitat del príncep, una virtut molt necessària per a evitar els excessos en l'administració del poder i de la justícia. Els dos primers capítols d'aquesta secció estan dedicats a la defensa de la benignitat en el govern del príncep, però els tres següents parlen en realitat del que poden o han de fer els súbdits quan el príncep s'oblida de la benignitat i els ataca de mala manera i sense cap raó; és a dir, quan el príncep actua com un tirà. La resposta d'Eiximenis a una pregunta que ell mateix s'ha formulat és que en aquest cas el recurs a la força és legítim:

> Lo segon punt sí fo que a cascun és legut de defendre si matex de nafra o de mort; hoc encara pot cascun defendre les sues coses temporals poderosament e ab armes. Aquest punt és aprovat per les leys imperials e per costumes aprovades e generals per tot poble e nació, car tots an posat que *vim vi repellere licet*, ço és que, si força t'és feta, tu te'n pots defendre ab força, emperò servada manera e temprament (Wittlin, 1986: 362).

Les lleis imperials a què Eiximenis es refereix es troben en el *Digest* (ll. 43, tít. 16, 1 i 27), d'on procedeix la citació llatina. En aquest cas, Eiximenis parla de manera molt oberta del dret dels súbdits a la defensa armada, potser perquè el context —el minitractat sobre la benignitat— li permet camuflar un xic les seves afirmacions. En el debat sobre un tema tan delicat com el tiranicidi Eiximenis no podia ser tan explícit, però de tota manera diu el mateix. Com s'assegura al final del debat (cfr. ap. 7.6), «prudenti pauca sufficiunt».

6. El sintagma *justícia popular* ja havia aparegut un altre cop en el capítol 121 del *Dotzè*. Tinc la impressió, però, que en aquest cas Eiximenis no està usant el sintagma encunyat en el *Vade mecum in tribulatione*, sinó que en realitat s'està referint a la recta administració de la justícia. Tot el capítol està dedicat a defensar la necessitat que els governants recorrin a l'oració, però no pas fins al punt de desatendre les seves obligacions polítiques. Lluís IX, sant Lluís, el rei de França, és un exemple de rei devot que cultiva l'oració sense, però, oblidar-se mai de l'exercici del bon govern. A propòsit d'aquesta qüestió, s'explica un *exemplum* en què sant Lluís recrimina al rei de Xipre que, per dedicar-se tan a fons a l'oració, hagi deixat de banda l'administració de la justícia: «Vet, rey, lo diable com t'ha pres falsament en son laç, car lexes perir la *justícia popular*, de la qual ést carregat davant Déu, e poses-te a horar contínuament, a la qual cosa no ést contínuament tengut» (Renedo, 2005: 262). La feina del rei, segons sant Lluís (i Eiximenis), no ha de ser «ésser capellà, ne monge, ne jurista», sinó «regir e governar ses gents, e en dar-los dreta justícia e prompte, e sens anuig e sens corrupció» (Renedo, 2005: 263). Com que, per una banda, no hi ha ni el més mínim ressò profètic en tot l'*exemplum* i, per l'altra, del que es parla és de la pràctica del bon govern, em sembla indiscutible que la «*justícia popular*» del capítol 121 no té res a veure amb la del capítol 200 del *Dotzè*.[5] En realitat, en aquest passatge Eiximenis s'està referint, amb una nominalització, a la correcta administració de la justícia que tot poble es mereix i que tot rei ha de cercar. Res més.

III. Vaticinis, avalots i pactisme

1. Analitzant el concepte de *justícia popular* ens hem allunyat de la carta que el rei Joan d'Aragó va enviar a Pere d'Artés el 17 de novembre de 1391, i em sembla que hi hem de tornar. La tradició crítica ha tendit a relacionar les queixes del rei amb els vaticinis del capítol 200 del *Dotzè*. Si, però, ens hi fixem bé, veurem que Joan I no es queixava pas de les prediccions d'aquest o d'altres capítols amb afirmacions similars del *Dotzè*, que a principis del segle XVI va repetir, com acabem de veure, Joan Llorenç, un dels líders de les Germanies valencianes. Del que en realitat es queixava el rei és dels vaticinis que sembla que Eiximenis estava fent de viva veu en aquells mateixos moments, és a dir, a la tardor del 1391, i que també devia haver fet durant l'estiu d'aquell mateix any. En efecte, fixem-nos que en la carta es fa servir sempre el present d'indicatiu:

5. Eiximenis repeteix aquesta mateixa idea en un passatge de la *Vita Christi* (IV, 55): «lo dit sant Policarpus damna e improva la costuma d'alguns prínceps qui ocupen-se en llegir saltiris o altres llibres, o qui s'ocupen en orar en aquell temps en què deuen respondre a les gents e espatxar los negocis de la terra, car diu que aital orar procura lo dimoni sots espècie de bé per tal que la mesquina de gent estiga desolada e no tròpia justícia, e a la fi se provoc contra lo príncep» (citat per Albert Hauf, 1986: 30). A. Hauf (2015: 610) torna a comentar aquest passatge en un article sobre el panorama literari del regnat de Martí l'Humà.

«maestre Francesch Ximeniç, qui a vegades *s'entremet* de l'art d'astronomia, *pronostica* e *diu*». I, un xic més endavant, Joan I se sorprèn que «un hom tan scient e religiós […] *vaticín* aytals coses». I, al final, el rei acaba aconsellant que Eiximenis «d'ací avant *s'abstenga* d'aytals paraules», és a dir, li recomana que a partir de la recepció de la carta («d'ací avant») deixi d'emetre pronòstics i vaticinis profètics. Enlloc no es parla del *Dotzè* i fa la impressió que el que va molestar de debò Joan I van ser els discursos recents, que és molt probable que fossin sermons, d'Eiximenis.

Això em sembla que vol dir que el que Eiximenis havia escrit en el *Dotzè* quatre anys abans, ho estava tornant a repetir de manera oral en uns moments d'intensa crisi política com aquells, en què l'autoritat del rei s'havia posat en qüestió. I, encara que Joan I no ho indiqui, és molt probable que en les paraules, o els sermons, d'Eiximenis no només hi hagués pronòstics astrològics sobre la caiguda de les monarquies, sinó també crides a la conversió dels infidels com un dels signes dels nous temps que s'acostaven. És un tema que també es toca en el *Dotzè*, que ha estudiat molt bé Marco Pedretti (2021), i que és molt probable que reaparegués en els discursos o els sermons d'Eiximenis en aquells moments. En realitat el rei no es queixa pas del contingut d'un llibre que ja feia quatre anys que s'havia publicat, sinó de les paraules i les accions recentíssimes d'un Eiximenis que sembla que estava reactualitzant, en un context que li era molt propici, les mateixes idees que havia defensat en el *Dotzè*. No és gens sorprenent, doncs, que el rei exhortés Pere d'Artés a convèncer Eiximenis perquè deixés de jugar a l'astrologia i a les prediccions politicoprofètiques «si no vol provocar nostra ira sobre si, car verament no y daríem paciència». És evident que darrere d'aquestes paraules hi ha una amenaça molt seriosa. El rei estava de debò molt molest amb els moviments i les paraules d'Eiximenis a València en aquells moments.

2. Des de fa dècades hi ha hagut —i encara hi ha— un llarg debat sobre la solidesa i la credibilitat dels materials profètics escampats en les obres d'Eiximenis, un debat que ha condicionat la interpretació que s'ha fet de l'episodi que estic comentant. Per una banda, fa gairebé cent anys que els treballs venerables de Pere Bohigas (1928) i del pare Josep Maria Pou i Martí (1930) van posar en relleu la presència, i la importància, de la vena profètica en obres com el *Dotzè del Crestià* o la *Vita Christi*. I, en temps més recents, Albert Hauf, el millor especialista en l'obra d'Eiximenis, i Robert Lerner, una autoritat de primera línia en literatura profètica, hi han tornat a insistir i han posat en relleu les connexions d'Eiximenis amb el franciscanisme espiritual, sobretot amb Joan de Rocatalhada i Pèire Joan Oliu.[6] Per altra banda, però, Josep Perarnau, un altre

6. D'Albert Hauf cal destacar, entre altres contribucions, l'edició del tractat profètic *De Triplici Statu Mundi* i la decidida defensa de l'autoria eiximeniana (Hauf, 1979), i un article sobre la presència d'Ubertino da Casale en l'obra d'Eiximenis (Hauf, 2005). Sobre les aportacions del professor Hauf a aquesta qüestió es poden consultar també les observacions de X. Renedo (2008: 117-120). Respecte als treballs de R. Lerner, cal posar en relleu, a banda dels dos articles ja esmentats en l'apartat 2.1, el capítol dedicat a Eiximenis en el seu llibre sobre els jueus i

gran expert en literatura profètica, que ha estudiat amb encert tant Vicent Ferrer com Eiximenis, tant Rocatalhada com Oliu, ha negat la importància de la vena profètica en Eiximenis presentant-la com a mer material de farciment, usat només per a estar *à la page* i per a complaure els interessos dels lectors en uns temps tan convulsos, i tan donats a les especulacions profètiques, apocalíptiques i astrològiques, com els del Cisma d'Occident (Perarnau, 1998: 38-54).

A diferència del que passa en altres països, com ara Itàlia o Alemanya, o en el món anglosaxó, a Catalunya, al País Valencià o a Espanya en general la història de les idees i dels moviments religiosos no és, malgrat les importants contribucions recents de Josep Perarnau, i en el passat del pare Pou i Martí, una disciplina gaire cultivada. (És molt possible que hagi influït de manera decisiva en aquest fenomen la formació més o menys marxista de molts dels nostres historiadors.) I com que al capdavall els assalts als calls jueus del 1391, o les tensions entre Eiximenis i la casa reial que van venir després, són un tema més propi dels historiadors que no pas dels filòlegs, sembla com si els primers s'haguessin decantat per no donar gaire valor a les especulacions escatològiques i al paper que hi podria haver tingut Eiximenis, i per considerar que tot plegat era d'interès secundari, un malentès i poca cosa més.

3. Des del meu punt de vista, no es tracta ni de bon tros d'un problema menor. La carta del rei és molt seriosa, els canvis que Eiximenis va haver d'introduir en el *Dotzè* del 1387 i, de fet, la cancel·lació definitiva del gran projecte del *Crestià*, em sembla que obliguen a parlar d'un problema molt greu, que ha de tenir, per força, relació amb els avalots antijueus d'aquell estiu infaust. Cal tenir en compte, per exemple, que en el *Dotzè* del 1387, el primer *Dotzè*, es parlava de la conversió general dels infidels i, seguint Duns Escot, s'analitzaven temes com ara si «ab terrós e ab menaces los deuen los prínceps fer batejar» (Wittlin, 1987: 371). Després de quatre capítols debatent els pros i els contres al voltant d'aquesta qüestió, Eiximenis acabava arribant a la conclusió que és «just e legut forçar los infels a convertir-se e batejar los infans contra lur volentat» (Wittlin, 1987: 381).[7] Ignoro si la defensa de la conversió forçosa dels infidels que va fer Eiximenis va generar polèmica. Al capdavall, només se'n parla en quatre capítols (837-840) d'una obra que d'entrada en tenia ni més ni menys que nou-cents set. Suposo, però, que alguna repercussió devia tenir, perquè també anava acompanyada de profecies sobre la conversió general dels infidels com a signe dels nous temps que estaven a punt d'arribar i que tenien l'any 1400 com a punt de partida. No crec, doncs, que el *Dotzè* agradés gaire al rei Joan l'any 1387, quan se'n va publicar la primera edició.

---

la tradició profètica de matriu joaquimita (Lerner, 2002), la traducció catalana del capítol dedicat a Eiximenis en el llibre acabat de citar (Lerner, 2006) i un article sobre la dimensió utòpica del mil·lenarisme eiximenià (Lerner 2009).

7. Remeto de nou a l'article de Marco Pedretti (2021) sobre aquesta qüestió.

4. El «pactisme» del primer *Dotzè* tampoc no podia agradar a la casa reial. El poder polític hi és presentat com una realitat purament humana que sorgeix d'un pacte entre homes lliures, tots ells en plena igualtat de condicions. Segons Eiximenis, el pacte entre governants i governats és un contracte en què es fixen, de manera lliure, els privilegis i les obligacions dels uns i dels altres, i en què també es tria amb plena llibertat l'estructura política que els sembla més adequada. (Una estructura política que per a Eiximenis tant podia ser una monarquia com una república o un govern comunal.) Per una banda, els prínceps o els governants havien de complir les seves obligacions; els súbdits o els ciutadans, per la seva, també havien de complir els seus deures i, a més, havien de defensar, a peu i a cavall, el bon govern contra les possibles violacions per part dels governants del pacte o contracte primigeni, l'origen de tota forma de poder. La defensa de les clàusules del pacte havia de ser tan ferma que, segons Eiximenis, si els mals governants no rectificaven, de grat o per força, la seva conducta i tornaven a respectar, un per un, tots els articles del pacte que els havia permès arribar al poder, els súbdits, un cop esgotades totes les vies de diàleg, tenien dret a la seva deposició i, si calia, fins i tot a l'elecció d'un nou sistema de govern, és a dir, a substituir, per exemple, un rei per un altre, una dinastia per una altra, o fins i tot a passar de la monarquia a la república. Aquest és, en essència, el *pactisme* que es defensa en el primer *Dotzè*, el de principis del 1387.[8] És una reformulació molt radical, i molt franciscana, del *pactisme* propi de la Corona d'Aragó, que, encara que no es reforcés amb elements profètics, havia de molestar per força el rei Joan. I, és clar, si, per a acabar-ho d'adobar, anava acompanyada de prediccions sobre la caiguda de les monarquies a partir de l'any 1400 i sobre la instauració de governs comunals a gairebé tot el món, el rei encara s'havia de sentir més molest. No em sembla gaire encertat parlar a propòsit d'aquesta qüestió, com va fer fa molts anys R. García Cárcel (1976: 149), d'un «tibio republicanismo de Eiximenis» i d'«ideas disfrazadas por elucubraciones proféticas y fantásticos anacronismos que despertaron inquietudes en el rey Juan I». Si les idees republicanes d'Eiximenis haguessin estat de debò tèbies i si els vaticinis haguessin estat una mera quimera, dubto molt que el rei se n'hagués queixat amb la contundència amb què ho va fer i que, de retruc, Eiximenis s'hagués sentit obligat a oferir-li a correcuita una palinòdia com la del *Dotzè* de l'any 1391. I el mateix es pot dir respecte a les queixes del notari Miquel Garcia sobre la influència d'Eiximenis en les Germanies valencianes. Per a rebatre aquestes idees, Miquel Garcia es va remetre a la retractació, o palinòdia, del 1391, en què es va presentar «com a mala e falsa dita opinió» (Duran, 1984: 329).

Em sembla, doncs, que cal prendre's de manera molt seriosa els vaticinis profètics i polítics que Eiximenis va difondre tant l'any 1387, amb la publicació del *Dotzè del Crestià*, com amb els sermons que, quatre anys més tard, devia predicar a València. Crec que és l'única opció que tenim per a mirar de situar en el

8. Sobre el pactisme o, més ben dit, el(s) pactisme(s) d'Eiximenis, cfr. Renedo (2021).

seu context i, per tant, d'entendre, tots els canvis que va patir la summa política d'Eiximenis a finals del 1391.

IV. La palinòdia

1. Un treball recent de Jaume Torró (2021) permet de resseguir amb precisió la cronologia i el desenvolupament del conflicte entre Eiximenis i la casa reial. Hem perdut, o no s'ha localitzat, una carta —o potser dues— d'Eiximenis al rei, però el seu contingut pot ser en part recuperat a partir d'unes cartes de Joan I a Eiximenis i a Ramon Alemany de Cervelló, aleshores capità general de Catalunya. Tot comença, com ja hem vist, amb les dues lletres del rei, adreçades a Pere d'Artés i a Eiximenis, que van sortir de Lleida el 17 de novembre de 1391. En la carta a Pere d'Artés s'expressen les queixes, i les amenaces, del rei per les prediccions polítiques i profètiques fetes de viva veu per Eiximenis a València.

La resposta d'Eiximenis no ha arribat fins a nosaltres, però se'n pot deduir una part del contingut a partir de la resposta de Joan I, datada a Vilafranca del Penedès el 12 de desembre de 1391. El rei hi formula la seva satisfacció per «la bona escusació que havets feta». Tot i que Joan I afirma que mai no havia cregut que Eiximenis «hagués dites ni divulgades» (Rubió i Lluch, 1908: 373) doctrines mil·lenaristes, el cert és que Eiximenis va acabar rectificant les tesis més conflictives del *Dotzè*, cosa que em sembla que vol dir que, en realitat, fins que va rebre la carta del rei i la visita de Pere d'Artés, havia continuat dient el mateix que havia escrit quatre anys abans a les planes del *Dotzè*.

En la resposta d'Eiximenis hi devia haver també al·lusions a una carta al rei d'Aragó, per desgràcia ara com ara perduda, de Joan de Rocatalhada i del cardenal d'Albana, el seu protector, amb uns pronòstics molt favorables per a la casa reial i per al mateix Joan I. Com que comento aquestes referències en un altre apartat d'aquest treball (4.7), de moment em limitaré a assenyalar que, per a calmar la ira del rei, Eiximenis refuta les profecies mil·lenaristes del *Dotzè*, que en última instància tenen el seu origen en Rocatalhada, amb una profecia anterior del mateix Rocatalhada.

És possible que, a més, la carta perduda d'Eiximenis també anés acompanyada de la presentació de la nova edició del *Dotzè del Crestià*, amb la supressió de la segona part de l'enciclopèdia i amb la inclusió de set capítols nous de trinca per a tancar l'obra. Si aquesta hipòtesi és certa, la «bona escusació» d'Eiximenis seria ni més ni menys que la segona edició, corregida, augmentada i alhora també retallada, del *Dotzè*. Permet de suposar-ho una carta del rei que sempre s'havia datat al 27 de desembre de 1392, però que en realitat és, com ha demostrat Jaume Torró (2021), de l'any 1391. En aquesta carta, el rei demana a Ramon Alemany de Cervelló que li torni un llibre i una carta d'Eiximenis que em sembla que deuen ser la segona edició del *Dotzè*, i la carta que el rei

contestava quinze dies abans i que, per desgràcia, hem perdut. La carta, molt breu, diu el següent:

> Lo Rey. Mossèn Ramon. Com nos vullam haver lo libre e la letra de ffrare Ffrancesch Eximénez que l'altre jorn vos comanam, manam-vos que aquells de continent sens falla nos trametats. Dada en Vilafrancha de Penedès, sots nostre segell secret, a XXVII dies de deembre del any de Nostre Senyor MCCCXII [1391]. Rex Iohannes (Torró, 2021).[9]

El llibre que el rei demana no és pas la primera edició del *Dotzè*, la del 1387, sinó la segona, reduïda a la meitat i amb les tesis mil·lenaristes, si no eliminades, com a mínim discutides i impugnades de manera radical. Es tracta, en definitiva, d'un *Dotzè* alleugerit de pes i desproveït de la càrrega de pólvora mil·lenarista que tenia la primera edició, la de quatre anys abans. Podria donar-se el cas, però, que aquesta nova edició del *Dotzè* no fos pas un fitxer adjunt de la primera carta, sinó que arribés a mans del rei poc després, acompanyada, potser, d'una segona carta. Atesa, però, la precipitació amb què semblen escrits els set capítols de la palinòdia, crec que el més probable és que Eiximenis s'afanyés a fer les paus amb el rei Joan i li enviés a correcuita la revisió del *Dotzè* amb la carta que el rei li contesta el 12 de desembre.

És molt interessant que la nova edició del *Dotzè* passés de les mans del rei a les de Ramon Alemany de Cervelló, que, com a capità general de Catalunya (Ferrer i Mallol, 1996: 184), havia d'estar interessat en la nova orientació política de l'enciclopèdia d'Eiximenis. Els set capítols afegits al final del *Dotzè* de l'any 1391 són, doncs, la primera mostra de la retractació de les idees més conflictives de l'enciclopèdia política. Totes aquestes tesis són, en paraules del mateix Eiximenis, «fantasies e dits de mal recapte als quals no deu ésser dada neguna creença».[10] En aquesta palinòdia es refuta la validesa de totes les prediccions profètiques escampades d'una punta a l'altra de l'enciclopèdia; es nega, en conseqüència, la imminència de la conversió general dels infidels i, sobretot, s'impugna la licitud dels batejos forçats, i, per descomptat, també es desmenteixen els vaticinis sobre la caiguda imminent de les monarquies afirmant de manera categòrica «com reyal potestat durarà fins a la fi del món».[11]

2. Com que, de moment, no disposem de cap edició moderna d'aquests set capítols, em fa l'efecte que no són gaire coneguts o, més ben dit, que només són coneguts de segona o de tercera mà. Per aquesta raó, em sembla que n'he

9. La carta ha de ser en realitat de l'any 1391 perquè, com ha posat en relleu J. Torró (2021), aleshores el còmput de l'any de la nativitat començava el dia de Nadal.

10. Cito sempre els passatges de la palinòdia a partir de l'incunable del *Dotzè* conservat a la Biblioteca de Catalunya. En aquest cas, el passatge citat es troba al f. 205*v*.

11. Aquest és el títol del cap. 471 del *Dotzè*, f. 200*r*.

de fer com a mínim una presentació sumària i comentar-ne alguns fragments. En el títol del capítol 467, el primer de la palinòdia, s'afirma amb contundència que especular «sobre les coses esdevenidores en los voluntaris fets dels hòmens, e assignant-hi temps cert sens divinal revelació, o autèntica probació de la Sancta Scriptura, és cosa presumptuosa, e contra consell e still de Jesucrist, e cosa fort folla e perillosa».[12]

Eiximenis comença, doncs, la seva palinòdia negant la major. El lector fervent de Pèire Joan Oliu i de Joan de Rocatalhada, l'autor, l'any 1387, d'una de les afirmacions més ardents de mil·lenarisme de la baixa edat mitjana (Lerner, 2002: 104), canvia de cop i volta de parer, o, més ben dit, l'hi obliguen, i rebutja de manera radical totes les tesis profètiques dels seus mestres, unes tesis que, almenys fins al 17 de novembre de 1391, havia divulgat per escrit, sobretot en el *Dotzè*, i, pel que sembla, de viva veu en les esglésies i les places de València.

3. Després d'aquesta afirmació general, Eiximenis refuta una per una, en els capítols següents, totes les profecies de què havia parlat en el *Dotzè*. En el capítol 468 nega el trasllat de la seu papal a Jerusalem, una profecia que es comença a insinuar en l'obra de Pèire Joan Oliu i que es manifesta en la seva plenitud en Joan de Rocatalhada (Lerner, 2001: 66). No es tracta, ni de bon tros, d'una profecia de segon ordre, de manera que la seva refutació té una importància capital. Abans de la palinòdia, com es pot veure en el capítol 107 del *Dotzè*, Eiximenis connectava, basant-se en «alguns grans doctors de la sancta theologia» (Renedo, 2005: 235), sobretot en el franciscà Joan de Rocatalhada, el trasllat de la seu papal a Jerusalem amb la conversió general dels jueus a la religió cristiana. Bona prova d'això seria, segons Eiximenis, l'origen jueu del papa i de l'emperador que dirigissin el trasllat, és a dir, el papa i l'emperador de la fi dels temps:

> Lavors diu que serà transportada la seu papal de Roma en Jherusalem, e aquí haurà papa e emperador per mil hanys qui seran estats de linatge de jueus, emperò seran sants crestians e maravellosos. E diu que la part del temple, ab la meytat de la dita ciutat, tendrà lo papa ab sa clerecia, e l'altra part tendrà lo emperador ab lo poble e ab sa cavalleria (Renedo, 2005: 234).

Eiximenis està parlant, en clara sintonia amb els visionaris franciscans que tant apreciava, de la nova Jerusalem de la fi dels temps, que havia de ser reconstruïda pedra per pedra per a transformar-la en la capital de la fe purificada, i on els hebreus convertits al cristianisme havien d'esdevenir la nova nació imperial de Déu (Lerner, 2008c: 42). Per això era tan necessari que la primera profecia refutada en la seva palinòdia fos aquesta. Eiximenis la desqualifica titllant-la d'herètica i negant que tingués cap mena de suport en les Escriptures.

12. *Dotzè*, f. 200*v*.

Una confessió molt interessant d'Eiximenis en el capítol 468 és que els visionaris franciscans de matriu joaquimita, com Oliu i Rocatalhada, són substituïts, com a punt de referència de la palinòdia, per sant Metodi, «al qual fa millor creure que als damunt dits qui axí parlen».[13] En comptes del mil·lenarisme radical dels dos visionaris franciscans, Eiximenis recula cap al «mil·lenarisme moderat» (Lerner, 2008c: 18) de sant Metodi, que, per altra banda, està desproveït de la intensa càrrega política de Rocatalhada.

4. Un cop negat el trasllat de la cadira de sant Pere a Terra Santa, Eiximenis havia de negar també, per a acabar de reblar el clau, la imminència de la conversió general dels infidels i, per tant, dels jueus. Aquest és el tema del capítol 469, que es tanca afirmant «que los juheus romandran juheus fins al temps de l'Antecrist final».[14] Per si no hagués quedat prou clar el canvi radical de plantejament, en el capítol següent es defensa que, com d'entrada ja s'anuncia en el títol, «no és legut a negú tirar los juheus ne altres infeels a la fe crestiana per força».[15] No es tracta, és clar, ben bé d'un tema escatològic, però sí d'una qüestió relacionada amb la profecia de la conversió general dels infidels i, alhora, amb els pogroms dels mesos de juliol i d'agost del 1391. Amb abundants citacions del dret canònic, Eiximenis condemna les conversions forçades perquè «tocant a ells toquen les regalies del príncep, la qual cosa és fort criminosa e perillosa a tot súbdit».[16] (Eiximenis usa la mateixa metàfora de les regalies per a referir-se tant al coneixement del futur, una gràcia exclusiva de Déu, com als jueus, que són regalies pròpies del príncep i que, per tant, no poden ser obligats per les masses de manera violenta a convertir-se al cristianisme.) També critica l'argument que, pel que sembla, s'havia fet servir per a defensar les conversions dels jueus a punta d'espasa i que assegurava que eren un mal menor que podia tenir com a conseqüència un gran bé. Eiximenis fulmina aquest raonament amb un argument *ad hominem*: «molts qui açò al·leguen e se'n cobren no tenen al cor lo bé que al·leguen, mas, inclinats a lur propri bé, volrien per esta via haver occasió de furtar-los los bens o de matar-los».[17] Darrere dels assalts als calls no hi hauria, per tant, res més que cobdícia i ira, set de diners i de sang.

5. Els tres capítols següents estan dedicats al tema central de les queixes expressades en la carta del rei d'Aragó: els vaticinis sobre la desaparició de les monarquies. Eiximenis hi vol demostrar, com es diu en el títol del capítol 471, «com reyal potestat durarà fins a la fi del món».[18] I intenta posar-ho en relleu

13. *Dotzè*, f. 202*r*.

14. *Dotzè*, f. 203*r*.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

cantant tant les excel·lències perennes de la institució monàrquica com les calamitats associades als governs populars. Es desacrediten, en conseqüència, les veus mil·lenaristes, entre les quals hi ha com a mínim la del mateix Eiximenis quatre anys abans en el *Dotzè*, que vinculaven la desaparició de les monarquies amb una època de pau, de bon govern i de plenitud, «lo pus pacífich temps, e·l mils ordenat del món, qui durarà per D anys».[19] Es tracta del sàbat terrenal, una utopia de pau universal, d'unitat de la fe i de profunda comprensió de les Escriptures, dominada per una santedat evangèlica (Lerner, 2009: 73). Si s'arribessin, però, a enderrocar les monarquies i a instaurar repúbliques comunals, la realitat, segons Eiximenis, seria una altra de ben diferent: en comptes de pau universal i de santedat evangèlica, el que hi hauria seria el que Eiximenis de vegades anomena el *regiment popular*, que és «lo pus dolent, e·l pus inprudent, e·l pus desordenat e pus confús».[20] El *regiment popular* del *Dotzè* del 1391 és, doncs, l'antítesi exacta de la *justícia popular* que Eiximenis havia defensat amb vehemència quatre anys abans en la primera edició de la seva enciclopèdia.

6. En paral·lel a la defensa de la monarquia i alhora en clar contrast amb el que havia defensat, com ja hem vist, en el capítol 200 del *Dotzè*, Eiximenis també reivindica la pervivència dels «generosos», una peça imprescindible, almenys a partir del 17 de novembre de 1391, en el bon regiment del món. En aquesta palinòdia tampoc no hi podia faltar una crítica implacable de les repúbliques comunals italianes, presentades com un tipus de govern que només era capaç de generar discòrdies i catàstrofes. En efecte, sense la presència de la institució monàrquica, en les repúbliques municipals tindria lloc, segons Eiximenis, un enfrontament obert entre els generosos i les classes populars, «axí com de fet veem tot dia en Ytàlia», que perjudicaria tant els uns com els altres.[21] Les repúbliques municipals italianes deixen de ser, doncs, el model que s'ha de seguir, associat a un nou ordre polític de caràcter utòpic, que en la retractació d'Eiximenis també s'ensorra com un castell de cartes.

7. En el capítol 473, el que tanca la retractació, hi ha una crítica oberta a Joan de Rocatalhada, la font amagada de moltes de les profecies escampades pel primer *Dotzè del Crestià*. Eiximenis, però, no s'atreveix ni tan sols a esmentar-lo pel seu nom i s'hi refereix de manera indirecta: «aquest qui posà la cessació de la potestat reyal aprés aquest centenari».[22] En la palinòdia, a diferència del que passava en la primera versió del *Dotzè*, Eiximenis no entén que Rocatalhada com a mínim no hagués salvat de la catàstrofe la casa reial d'Aragó, de la qual «en sos tractats, qui són per tot lo món publicats, ha prenunciades tan grans e

19. *Dotzè*, f. 203*v*.

20. *Dotzè*, f. 204*v*.

21. *Dotzè*, f. 205*r*.

22. *Dotzè*, f. 205*v*.

tan assenyalades prosperitats, hoc encara general monarchia».[23] És cert que Rocatalhada havia anunciat en obres anteriors al *Vade mecum in tribulatione* (1356) un futur molt més pròsper per a la casa reial d'Aragó i per a Joan I. En el *Liber de oneribus orbis* (1354), per exemple, havia previst per als reis d'Aragó, i més en concret per a Joan d'Aragó, un paper escatològic providencial atribuint-los la conquesta del regne de Granada i fins i tot la possibilitat d'accedir a la cadira imperial.[24] En la carta de resposta d'Eiximenis a la que el rei Joan li havia enviat el 17 de novembre, hi devia haver també referències a aquests vaticinis tan positius. És una llàstima que aquesta carta s'hagi perdut, perquè devia contenir un resum de la palinòdia dels capí-tols 467-473 del *Dotzè*. Malgrat tot, en podem conèixer en part el contingut gràcies a un passatge de la resposta que Joan d'Aragó va enviar a Eiximenis el 12 de desembre, que sí que hem conservat:

> E açò que·s contén en la dita vostra letra que·l cardenal d'Albana e frare Johan de Rochasist havien scrit a nostre pare, a qui Déus perdó, com se devia seguir en aquest centenar que la monarquia se sperave a la casa d'Aragó, vos responem que bé ha un any en l'archiu nos trobam açò, emperò no y havem dada ni hi donam fe, ans tota vegada lo havem comanat, e ho coman, en les mans de Déus e que Él que n'ordon a sa volentat (Rubió i Lluch, 1908: 372-373).

La carta que Rocatalhada (Joan de Rochasist) i el seu protector, el cardenal d'Albana, van escriure a Pere el Cerimoniós també s'ha perdut, però pel que en diu el rei Joan, que va arribar a llegir-la, sembla que anava en la mateixa línia que el *Liber de oneribus orbis*, és a dir, contenia l'anunci d'un paper escatològic de primer ordre per a la dinastia dels comtes reis, que abans de la fi del segle XIV podrien esdevenir emperadors o monarques. Joan I va fer bé de no donar-hi gaire fe, perquè a finals del segle XIV les circumstàncies no convidaven a ser gaire optimistes en aquest sentit. Eiximenis, tot i ser un bon lector de Rocatalhada, en aquest cas tampoc no hi devia confiar gaire, perquè en el *Dotzè*, i suposo que també en els sermons que devia pronunciar l'estiu i la tardor del 1391, no hi ha cap rastre d'aquests vaticinis tan positius per al casal d'Aragó. Si va acabar donant-hi d'alguna manera fe en la palinòdia, només va ser com a conseqüència de la carta del rei i de tota la pressió que Eiximenis devia rebre a partir d'aquell moment.

8. Si es llegeixen amb una mica de deteniment els set capítols de la palinòdia, es veu de manera molt clara que Eiximenis critica tant les profecies i

23. *Dotzè*, f. 205*v*.

24. «Scio hominem in Christo cui infra viginti quatuor horas ter revelavit Deus quod filius hodierni Regis Aragonum quasi seculo imperaret, propter quod non ambigo Aragoniam exaltari usque ad celum ad vivam Ecclesiam Domini et tempera flagellum. Subjciet ergo vespertilio inclitus rex Aragonum regnum Granate» (Rousseau-Jacob, 2016: 431-432).

les esperances mil·lenaristes que ell mateix havia defensat quatre anys abans en el *Dotzè del Crestià*, com les idees i les profecies en la mateixa línia que havien corregut de boca en boca per les places i els carrers de València al llarg de l'estiu i la tardor del 1391. (Em fa l'efecte que en aquests capítols es refereix més a les profecies que ell mateix havia escampat de viva veu per València el 1391 que no pas a les que havia posat per escrit, quatre anys abans, en el *Dotzè*. És evident que són les mateixes, però em sembla que les que havien tingut més repercussió o, com en diríem ara, millor índex d'impacte, eren les últimes.) Em sembla fora de tot dubte que les contínues al·lusions a «aquells qui les coses damunt dites dien», o a «tot quants aquests posen qui axí parlen» o «docmatizen» —usant un altre cop els verbs en present d'indicatiu—, no es refereixen a uns capítols determinats del *Dotzè*, sinó als agitadors, entre els quals hi havia el mateix Eiximenis unes setmanes abans, que encara devien continuar atiant el foc a València la tardor del 1391.[25] En aquest sentit, la palinòdia d'Eiximenis és un document interessantíssim perquè conserva ecos d'algunes de les idees que es devien fer servir a València per a llançar les masses contra el call jueu.

En la carta del rei a Eiximenis del 12 de desembre de 1391, Joan I li confessa que «havem haüd gran pler de la bona escusació que havets feta, axí com nós pensàvem que faríets» (Rubió i Lluch, 1908: 373). Encara que la resposta d'Eiximenis s'hagi perdut, o no hagi estat localitzada, em sembla que en podem endevinar, pel context i per la resposta del rei, bona part del contingut. Eiximenis devia presentar al rei un resum de la palinòdia que pensava afegir al *Dotzè* i que potser ja havia començat a escriure. A més a més, és possible que també li digués que pensava reduir l'obra a la meitat i que la retractació tancaria el *Dotzè*. No tenia cap sentit inserir aquests capítols just al mig de l'enciclopèdia i després, com si no hagués passat res, reprendre el discurs en principi rectificat. Si la palinòdia no tancava l'obra, el seu efecte es diluïa. Cal tenir en compte que en els capítols de la segona part Eiximenis continuava defensant i desenvolupant les tesis profètiques i polítiques de la primera part del *Dotzè*, que tan conflictives s'havien demostrat. En la segona part ocupa un paper molt important, per a posar només un exemple, la reformulació eximeniana del pactisme, molt crítica amb el poder reial, sobretot en el tractat cinquè, i fins i tot s'hi afegeix algun tema que no havia aparegut en la primera part, com ara la defensa de la licitud de les conversions forçoses dels infidels que es pot llegir entre els capítols 837-840. És evident, doncs, que els set capítols palinòdics només tenen sentit si tanquen el *Dotzè* i si alhora s'eliminen, l'un darrere l'altre, els quatre-cents quaranta capítols de la segona part de la primera edició de l'obra.

25. La frase «aquells […] damunt dites dien» prové del cap. 467 del *Dotzè* (f. 201*r*). La frase «tots quants […] axí parlen» es troba al principi del cap. 471 (f. 203*r*), mentre que el verb «docmatizen» es fa servir al principi del cap. 468 (f. 201*v*). El sentit del verb «dogmatizar» usat per Eiximenis coincideix amb la definició que dona d'aquest terme un testimoni del procés contra Bonifaci VIII: «Interrogatus quid vult dicere docmatizare respondit quod docmatizare est novam doctrinam inducere contra veritatem scripto vel verbo» (Coste, 1995: 655). És evident que en tots els casos citats Eiximenis marca distàncies amb les afirmacions recollides.

Aquests capítols en forma d'«excusació» eren l'acta de capitulació pública d'Eiximenis, que alhora devia deixar de difondre, suposo que en els seus sermons, les idees profètiques i les esperances mil·lenaristes pròpies d'autors com Oliu i Rocatalhada, que fins pocs dies abans d'escriure la palinòdia Eiximenis tant havia apreciat i divulgat. És probable que tots aquests moviments els fes en un contacte molt estret amb l'Ajuntament de València. No em sembla pas cap casualitat en aquest sentit que el 15 de desembre del mateix 1391, és a dir, tres dies després de la carta del rei que donava per bona l'excusació d'Eiximenis, i potser el mateix dia de l'arribada d'aquesta carta a València, l'Ajuntament recompensés Eiximenis amb quinze florins d'or per a comprar-se un hàbit «en remuneració dels servicis grans e bons que l'honrat religiós e maestre Francesch Eiximenez, de l'orde dels frares menors, ha fets e fa tots dies a la cosa pública de la dita ciutat» (Ivars, 1989: 71). Al capdavall, la nova edició del *Dotzè*, amb els set capítols de la palinòdia afegits al final i amb els quatre-cents quaranta capítols suprimits (467-907), es va acabar dipositant, a l'abast de tots els ciutadans, a la Sala del Consell de l'Ajuntament de València, d'on la va treure Lambert Palmart per a dur a terme la seva edició del *Dotzè*.[26]

V. Joan de Rocatalhada en el capítol 466 del *Dotzè*

1. Un cop escrita la palinòdia, o potser en els mateixos moments en què s'estava escrivint, calia triar el lloc idoni per a inserir-la i impedir que el verí d'unes idees que s'havien mostrat tan mortíferes i conflictives tornés a fer efecte. (Tot fa pensar que la retractació devia tenir un efecte immediat a València a finals del 1391, però, malgrat tot, els vaticinis mil·lenaristes del *Dotzè* hi devien continuar circulant i van tornar a emergir amb força, cent vint-i-vuit anys després, amb l'esclat de les Germanies.) Es podria haver optat per col·locar la palinòdia al final de l'enciclopèdia, després del capítol 907. Em fa l'efecte, però, que Eiximenis devia pensar que afegir-la al final d'una obra tan llarga podia difuminar l'efecte que volia aconseguir. En canvi, situar-la al final del quart tractat, just després del capítol 466, i tancar tot seguit la segona edició de l'enciclopèdia, era una opció millor perquè, en escurçar l'obra, la retractació destacava molt més. A més, si hi havia un lloc ideal perquè el contingut de la palinòdia tingués el relleu que Eiximenis volia donar-li, era just després del capítol 466.

En la primera edició del *Dotzè* (1387), el capítol 466, que es titula «Què han dits alguns dels regnes presents, e de lur durada e de novell imperi», era el punt final del quart tractat, dedicat a analitzar, segons el capítol 396 del *Dotzè*, «què és regiment, e d'on hagué començament e en què stà huy», és a dir, a exa-

26. En el colofó de l'incunable es pot llegir el següent: «lo qual volum per prechs e instància dels reverends e honorables senyors e ciutadans de la insigna ciutat de València és stat tret e empremptat de l'original, que és en la sala de la dita ciutat, per Lambert Palmart» (*Dotzè*, f. 205*v*).

minar el concepte de *poder polític* i l'evolució de les diverses formes de govern al llarg de la *història*. Eiximenis hi presenta la seva reformulació del pactisme i, en principi, defensa, per una banda, la coexistència de les monarquies paccionades i dels governs comunals, i, per l'altra, el paper del papa, amb el suport de l'emperador, com a màxima autoritat religiosa i secular. Eiximenis, però, era conscient que el que proposava *era un model teòric que només funcionava amb més o menys dificultats a les repúbliques municipals i als regnes. La concentració del poder polític i religiós en la figura del papa*, però, no s'havia donat gairebé mai, perquè els prínceps, entre ells, el propi emperador, li negaven el poder temporal per a poder anar a la seva i tenir més marge de maniobra.

2. Era lògic, doncs, que després de presentar el model ideal de govern del món i de constatar el seu fracàs, Eiximenis tanqués el quart tractat amb el capítol 466, inspirat en bona mesura en el *Liber secretorum eventuum* de Joan de Rocatalhada, «the first systematic expression of a Franciscan utopia» (Lerner, 1994: 77). Eiximenis hi presenta, a partir d'una lectura literal de Ap 2,20, la plena realització del quiliasme, o adveniment del sàbat terrenal, i d'un model de govern ideal en el llarg període de pau que, segons els seus càlculs, estava a punt de començar i que havia de precedir la vinguda de l'Anticrist. Eiximenis comença el capítol demanant-se respecte a les «presents senyories damunt dites de christians, si duraran fins a la fi del món», i tot seguit contesta aquesta pregunta basant-se en les opinions d'«alguns passats», una manera ambigua de referir-se a autors tan perillosos com el franciscà espiritual Joan de Rocatalhada. A partir d'aquests autors «passats» que no es poden anomenar pel seu nom es presenta el que havia de ser el nou mapa polític del món a partir de l'any 1400: trasllat de la seu papal a Jerusalem, amb un nou papa i un nou emperador, que havien de ser jueus conversos; renovació i regeneració radical de l'Església i dels ordes religiosos; conversió general de tots els infidels i caiguda de totes les monarquies, excepte la casa reial francesa. Es tracta d'una reformulació, gairebé completa, de les profecies de matriu rocatalhadiana que ja havien aparegut, a tall d'excurs, en els capítols 107 i 200 del *Dotzè*. En aquest cas, però, ja no es tracta de cap excurs, sinó d'un capítol sencer dedicat en profunditat a aquesta qüestió.

3. El capítol 466, una de les expressions més ardents de mil·lenarisme de la baixa edat mitjana, en paraules de Robert Lerner (2002: 104), acaba amb un paràgraf que en l'incunable de Lambert Palmart, que és el que la majoria dels estudiosos han fet servir per a llegir el *Dotzè*, diu el següent:

> Moltes altres coses he legides que aquests posen en aquesta matèria que serien longues de comptar. Si axí serà o no, Déus ho sap e yo no u sé, mas consell que tot

ho posem en la mà de nostre senyor Déu. Ben sé que aquests moltes coses han dites en aquesta matèria que no són axí vengudes de fet, les quals call de present.[27]

En l'incunable i en el seu model, el manuscrit que a finals del 1391 es conservava a la Sala del Consell de l'Ajuntament de València, Eiximenis desacredita de manera ben clara, doncs, la credibilitat dels autors dels vaticinis que acaba d'exposar, és a dir, de Joan de Rocatalhada i fins i tot del mateix Eiximenis quatre anys abans, ja que haurien anunciat moltes coses que «no són axí vengudes de fet», o, dit d'una altra manera, que mai no s'havien fet realitat. Cal, però, tenir en compte que en el manuscrit del *Dotzè* de l'Arxiu de la Corona d'Aragó, que és l'únic manuscrit conservat de l'enciclopèdia que conté aquest capítol, ni es diu el mateix, ni les fonts profètiques d'Eiximenis en surten tan malparades, sinó més aviat al contrari:

> Moltes altres coses he legides que aquests posen en aquesta matèria que serien longues de comptar. Si així serà o no, no u sé, mas consell-te que tot ho posem en la mà de nostre senyor Déu. Ben sé que moltes coses han dites en aquesta matèria qui així són vengudes de fet, les quals call de present.[28]

Eiximenis és conscient que està tractant matèries perilloses i altament inflamables; només pot esmentar les seves fonts profètiques referint-s'hi com a «aquests»; confessa que ignora la veracitat de tots els vaticinis que acaba de presentar i ho deixa tot plegat a les mans de Déu. Tanmateix, al final de tot, després de tanta ambigüitat calculada, acaba reconeixent que les seves fonts, és a dir, Joan de Rocatalhada, han dites moltes coses que a la fi han resultat ser veritat. En aquest passatge s'expressa de debò el pensament d'Eiximenis, mentre que la variant de l'incunable no és res més que una versió retallada i censurada, quatre anys més tard, per a fer possible la inserció de la palinòdia amb què es tanca el volum i que canvia de manera categòrica el sentit de tota l'obra. El paràgraf final del capítol 466 de l'edició del 1387 clou el quart tractat, i alhora el primer volum de l'enciclopèdia, i deixa oberta i ben viva la vena profètica, que continuarà manifestant-se en el segon volum. En l'edició de quatre anys més tard, el paràgraf final del mateix capítol ja no tanca ni el tractat ni el volum, perquè tot seguit venen els set capítols palinòdics, però sí que clausura de manera definitiva la vena profètica fent de pròleg de la refutació detallada dels vaticinis mil·lenaristes dels capítols següents. És molt reveladora en aquest

27. *Dotzè*, f. 200*v*.

28. Arxiu de la Corona d'Aragó, Fons Sant Cugat, ms. 10, f. 260*v*. Els altres dos manuscrits que han conservat la primera part del *Dotzè* estan truncats i no n'han transmès la part final. El manuscrit de l'Arxiu Episcopal de Vic s'acaba en el cap. 454, mentre que el de la Biblioteca Nacional de França, a París, només arriba fins al cap. 461. El manuscrit de l'Arxiu del Palau, de Barcelona, desaparegut durant la Guerra Civil, arribava fins al cap. 466, numerat, suposo que per error, com a 467. Per a totes aquestes qüestions remeto al catàleg preparat per Jaume de Puig *et alii* (2012: 155-173).

sentit la diferència, al final del capítol 466, entre l'afirmació «Si així serà o no, no u sé» de l'any 1387 i la de l'edició de quatre anys més tard: «Si així serà o no, Deus ho sap e yo no u sé».

4. Des de principis de desembre del 1391 hi havia en circulació, doncs, dues edicions diferents del *Dotzè*: la primera, la del 1387, i la segona, la de quatre anys més tard. La segona edició del *Dotzè* no podia impedir, però, la lectura ni la circulació de la primera. De fet, aquesta rectificació de moment només la tenim documentada en el volum que estava dipositat a la Sala del Consell de l'Ajuntament de València. Es tracta d'una còpia a hores d'ara perduda que va servir de model, com ja hem vist, a l'edició incunable que es va estampar al taller de Lambert Palmart l'any 1484. En els magnífics treballs de J. M. Madurell (1968) i de Josep Hernando (2007) sobre la presència de llibres d'Eiximenis en testaments i en documents barcelonins dels segles XIV i XV, es troben referències tant a còpies del *Dotzè* en dos volums com a còpies esparses del primer volum, que sol rebre el títol de *De regiment de ciutats*, o del segon, que sol ser identificat com el *De regiment de prínceps*. Es pot assegurar, per a posar un exemple, que la còpia del primer volum que l'any 1453 estava en mans del cavaller barceloní Bernat Terré acabava en el capítol 466 i, per tant, no contenia la palinòdia afegida a finals del 1391 (Hernando, 2007: 488).

Tot fa pensar, doncs, que a Barcelona i, de fet, a Catalunya la segona edició del *Dotzè* va tenir una circulació limitada. Crec que això acaba de reforçar la hipòtesi que els set capítols afegits tenien molt més a veure amb els sermons mil·lenaristes que Eiximenis devia haver predicat a València l'estiu i la tardor del 1391 que no pas amb el *Dotzè* en si mateix. (És veritat, però, que els elements profètics del *Dotzè* i els dels sermons devien ser gairebé idèntics, però el que va acabar de molestar el rei, la gota que va fer vessar el got, devien ser els sermons.) De tota manera, cal no oblidar que dels cinc manuscrits del *Dotzè* conservats en el segle XX —un d'ells, el de l'Arxiu del Palau, a Barcelona, desaparegut durant la Guerra Civil—, quatre són només de la primera part, tot i que no contenen els set capítols palinòdics, i només un conté la segona part.[29]

5. També conté si més no un bon tros de la segona part l'antologia del *Crestià* conservada en un manuscrit de la Biblioteca Colombina de Sevilla que va pertànyer a Fernando de Colón, el fill de Cristòfor Colom. És un manuscrit que J. de Puig (2001: 456) ha datat a mitjan segle XV i que conté cent trenta-cinc capítols del *Dotzè*, tots ells de la segona part. Sembla com si l'autor d'aquesta antologia hagués volgut preservar una mostra representativa d'un volum que em fa l'efecte que aleshores ja no era tan llegit ni tan copiat com el primer de la sèrie. Entre els capítols seleccionats n'hi ha una bona colla dels que,

29. Sobre els tres manuscrits conservats de la primera part, vegeu la nota anterior. L'únic manuscrit que conserva la segona part del *Dotzè* es custodia a la Biblioteca Metropolitana de València (Puig, 2012: 174-178).

sens dubte, van molestar la casa reial a causa de les seves tesis polítiques i de la pervivència de la vena profètica. Hi ha, per exemple, dues visions amb notícies molt negres sobre la vida ultraterrenal dels reis i dels prínceps: en una d'elles s'assegura, de manera profètica, que dels dos-cents trenta-tres prínceps que hi havia al món en el moment de la visió, només se'n salvarien tres, i que dels cent vint-i-sis que havien mort aquell mateix any, només dos havien anat al purgatori: «los altres novellament lavors morts tots eren en infern» (Wittlin, 1986: 37). Cent vint-i-quatre prínceps condemnats aquell any —o dos-cents trenta en el futur— és una xifra que no deixa gaire ben parades les monarquies medievals.

Hi ha també diversos exemples en què tenen lloc deposicions de prínceps. En un d'ells es presenta de manera detallada en cinc capítols tot el protocol que s'havia de seguir per a deposar un rei o un emperador, mentre que en un altre s'explica per què la Llombardia va abandonar la monarquia i «es girà a fer comunes, axí com són huy» (Wittlin, 1986: 431).[30] En un altre capítol, dedicat a glossar i defensar la paciència que ha de prendre el príncep, s'afirma que «tothom dejús lo manto pot fer la figa al rei» (Wittlin, 1986: 352), un proverbi que no és gaire monàrquic i que encara és viu en els nostres dies. És cert, però, que de les tesis més polèmiques del *Dotzè* no s'inclouen en aquesta antologia tant els capítols en què es justifica la conversió dels jueus «ab terrós e ab amenaces» (Wittlin, 1987: 371) com els capítols en què es debat la licitud del tiranicidi. Malgrat aquestes mancances, el pensament polític del primer *Dotzè*, el del 1387, està molt ben representat en aquesta antologia, que no conté ni rastre de la palinòdia afegida el 1391. De fet, es podria dir que el pensament polític d'Eiximenis s'expressa millor en aquest volum, tot i que només conté una sisena part de l'enciclopèdia, que no pas en el *Dotzè* de finals del 1391.[31]

Tot i que no està documentada, és probable que entre els agermanats valencians corregués o bé una còpia de la primera edició del *Dotzè*, sense la palinòdia, o bé una antologia semblant a la de la Biblioteca Colombina, també sense la palinòdia. Si Joan Llorenç i altres líders de les Germanies van arribar mai a llegir la retractació de la «falsa opinió» de Lactanci, tal com se l'anomena en la crònica del notari Miquel Garcia, no en van fer cap cas, potser perquè coneixien les circumstàncies sota les quals s'havia escrit.

Sigui com sigui, em sembla que cal acceptar la influència del *Dotzè* sobre els agermanats, tal com denuncia Miquel Garcia. Com ha posat en relleu Sara T. Nalle (1998), des de finals del segle XV fets com la conquesta de Granada, l'expulsió dels jueus, la descoberta del Nou Món o el canvi de segle van contribuir, a la península Ibèrica, a configurar una atmosfera plena d'esperances mil·lenaristes, el caldo de cultiu ideal perquè es recuperés la vena profètica i

30. Analitzo aquests capítols i el protocol de deposició dels mals prínceps que es presenta en el *Dotzè del Crestià*, en el meu treball sobre el(s) pactisme(s) d'Eiximenis (Renedo, 2021).

31. Enric Tremps prepara, des de la Universitat de Girona, una tesi doctoral sobre l'antologia del *Dotzè* recollida en el manuscrit de la Biblioteca Colombina.

escatològica d'Eiximenis i del *Dotzè* de l'any 1387, sense palinòdies ni retractacions de falses opinions.

VI. La palinòdia definitiva

1. És obvi, però, que els canvis que va patir el *Dotzè* a finals del 1391 eren una rectificació escrita a correcuita, que, malgrat les presses amb què es va fer i la gravetat del moment, va sortir prou bé, va desqualificar les profecies mil·lenaristes que Eiximenis devia difondre de viva veu per València l'estiu i la tardor del 1391, i va aconseguir de calmar la ira del rei. Per a fer més tangible el canvi d'orientació del pensament polític d'Eiximenis —i, de passada, per a desacreditar totes les còpies de la primera edició del *Dotzè* que encara circulaven per la Corona d'Aragó—, calia una rectificació més madura i més completa, una rectificació en tota regla. Aquesta nova formulació del pensament polític d'Eiximenis es troba en el *Llibre dels àngels*, que és un tractat d'angelologia i alhora també un tractat polític.

2. Com tothom sap, el *Llibre dels àngels* es va publicar el 1392. Potser Eiximenis ja va començar a pensar-hi a finals del 1391, després d'haver escrit la retractació i d'haver donat el toc final a la segona edició del *Dotzè*. (Potser fins i tot hi va començar a pensar durant el mateix procés de redacció de la palinòdia.) I em sembla que a mitjan juliol del 1392 ja devia tenir prou avançada la redacció del *Llibre dels àngels.* M'ho fa pensar un passatge de la carta que el 17 de juliol va enviar a l'infant Martí:

> Sobra açò, si a Déu plau, vos scriuré longament, ans he proposat de acabar-vos lo libra que·m faés començar, on sia posat lo regiment reyal, e us soplich que fasatz treladar lo libra que he ordonat de cavaleria e bon regiment de la cosa pública, car tot ho faretz scriure per cent florins e per meys, e serà a vós e als vostros lum e gran directori en totz vostros afers (Riera i Sans, 2010: 31).

El llibre «de cavalleria e de bon regiment de la cosa pública» és, sense cap mena de dubte, el *Dotzè del Crestià*, però quin *Dotzè*? El del 1387 o el del 1391? Crec que només pot ser la segona edició, la del 1391. Eiximenis ja no s'hi refereix com a *Dotzè*, sinó com a llibre «de cavalleria e de bon regiment de la cosa pública». En la primera part del *Dotzè*, entre els capítols 213 i 337, hi ha, en efecte, el *Tractat de les batalles*, de cent vint-i-quatre capítols d'extensió, mentre que entre els capítols 357 i 395 hi ha el *Regiment de la cosa pública*. En la dedicatòria a Alfons d'Aragó, senyor de Gandia, Eiximenis va definir el *Dotzè* del 1387 com un «regiment dels prínceps e de comunitats» (Renedo, 2005: XLIX). Cinc anys després, amb el *Dotzè* partit per la meitat, la gran —almenys en

principi— enciclopèdia política d'Eiximenis va quedar reduïda a un «llibre de cavalleria e de bon regiment de la cosa pública» que necessitava un complement de rang superior, un regiment de prínceps que esmenés els defectes de base del primer *Dotzè*. I aquest regiment de reis i de prínceps no pot ser cap altre que el que va acabar rebent el títol de *Llibre dels àngels*, que és, en efecte, una obra sobre el govern dels regnes que presenta, de manera més meditada i madura que no pas en la palinòdia escrita a correcuita uns mesos abans, una revisió dels aspectes més conflictius del pactisme que tants problemes havien generat. És l'obra que va acabar substituint com a manual polític el *Dotzè del Crestià* i que va tenir moltíssima més divulgació, tant en forma manuscrita com impresa, tant en català com en castellà, o fins i tot en francès.

La identificació del *Llibre dels àngels* com l'obra que Eiximenis estava escrivint a mitjan 1392 ofereix una novetat digna de ser comentada. El tractat va ser escrit a petició —o potser per ordre («que·m faés començar»)— de l'infant Martí, que era a València l'estiu i la tardor del 1391, però Eiximenis el va acabar dedicant a Pere d'Artés, mestre racional de Joan I. Una obra sobre el «regiment reyal» encarregada per un príncep que no trigaria a ser rei, però dedicada a un funcionari. No trigarem gaire a descobrir el sentit d'aquesta paradoxa.

3. A l'edat mitjana era molt difícil que unes reflexions sobre angelologia, per breus que fossin, no acabessin tenint connotacions polítiques. La major part de les especulacions medievals sobre aquesta matèria provenen de l'obra de Dionís l'Areopagita i dels seus innombrables comentaristes. Com ha assenyalat Emmanuele Coccia (2009: 461), es tracta de l'incunable més secret i important de la història del pensament polític d'Occident. En Dionís l'Areopagita, i en els seus comentaristes, àngels i buròcrates tendeixen a confondre's. Els àngels esdevenen éssers polítics, gairebé la idea platònica del ministre o del funcionari, fins al punt que una part de les jerarquies angèliques, com ha posat en relleu el mateix E. Coccia (2009: 11), duen noms polítics: trons, dominacions, potestats o principats. Els àngels són, en Dionís i també en el *Llibre dels àngels*, els gestors dels designis de la providència divina en tots els àmbits, tant en el govern del cosmos i de la mecànica celeste com en el regiment de les comunitats, que —detall important— en el *Llibre dels àngels* estan sempre en mans de reis i de prínceps, i ja no tenen res a veure amb les repúbliques comunals que pocs anys abans tantes il·lusions havien generat en el *Dotzè*. En el *Llibre dels àngels* el poder ve de Déu, no pas dels homes, com passava en el *Dotzè*, i s'executa a través d'una coordinació perfecta entre les diverses jerarquies angèliques: «en bon consell de la dita segona jerarquia se tracten les coses generals del regiment humanal qui puis se'n exsegueixen per los àngels de la terça jerarquia».[32] La participació decisiva dels àngels en el tauler d'escacs de la política municipal, nacional i internacional seguint, és clar, les directrius de

32. Cito sempre segons l'edició del *Llibre dels àngels* que Sadurní Martí prepara per a la sèrie de les «Obres

la providència divina, reprodueix, segons el *Llibre dels àngels*, el funcionament d'una cort, tot i que el que potser s'hauria de dir és que és la cort de les jerarquies angèliques la que subministra el model de funcionament que ha de seguir tota cort terrestre:

> La primera jerarquia conté aquests tres noms, ço és serafins, querubins e trons. La segona jerarquia conté dominacions, potestats e principats. La tercera jerarquia conté aquestes: virtuts, arcàngels e àngels. E són així aquests ordonats a manera que són ordonats los servidors d'un gran rei o príncep, que aquí veuràs que alguns són entesos en ço qui es fa engir la persona del príncep, axí com són camarlengs, consellers secrets e assessors: quaix semblants són los àngels de la primera jerarquia. Altres n'hi ha que han a entendre en lo regiment del regne en comú, axí com los maestres de la cavalleria, e almiralls de la mar, e los jutges e consellers de la real audiència. E així són los àngels de la segona jerarquia. Los tercers són aquells qui són diputats a regiment de certa província o part del regne, axí com d'alguna ciutat o vila. E aitals són los àngels de la terça jerarquia (*Llibre dels àngels*, 2,1).

Dit d'una altra manera, el govern de l'estat —des dels consellers i els cortesans del cercle més proper al rei fins als governadors de les ciutats i de les viles més remotes, passant pels jutges i els caps de la cavalleria i de la flota militar— reprodueix, segons Eiximenis, l'estructura de les diverses jerarquies angèliques.

4. Com que entre el *Dotzè* i el *Llibre dels àngels* hi ha una concepció diferent del poder, no és sorprenent que una lectura en paral·lel de totes dues obres permeti observar també altres canvis considerables, si no radicals, entre dos llibres escrits en tan sols cinc anys de diferència, tot i que amb els pogroms del 1391 pel mig. En les famoses revelacions de l'arcàngel sant Miquel del *Llibre dels àngels* (5, 28) hi ha una correcció evident dels vaticinis profètics més perillosos del *Dotzè*: no hi ha, per exemple, cap referència a la conversió imminent dels jueus a la fe cristiana. Si en el *Dotzè* del 1387 aquesta conversió era, per a Eiximenis i per a les seves fonts, un element essencial del quiliasme que estava a punt de fer-se realitat, en el *Llibre dels àngels* passa a ser un esdeveniment que només tindrà lloc, en un futur remot, just a la fi del món. Les coordenades cronològiques són diferents, però encara ho són més les escatològiques. I, és clar, de la mateixa manera desapareix també qualsevol referència a la caiguda de les monarquies i a la instauració, com a contrapartida, de governs populars i del que l'Eiximenis del primer *Dotzè* anomenava la *justícia popular*. En el *Llibre dels àngels*, de l'ardent mil·lenarisme del primer *Dotzè* no en queda cap rastre.

5. Els canvis, o les rectificacions, no s'acaben ni de bon tros aquí. També hi ha una modificació molt important de la doctrina pactista, que en el *Llibre*

de Francesc Eiximenis» que coediten la Diputació de Girona i la Universitat de Girona.

dels àngels apareix desproveïda de tres dels seus elements constitutius més polèmics, almenys als ulls de la casa reial. En primer lloc, la presentació del poder polític com una realitat humana, fruit d'un pacte entre homes lliures, basat en el consentiment mutu entre tots plegats; en segon lloc, la teoria contractual de la monarquia i, en definitiva, del poder polític, de tot poder polític; i, en últim lloc, la desaparició d'una de les expressions més radicals de la *justícia popular*, la possibilitat de la deposició dels governants, per exemple, dels reis que, després d'incomplir de manera reiterada els «pactes de pactitzada senyoria», es neguessin a escoltar les queixes que se'ls formulaven a les corts i a rectificar la seva actuació política.

Entre els capítols 410-411 del *Dotzè* es presenta un protocol de deposició dels prínceps i dels governants que no facin bé la seva feina, i al llarg de tota l'enciclopèdia, tant de la primera part com de la segona, hi ha una cinquantena llarga d'*exempla* de deposicions, alguns més curts, d'altres més llargs, alguns històrics, però la majoria em fa l'efecte que són inventats. En aquesta cinquantena d'*exempla* es presenta un ventall molt ampli de causes que justifiquen la deposició: la follia del príncep; la seva conducta depravada; la corrupció; la covardia en la defensa armada dels interessos de la comunitat i, és clar, també la tirania i la violació dels pactes. De vegades el príncep acaba cedint a les queixes de les corts i rectificant la seva conducta, de manera que la deposició no arriba a tenir lloc. En un bon grapat de casos, però, la deposició acaba obrint-se pas, bé en el marc d'unes corts, bé per decisió del papa o de l'emperador. Al llarg de totes aquestes històries, que presenten un model d'actuació, un protocol que s'ha de seguir i de vegades fins i tot un recull d'arguments que es podrien arribar a utilitzar en els debats polítics sobre aquesta qüestió, els àngels no apareixen mai. De fet, un dels temes centrals del *Llibre dels àngels* —la dimensió política de les jerarquies angèliques— és un detall del tot marginal en el *Dotzè*, malgrat que entre una obra i l'altra només hi ha cinc anys de diferència —cinc anys i, sobretot, un estiu sagnant.

Els exemples polítics són un camp de proves molt interessant per a mesurar la distància que separa el *Dotzè* del 1387 del *Llibre dels àngels* de cinc anys més tard. Si, com acabem de veure, en el *Dotzè* n'hi ha una cinquantena, en el *Llibre dels àngels* només n'hi ha tretze. Ara bé, si tenim en compte que l'extensió d'aquesta obra és més de quatre vegades inferior a la del primer *Dotzè*, es fa evident que els exemples polítics tenen més o menys el mateix pes específic en una obra que en l'altra. Com en el *Dotzè*, el conflicte polític que es planteja en els exemples del *Llibre dels àngels* és sempre un problema de mala gestió de la cosa pública per part, sobretot, de consellers corruptes, tot i que tampoc no hi falten els reis folls i incompetents. En dues de les històries, el conflicte es presenta com una violació molt greu dels pactes, dels furs i dels costums, de manera que la situació es fa tan insostenible que la rebel·lió contra el rei sembla que és a punt d'esclatar. Al final, però, la intervenció de les jerarquies angèliques resol

de manera providencial el problema i salva el coll i la corona del rei. Si arriben a rodar caps, només són els dels consellers.[33]

En el nou model polític que es presenta en el *Llibre dels àngels*, el pactisme apareix desproveït de les seves arestes més conflictives i polèmiques. En realitat, en comptes d'una justícia popular que, com passa en el *Dotzè*, quan convé deposa reis i prínceps i no té por de fer rodar caps, en el *Llibre dels àngels* hi ha una justícia divina que fa més o menys la mateixa feina, però de manera molt més subtil, a través de la mort sobtada dels consellers corruptes; de l'extinció de dinasties poc amants de la bona gestió de la cosa pública com a conseqüència de la mort natural dels reis o de la manca de descendents, o a través de l'abdicació, per inspiració divina, del príncep, presentada gairebé com l'equivalent teològic del dret a la deposició que es defensa en el *Dotzè*.

VII. El debat del *Dotzè del Crestià* sobre el tiranicidi

1. Un altre exemple en la mateixa línia el tenim en el debat sobre la tirania i el tiranicidi que es planteja en vuit capítols del *Dotzè* (602-609) de l'any 1387. Es tracta d'un tema que en el *Llibre dels àngels* no s'arriba a tractar mai perquè és una opció que no hi té cabuda, que no hi pot tenir cabuda de cap de les maneres. Aquests vuit capítols pertanyen a la segona part del *Dotzè*, dedicada a analitzar «ja los senyors del món e lurs officials quins ne quals deuen ésser en lurs officis e lurs bones custumes» (Renedo, 2005: L). El tema central d'aquest tractat no és només el perfil moral del príncep i, per contrast, del tirà, sinó també el dels seus funcionaris i fins i tot dels seus súbdits. Entre els capítols d'aquest tractat, escrits per acumulació d'una manera una mica desordenada, destaca una secció dedicada a tres de les virtuts cardinals: la temprança, la fortalesa i la justícia. (De la prudència no se'n parla enlloc.)[34] El bloc de capítols en què es parla de la tirania forma part de la secció dedicada a la justícia (cap. 582-609). Tot i que penso dedicar un treball a analitzar el debat sobre la tirania i el tiranicidi que es planteja en aquests capítols, com que es tracta d'una qüestió molt relacionada amb el tema del present article, em sembla que m'hi he d'entretenir una mica.

2. El discurs comença en el capítol 602 amb una anàlisi de les diferències entre el bon príncep i el tirà que en gran manera està inspirada, encara que no en la seva totalitat, en el *De regimine principum* (IIª, III, cap. IX-XI) de Gil de Roma. En el capítol següent Eiximenis presenta, partint de nou de la mateixa font (IIª, III, cap. XI), tres formes de bon govern i de tres de mal govern. Les bones són: la monarquia, cal suposar que paccionada; el govern d'uns pocs

33. Analitzo a fons aquesta qüestió en un article recent (Renedo, 2021).

34. Vaig intentar donar una explicació d'aquest buit en un article de fa uns anys (Renedo, 2012).

«dretament e per bé de la comunitat» (Wittlin, 1986: 315), i el que Eiximenis anomena el «regiment del poble», a l'estil de les repúbliques italianes, on «senyoreja tot lo poble en alscuns elegits per ells a temps cert» (Wittlin, 1986: 315). Les formes negatives de govern són la tirania, l'oligarquia i el govern del poble no pas en cerca del bé comú, sinó volent «aflegir e empobrir e subjugar-se los richs» (Wittlin, 1986: 315). El capítol 603 es tanca amb una anàlisi dels perjudicis que el tirà causa al bé comú i a ell mateix. El tema central del capítol següent és un dels mals que el tirà es fa a ell mateix: la possibilitat de la condemna eterna.

3. Els capítols 605-606 preparen el terreny per al debat sobre el tiranicidi. El primer torna a analitzar les característiques que defineixen el bon rei, mentre que el següent està dedicat a demostrar que és pitjor el senyor natural que es transforma en un tirà que no pas el tirà que arriba al poder de manera il·legítima. Es tracta d'una qüestió molt interessant que fa pensar en la distinció entre el tirà «apertus vel manifestus» i el «tacitus vel velatus» de Bartolo da Sassoferrato, tot i que, com ha posat en relleu Berardo Pio (2014: 191-192), els orígens d'aquesta distinció es troben en el *Comentari a les sentències* de Tomàs d'Aquino. En efecte, per a l'Aquinata cal diferenciar entre el «modum acquirendi praelationis» del tirà *apertus* que arriba al poder, sense cap legitimitat, a través de la usurpació, i l'«usum praelationis» del governant en principi legítim que, però, abusa del poder que li ha estat atorgat.[35] En el *Comentari a les sentències*, Tomàs d'Aquino només admet el dret a la resistència activa contra el tirà sense legitimitat, és a dir, el tirà «apertus et manifestus». Eiximenis, en canvi, defensa el dret a la resistència activa contra totes les formes de la tirania, però considera més perillós, i més greu, el cas del tirà «tacitus vel velatus» perquè perverteix des de dins l'essència mateixa del pactisme i dels principis del bon govern.

Tant el capítol 605 com el 606 acaben, de manera força simètrica, amb una defensa del tiranicidi basada en citacions del *Policraticus* de Joan de Salisbury. El capítol 605 es clou, després d'enumerar deu vies a través de les quals «lo príncep se pot lunyar de fer-se tiran» (Wittlin, 1986: 319), no amb una, sinó amb dues citacions de Joan de Salisbury:

> Onzenament, deu attendre lo príncep en quants mals cau aquell qui·s torna tiran, segons que damunt és dit, e veurà que més li valria cent vegades ésser mort que caure en tirannia, car lo tiran pert si matex e los seus en cors o en ànima, axí com damunt és dit. E per raó d'açò diu lo Policrat, *libro tercio*, que segons les leys setglars era antigament axí publicat que auciure tiran era cosa justa e santa. Axí matex Tullius, *tercio De officiis, capitulo VII*, consella als hòmens despullar e deseretar los tirans, e desposseir e matar, e axí com a menbres podrits e mortals tallar del cos de la cosa pública (Wittlin, 1986: 320-321).

35. Sobre aquesta distinció, vegeu l'anàlisi de Claudio Fiocchi (2004: 69-72).

Si comparem la versió d'Eiximenis amb la seva font, és a dir, Joan de Salisbury, veurem que en el *Dotzè del Crestià* la lletra del *Policraticus* (III,15) no només es tradueix amb una certa llibertat, sinó que també s'hi cometen el que en principi podrien semblar errors, com ara el pas de les «saecularibus litteris» a les «leys setglars» o la traducció d'«aequum et iustum» per «cosa justa e santa». El més probable, però, és que no es tracti pas d'errors, sinó d'una traducció lliure d'Eiximenis, que amb aquests canvis estaria reforçant la seva defensa del tiranicidi.

> Vnde et in saecularibus litteris cautum est quia aliter cum amico, aliter uiuendum est cum tiranno. Amico utique adulari non licet, sed aures tiranni mulcere licitum est. Ei namque licet adulari quem licet occidere. Porro tirannum occidere non modo licitum est sed aequum et iustum (Keats-Rohan, 1993: 230).

En realitat, però, Eiximenis cita el *Policraticus* de segona mà, perquè la font directa és el *Comuniloqui*, o *Summa de col·lacions*, de Joan de Gal·les. Com va demostrar Albert Hauf (1990), les referències a l'obra de Joan de Salisbury que hi ha escampades pel *Dotzè* no sembla que siguin mai directes, sinó indirectes. En tots els exemples analitzats per Hauf, la font és sempre el *Comuniloqui* de Joan de Gal·les. Crec que en el debat sobre el tiranicidi les referències al *Policraticus* tornen a venir de la mateixa font. Tenen també el mateix origen la citació, en la mateixa línia política, dels *De officiis* (III, 6) de Ciceró que fa Eiximenis tot seguit, i fins i tot el versicle dels Proverbis (28,15) amb què Eiximenis clou la defensa del tiranicidi. La font de tots aquests passatges, estirats per Eiximenis en cadena, es troba al principi del capítol «Quod princeps caveat a tyrannide et in iusticia» (Ia, *dist*. III, cap. XX) del *Comuniloqui*:

> Quod differentia est tyranni et principis, quia hic legi obtemperat et eius arbitrio populum regit cuius se credit ministrum. Tirannus vero, qui in contrariis modis se habet, in litteris secularibus cautum est quod non est peccatum tyrannum occidere, sed equum et iustum. Ait idem, libro tercio in fine, subdens rationem, qui a Deo recipit potestatem, legibus servit et iuris famulus est. Qui vero eam usurpat, iura deprimit et voluntati sue iura submittit. In eum ergo merito armantur iura qui leges exarmat. Ideo Tullius, tercio *De officiis*, capitulo septimo, nulla est nobis societas cum tyrannis, sed potius summa distractio neque enim contra natura est spoliare eum, si possis, quem etiam honestum est necare, atque hoc genus pestiferum, atque impium, ex hominum societate exterminandum est. Etenim ut membra quedam amputantur (Arribavene 1496: 30*v*).

El capítol 605 es tanca amb una nova referència al *Policraticus*, tot i que aquest cop no pas per a defensar el tiranicidi, sinó per a elogiar la dignitat del bon príncep que, governant de manera correcta, s'allunya de la tirania i es con-

verteix en un reflex de Déu sobre la terra: «Dotzenament, deu lo rey pensar la dignitat del bon príncep, car bon príncep, e noble e virtuós és la pus assenyalada persona del món, del qual diu *Policraticus*, *libro quarto, capitulo primo*, axí: *Princeps est potestas publica que in terris est divinae magestatis ymago*» (Wittlin, 1986: 321). Tot i que la referència bibliogràfica és correcta, em sembla que Eiximenis recorre de nou al *Comuniloqui* (Ia, *dist*. II, cap. I), d'on extreu també la glossa de sant Gregori a *Sub quo curvantur qui portant orbem* (Job 9,13) per a presentar el bon príncep no només com a imatge de la divinitat, sinó també com a fonament del poble.[36]

El capítol següent, el dedicat a debatre si és pitjor el tirà «apertus vel manifestus» o el «tacitus vel velatus», acaba amb una nova al·lusió al *Policraticus*. En aquest cas em sembla que Eiximenis torna a fer referència, de manera genèrica, al mateix passatge citat al final del capítol 605 per a acabar de reblar el clau en la seva reivindicació del tiranicidi:

> Vet, donchs, com és leja cosa al príncep girar-se en tirannia. Per què deya aquell dit Policratus en lo loch al·legat, per què no seria leja cosa tirannia com les obres qui fan l'om tiran sien contra lig de natura, e de Escriptura, e de gràcia, e contra tot dret, e justícia e bones costumes de bones gens? (Wittlin, 1986: 324-325).

Tot seguit es presenta una relació de mals causats pels tirans que pot estar inspirada en bona mesura en una llista que es troba també en el mateix capítol del *Comuniloqui* (Ia, *dist*. III, cap. XX). El capítol es clou, un cop donada aquesta llista, amb les paraules següents: «Açò fa qualsevol hom ver tiran, per les quals coses merex mort en lo cors e perdre los béns temporals, segons que damunt és ja provat» (Wittlin, 1986: 325). Una defensa, doncs, contundent del tiranicidi, reforçada amb l'argument d'autoritat del *Policraticus*.

4. Diversos autors han estudiat en els últims decennis l'abast de les afirmacions de Joan de Salisbury en defensa del tiranicidi. Segons Richard H. i Mary A. Rouse (1967: 695) i Cary Nederman (1988: 382-383), es tracta només d'una justificació teòrica, sense cap crida a l'acció; mentre que per a G. C. Garfagnini (1977) i Lidia Lanza (2005), Joan de Salisbury presenta el tiranicidi com una mera possibilitat, no pas com una obligació; una possibilitat, per altra banda, gairebé impossible de dur a la pràctica.[37] En canvi, en els tres últims capítols del seu minitractat sembla com si Eiximenis volgués sortir del cul-de-sac de les meres especulacions al voltant del tiranicidi per a passar de la teoria a la pràctica. Per aquesta raó, el capítol 607 comença amb una al·lusió molt ben triada a una

36. «Est ergo, ut eum plerique diffiniunt, princeps potestas publica et in terris quaedam divinae maiestatis imago» (*Policraticus*, IV,1; Keats-Rohan, 1993: 232).

37. «Il contesto teologico complessivo, ancor prima che político, rende inconcepibile il tiranicidio come l'esito di una scelta individuale: un atto così estremo non può che essere lasciato all'imperscrutabile volontà divina, che può scegliere questo come anche altri mezzi per ristabilire l'ordine conforme alla giustizia e liberare i suoi fedeli, qualora questi siano pentiti dei loro peccati» (Lanza, 2005: 175).

faula d'Isop per a plantejar la pregunta essencial: qui i en quines circumstàncies té la legitimitat suficient per consumar el tiranicidi?

> Mas diràs tu que qui metrà la esquella al gat, com dix la rata quant fo consellada de fugir quant lo gat vendria, segons que posa lo fabulari (Wittlin, 1986: 326).

La resposta a aquesta pregunta comença amb la presentació d'una suposada carta que Gervasius, «patriarcha alexandrinus», hauria enviat als pisans, que patien el govern d'un «mal tiran». (No es tracta, doncs, d'una mera consulta teòrica: darrere de les reivindicacions i de les rèpliques dels pisans al llarg de tot el debat, s'endevina, almenys en el marc d'aquesta ficció, l'ombra d'un tirà.) El debat comença amb Gervasius definint, a partir de «la lig crestiana» (Wittlin, 1986: 326), la seva postura sobre aquesta qüestió. En principi, segons Gervasius, el súbdit no pot matar el seu senyor, excepte en certs casos que, però, no s'especifiquen. La solució que es proposa per a resoldre el problema sense recórrer al tiranicidi és apel·lar a una instància superior —per exemple, el papa— o, si el poble se sent prou poderós, «deu-li dar comiat graciosament» (Wittlin, 1986: 326) o, com a mínim, plantejar el problema davant de les corts.

El millor exemple que se li acudeix a Gervasius en aquest sentit és el de la deposició del príncep de Tàrent, que els florentins «avien elegit per senyor» i que, «quant perceberen que no·ls sabia regir» (Wittlin, 1986: 327), van deposar i van forçar a abandonar la ciutat. Aquest duc de Tàrent em sembla que ha de ser, per força, Gualter VI, comte de Brienne, que va estar casat amb Beatriu d'Anjou, filla del príncep Felip de Tàrent, el germà de Robert d'Anjou, rei de Nàpols. Gualter de Brienne va ser, durant deu mesos i mig, entre el 1342 i el 1343, capità general i defensor del comú de Florència. Al final va ser expulsat de la ciutat per una rebel·lió popular provocada, sobretot, per la pressió tributària i per les malversacions d'alguns dels seus funcionaris, molts dels quals eren francesos (Sestan, 1972: 245-246). Per a Gervasius, «patriarca alexandrinus», aquesta era la solució ideal: la deposició o bé a través d'una rebel·lió, o bé a través d'un procés engegat a les corts, o bé mitjançant la intervenció del papa o l'emperador. Es tracta d'una situació en què no hi ha cap necessitat de recórrer al tiranicidi.

5. A la realitat, però, li costa d'admetre les solucions ideals. Això és el que devien pensar els pisans, que, gens satisfets amb la resposta de Gervasius, repliquen amb una carta en què tornen a defensar, amb quatre raons, la licitud del tiranicidi. En primer lloc, segons els pisans, és l'única opció a què es pot recórrer quan el tirà no té, o com a mínim no reconeix, cap autoritat superior, i quan tampoc no se'l pot acomiadar perquè és més poderós que els seus súbdits. La segona raó posa en evidència la contradicció entre la prohibició del tiranicidi i el dret de tot ciutadà a enfrontar-se, a vida o mort, contra qualsevol enemic de la cosa pública. En aquest cas, en realitat Eiximenis està pensant, encara que no

el citi, en el vell principi del dret romà que sostenia que «vim vi repellere licet» (Dig. 43, 16, 1, 27). Com ja hem vist (ap. 2.5), aquest adagi se cita, en defensa del dret de resistència de les comunitats a la tirania, en el capítol 619 del *Dotzè*.

Els pisans del capítol 606 semblen estar tant entre l'espasa i la paret que no veuen cap altra sortida que el tiranicidi. En aquest sentit, la seva situació fa pensar també en un passatge del capítol 597 del mateix *Dotzè*, titulat «Com lo príncep deu ésser piadós a ses gens». En aquest fragment se sosté que si el príncep opta, en comptes d'un comportament pietós, per una política tirànica i despietada, les conseqüències poden ésser terribles: «pensar pot lo príncep que lo poble no·l soferrà longament si ell los és cruel, ans lo matarà o·l deposarà e·n farà altre, car diu la Escriptura: *Qui nimis emungit elicit sanguinem*» (Wittlin, 1986: 298). Eiximenis reforça la citació bíblica (Pr 30,33) amb una referència a un proverbi per a acabar d'aclarir la qüestió: «diu hom que tant va lo cànter a la font fins que trenca […] axí lo poble tant pot ésser turmentat per crueltat de mala senyoria fins que rebel·la e auciu son senyor» (Wittlin, 1986: 298). Com podem veure, Eiximenis ho deixa ben clar més d'un cop: un comportament dels prínceps tirànic i mancat de pietat envers els seus súbdits pot tenir conseqüències funestes.

La tercera raó està centrada en Carles d'Anjou i la revolta de les Vespres. Els sicilians, després d'haver hagut de prendre molta paciència esperant un canvi de línia política que mai no es va produir, van acabar fent fora el tirà. És més, si Carles d'Anjou hagués estat a l'illa al principi de la revolta, podria haver passat, com reconeixien els mateixos sicilians, qualsevol cosa: «e pensam que, si ell malignàs contra nós, que nós, qui més podíem en la illa, no aguérem pogut capdellar ne vedar al poble que no l'aguessen mort soptosament» (Wittlin, 1986: 329). En el quart argument dels pisans es passa d'un exemple històric a un raonament jurídic: com que el tirà viola els pactes, deixa de ser el senyor natural dels seus súbdits i, per tant, es pot engegar un procés de deposició que podria acabar amb el tiranicidi. Es tracta d'un argument que ja havia formulat a mitjan segle XI, en plena querella de les investidures, Manegold de Lautenbach en el seu *Liber contra Gherardum* (Fiocchi, 2004: 28-30).

6. La rèplica de Gervasius, que tanca el debat, és un bon exemple de diplomàcia vaticana. No hi ha un reconeixement explícit del dret al tiranicidi, però es deixa la porta mig oberta perquè, si no hi ha cap altra opció, s'hi pugui recórrer. Gervasius analitza, una per una, les quatre raons, o objeccions, presentades pels pisans. En les dues primeres respostes la porta s'obre, mentre que en les dues últimes més aviat es tanca. Em sembla que Eiximenis, conscient d'estar tocant un tema molt delicat, camina en tot moment amb peus de plom, però deixa prou clar que el tiranicidi pot ser una opció prou vàlida. En la rèplica a la primera raó dels pisans Gervasius torna a recomanar, sobretot, la presó o l'exili del tirà, ja que, com a clergue, no pot acon-

sellar una opció que impliqui vessar sang. Tanmateix, sense arribar a aprovar de manera explícita el tiranicidi, Gervasius reconeix tot seguit que pot donar-se el cas que sigui l'única alternativa possible si no hi ha una instància superior a la qual es pugui recórrer:

> Si lo vostre tiran és públich invasor de la vostra cosa pública e no avets a qui recórrer, no y à altre remey que y façats segons que justícia requer e raó natural consella, e les leys imperials han ordenat que se'n faça. E ací no diria pus, car escrit és *prudenti pauca suficiunt*, ço és que a l'hom savi basten poques paraules, car de poques paraules sap traure bastant sentència e resposta a açò que demana (Wittlin, 1986: 331).

La prudència amb què Gervasius, o Eiximenis, s'expressa no li impedeix, ni de bon tros, d'admetre amb subtilesa la legitimitat del tiranicidi. *Prudenti pauca sufficiunt*.

En relació amb la segona raó dels pisans, Gervasius fa una distinció entre el tirà que arriba al poder de manera irregular i, doncs, il·legítima, i el que comença com a senyor natural i, per tant, legítim, però acaba convertint-se en un dèspota. En relació amb el primer cas, Gervasius torna a admetre de manera subtil la possibilitat del tiranicidi: «per defensió de la terra lo pare pot auciure lo fill, donchs molt més pot auciure l'om estrany. E açò dich recitant la ley, e no consellant-vos de matar a negun» (Wittlin, 1986: 331). En canvi, per al tirà que comença com a senyor natural, Gervasius demana un tracte cortès i misericordiós, en virtut de l'antiga legitimitat, que sembla que exclou l'opció del tiranicidi.

7. Respecte a la tercera raó, dedicada a la revolta de les Vespres, Gervasius admet que les queixes i reclamacions dels sicilians eren justes, però en critica les formes. Per una banda, reconeix el dret del poble a corregir «son senyor defallent greument axí com se pertany, que no és mal fet, ans se deu fer, e apar que lo senyor deu portar aquella correcció ab reverència» (Wittlin, 1986: 333); però, per l'altra, critica que els sicilians no haguessin acceptat el magisteri de l'Església. Com a mínim s'admet, però, l'obligació del senyor d'acceptar les reclamacions dels vassalls.

En relació amb la quarta raó, Gervasius no admet que el príncep que violi els pactes que li van permetre arribar al poder i es converteix en tirà deixi de ser senyor natural. Segons Gervasius, això només seria possible si una clàusula que preveiés aquesta possibilitat s'hagués inclòs en els pactes entre el senyor i els seus vassalls, «emperò no ha senyor al món que aytal pati aja ab sos vassalls, ne y fa mester, car lavors lo poble per no-res auria a deposar los senyors» (Wittlin, 1986: 333). Eiximenis estira el raonament i sosté que cap senyor no podria acceptar una clàusula d'aquesta mena perquè, com que la tirania del poble és pitjor que la del príncep, aleshores hi hauria més deposicions i tiranicidis del compte, sense cap justificació sòlida al darrere.

D'acord amb aquesta darrera afirmació i en contrast amb el contingut del capítol 200 del *Dotzè*, Eiximenis arriba a afirmar que els generosos, és a dir, la noblesa, estan més preparats per a governar que no pas el poble: «e jatsia que entre generosos e populars n'i aja d'uns e d'altres, emperò, parlant comunalment, los generosos són pus virtuosos e ab més seny e vergonya» (Wittlin, 1986: 334). Aquestes paraules estan molt més a prop del to i el contingut dels capítols palinòdics escrits a finals del 1391, que no pas de les idees polítiques defensades al llarg de la major part de la primera edició del *Dotzè* (1387). Per exemple, en el capítol 471 de l'obra, afegit el 1391, Eiximenis assegura que el regiment popular, el govern del poble, és «lo pus vil e·l pus dolent regiment qui sia al món».

8. Les contradiccions internes del *Dotzè del Crestià*, perceptibles en aquest capítol i en la valoració del govern dels generosos, es poden explicar a partir d'una observació molt aguda de Martí de Riquer. El *Dotzè* es va escriure en un període tan llarg de temps —entre principis de la novena dècada del segle XIV, si no és que ja s'havia començat a escriure abans, i el 1387 (Cátedra, 1982; Renedo, 2011)— que en realitat és lògic que hi hagi divergències internes, provocades pels canvis d'opinió política que devia experimentar Eiximenis al llarg d'un període tan dilatat. «Les contradiccions que hom ha observat, de vegades, en les idees polítiques d'Eiximenis segurament trobarien clara explicació si disposàvem d'una cronologia certa de la redacció dels capítols del *Dotzè del Crestià* i podíem acarar les idees amb els esdeveniments» (Riquer, 1964: 184-185). Tot i aquestes contradiccions i ambigüitats, Eiximenis es va atrevir a tractar amb un cert deteniment el tiranicidi en la seva enciclopèdia política i, com a mínim, a defensar amb prudència la seva legitimitat en unes circumstàncies determinades.

VIII. Els tirans, el *Llibre dels àngels* i la santa paciència

1. En el marc polític i teològic del *Llibre dels àngels* ja no hi ha, però, espai per a plantejar qüestions tan delicades com el tiranicidi o la deposició del príncep. Ho podem veure en el capítol VIII del segon llibre, dedicat a tractar dels «sants àngels apellats principats» i a posar en relleu de quina manera els principats informen els ciutadans per a obeir humilment les senyories, tant si són bones com si són dolentes, «car Déu fa part ab la potestat, si bé s'és mala, e açò per tal com té son lloc». Eiximenis reforça el seu discurs amb un rosari de versicles de les epístoles de sant Pere i, sobretot, de sant Pau, que exhorten a obeir en tot moment el poder establert. Segons Eiximenis, els principats

> Revelen maneres e indueixen los esperits jussans dats al nostre personal ministeri a humiliar e a informar a nós humilment obeir a les senyories a nós dades per Déu, al·legant-nos la volentat de nostre senyor Déu, qui vol que els obeiscam, e lo

gran profit que·ns en seguex en ànima e en cors, e del contrari, grans e poderosos damnatges. Per què dix sent Paul, *Ad Romanos 13*, *Qui potestati resistit, Dei ordenationi resistit*, e vol dir que aquell qui contrasta a la potestat, aquell contrasta a l'ordinació de Déu, del qual devalla la potestat. E si *Colosenses, tercio*, diu: *Obedite per omnia dominis terrenalibus*, ço és a dir, que tots obeïscam als senyors terrenals en totes coses, ço és que no sien contra Déu. E açò mateix diu *Ad Titum 3* e *Ad Ebreos 13*, e sent Pere, *Prima Petri, secundo.* E diu *Ad Romanos 13* així: *Qui potestati resistit, dampnacionem sibi adquirit*, e vol dir que aquell qui contrasta a la potestat se procura damnació a la sua ànima, hoc encara mort al seu cors e destrucció als seus e a la sua casa, segons que posa una novella glossa. Raó és, car Déu fa part ab la potestat, si bé s'és mala, e açò per tal com té son lloc.[38]

La lliçó que defensa Eiximenis en aquest passatge no pot ser més clara: cal obeir les autoritats polítiques tant si són bones com si són dolentes. Eiximenis avala la seva tesi amb sis versicles bíblics a tall d'arguments d'autoritat per a acabar de reblar el clau.[39] Després d'aquest devessall de citacions bíbliques, amb el complement d'una «novella glossa» que podria ser ben bé una invenció eximeniana nova de trinca, la tesi es dona per bona i ja no es torna a discutir més.

2. Si reculem cinc anys i anem al capítol 607 del primer *Dotzè*, hi trobarem, enmig del debat sobre el tiranicidi, la mateixa idea, reforçada també amb una cadena de versicles bíblics, una bona part dels quals són els mateixos del *Llibre dels àngels*. Hi ha, però, una diferència molt important entre una obra i l'altra. En el primer *Dotzè*, la tesi que sosté que cal obeir les senyories a qualsevol preu, és a dir, tant si defensen el bé comú com si se'n desentenen del tot, és tan sols el nucli central de la primera part de l'argumentació de Gervasius, «patriarca alexandrinus», en contra del tiranicidi. Els versicles bíblics són introduïts per Gervasius amb les paraules següents: «Deu axí matex ací attendre tot crestià que lo Salvador nos manà aver pasciència e no retre mal per mal, e amar nostres enemichs e aquells qui mal nos fan, axí com apar per diverses parts del sant Evangeli» (Wittlin, 1986: 326). En el *Dotzè*, però, com acabem de veure, el discurs no s'acaba aquí, sinó que continua, després del rosari de versicles bíblics que conviden a prendre paciència, amb les objeccions i les rèpliques dels pisans a favor del tiranicidi. I al final del debat Gervasius acaba deixant la porta oberta, tot i que amb cautela, a la possibilitat de l'execució del tirà. Cinc anys més tard, en canvi, en el *Llibre dels àngels* el debat no va més enllà del capítol que acabo d'analitzar, o, més ben dit, no hi ha debat, no hi pot haver debat, perquè al llarg

38. Cito sempre a partir de l'edició *in fieri* del *Llibre dels àngels* de Sadurní Martí per a les «Obres de Francesc Eiximenis» (OFE).

39. Eiximenis repeteix dos cops la citació de Rm 13,2. Cal tenir en compte, però, que les dues citacions no són idèntiques i que en realitat es complementen. Els altres versicles citats, dels quals es dona només el número del capítol, són Tt 3,1, He 13,17 i Pr 2,13-20.

de tot el llibre es repeteix diverses vegades la idea amb què, a tall de síntesi, es tanca el capítol vuitè del segon llibre:

> A aquests sants principats majorment deuen ésser fets devots precs per tota gent súbdita que els do cor e voler tostemps d'humiliar si mateixs a les senyories, e que les vulla donar dolces, justes e bones, e que ab elles puixen envers Déu merèixer lo guardó de vera obediencia.

En el *Llibre dels àngels* Eiximenis exhorta els lectors a humiliar-se davant de les senyories i a pregar perquè Déu permeti que siguin dolces, justes i bones. En el cas, però, que Déu no escolti els seus precs i, per tant, les senyories no siguin ni dolces, ni justes, ni bones, el que es recomana és prendre «santa paciència» —un sintagma del *Llibre dels àngels* (2, 6), no pas meu—, suportar amb resignació les arbitrarietats del poder i deixar en mans de les jerarquies angèliques, com a agents de la providència divina, el càstig, quan convingui, dels mals governants.

3. En el primer *Dotzè del Crestià* Eiximenis s'havia queixat de la «bestial pasciència» (Wittlin, 1986: 185) del poble de Castella suportant el govern tirànic d'Alfons XI. Cinc anys després va lloar, en el *Llibre dels àngels*, la «santa paciència» del poble que suporta amb resignació les arbitrarietats i les injustícies del poder per a purgar els seus pecats.[40] El llarg camí que separa la primera edició del *Dotzè del Crestià* (1387) del *Llibre dels àngels* (1392) es pot resumir en aquests dos adjectius, «bestial» i «santa», aplicats al mateix substantiu: «paciència». Si la segona edició del *Dotzè*, la del 1391, es va enquadernar amb la pell del qui es va espantar de la primera edició, del *Llibre dels àngels* es podria dir, si se'm permet continuar fent servir el llenguatge figurat, que es va enquadernar amb la pell dels qui van llegir de bon grat, massa de bon grat, la primera edició del *Dotzè*, la del 1387. Com deien els clàssics, *habent sua fata libelli*.

40. Sobre els conceptes de «bestial pasciència» i de «santa paciència» entre el *Dotzè del Crestià* del 1387 i el *Llibre dels àngels* (1392), remeto de nou al meu article sobre el(s) pactisme(s) d'Eiximenis (Renedo, 2021).

Bibliografia

Arribavene, Giorgio (ed.). Joan de Gal·les. *Summa Ioannis Valensis de regimine vite humane seu Margarita doctorum ad omne propositum prout patet in tabula*. Impressum Venetiis per Georgium de Arrivabenis, 1496.

Bohigas, Pere. «Prediccions i profecies en les obres de Francesc Eiximenis». Dins: *Franciscàlia*: *Homenatge de les lletres catalanes a sant Francesc amb motiu del setè centenari de son traspàs (1226), de la seva canonització (1228) i quart de l'autoctonia de l'Orde Caputxí (1528)*. Barcelona: 1928, p. 23-38. (Reeditat dins Pere Bohigas. *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982, p. 94-115.)

Cátedra, Pedro M. «Francesc Eiximenis y Don Alfonso de Aragón». *Archivo Ibero-Americano*, núm. 42 (1982), p. 75-80.

Coccia, Emmanuele; Agamben, Giorgio. *Angeli*: *Hebraismo, cristianesimo, islam*. Vicenza: Neri Pozza, 2009.

Coste, Jean (ed.). *Boniface VIII en procès*: *Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1995.

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).

Ferrer i Mallol, Maria Teresa. «El consell reial durant el regnat de Martí l'Humà». Dins: *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*. Saragossa: Gobierno de Aragón, 1996, p. 173-190.

Fiocchi, Claudio. *Mala Potestas*: *La Tirania nel Pensiero Politico Medioevale*. Bergamo: Lubrina, 2004.

García Cárcel, Ricardo. «La cultura de los agermanados». Dins: *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Vol. III. *Edad Media*. València: Universitat de València, 1976, p. 143-151.

García Cárcel, Ricardo. *Las Germanías de Valencia (nueva edición)*. Barcelona: Península, 1981 (Historia, Ciencia, Sociedad; 119).

Garfagnini, Gian Carlo. «Legittima "potestas" e tirannide nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury. Riflessioni sulla sensibilità di un 'clericus' per i problemi storico-politici». *Critica Storica*, núm. 14 (1977), p. 575-610.

Hauf, Albert. «El *De Triplici Statu Mundi* de fra Francesc Eiximenis, OFM». *Estudis Universitaris Catalans*, vol. xxiii, *Miscel·lània a honor de Ramon Aramon i Serra* (1979), p. 265-283.

Hauf, Albert (ed.). Eiximenis, Francesc. *Lo Crestià (Selecció)*. Barcelona: Edicions 62 i "la Caixa", 1983 (MOLC; 98).

Hauf, Albert (ed.). Eixemeno, Joan. *Contemplació de la Santa Quarantena*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986 (Biblioteca Marian Aguiló; 9).

Hauf, Albert. «*Lo regiment de la cosa pública*: Eiximenis, Joan de Salisbury i Fra Joan de Gal·les, O.F.M.». Dins: Albert Hauf. *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena*: *Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. València i Barcelona: Institut de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, p. 125-149.

Hauf, Albert. «La huella de Ubertino de Casale en el preerasmismo hispánico: el caso de fra Francesc Eiximenis OFM». Dins: R. Alemany; J. L. Martos; J. M. Manzanaro (ed.). *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Alacant: Universitat d'Alacant, 2005, p. 93-132.

Hauf, Albert. «El panorama literari en temps del rei Martí». Dins: Maria Teresa Ferrer i Mallol (ed.). *Martí l'Humà*: *El darrer rei de la dinastia de Barcelona (1396-1410). L'Interregne i el Compromís de Casp.* Barcelona: IEC i Diputazione di Storia Patria per la Sardegna, 2015, p. 244-266 (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica; 98).

Hernando, Josep. «Obres de Francesc Eiximenis en biblioteques privades de la Barcelona del segle xv». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, núm. 26 (2007), p. 385-568.

Ivars, Andrés 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*. Benissa: Ayuntamiento de Benissa, 1989. (1a ed.: en forma d'article publicat per entregues al llarg dels anys 1920-1926.)

Keats-Rohan, K. S. B. (ed.). Saresberiensis, Ioannis [Joan de Salisbury]. «Policraticus (libri i-iv)». Dins: Saresberiensis, Ioannis. *Corpus christianorum*: *Continuatio Mediaevalis (CCCM 118)*. Turnhout: Brepols, 1993.

Lanza, Lidia. «*Luciferianae pravitatis imago*. Il tirano tra alto e basso Medioevo». *Mediaevalia*: *Textos e Estudos*, núm. 24 (2005), p. 161-201.

Lerner, Robert E. «Historical Introduction». Dins: Johannes de Rupescissa [Joan de Rocatalhada]. *Liber secretorum eventuum*: *Edition critique, traduction et introduction historique.* Edició de Robert E. Lerner i Christine Morerod-Fattebert. Friburg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994, p. 11-85.

Lerner, Robert E. *The feast of Saint Abraham*: *Medieval millenarians and the Jews*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press, 2001.

Lerner, Robert E. «Eiximenis i la tradició profètica». *Llengua & Literatura*, núm. 17 (2006), p. 7-28.

Lerner, Robert E. (a). «*Giustizia popolare*: Giovanni di Rupescissa nella Boemia hussita». Dins: Robert E. Lerner. *Scrutare il futuro*: *L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo*. Roma: Viella, 2008, p. 145-158. (1a ed. angl.: Robert E. Lerner. «Popular Justice. Rupescissa in Hussite Bohemia». Dins: Antonín Hrubý. *Eschatologie und Hussitismus*. Edició a cura d'A. Patschovsky i F. Smahel. Praga: Historisches Institut, 1996, p. 39-52.)

Lerner, Robert E. (b). «Millenarismo medievale e violenza». Dins: Robert E. Lerner. *Scrutare il futuro.* Roma: Viella, 2008, p. 63-76. (1a ed. angl.:

Robert E. Lerner. «Medieval Milleniarism and Violence». Dins: *Pace e guerra nel basso Medioevo (Atti del XL Convegno Storico Internazionale, Todi, 12-14 ottobre 2003)*. Spoleto: Fondazione CISAM, 2004, p. 37-52.)

Lerner, Robert E. (c). «Millenarismo». Dins: Robert E. Lerner. *Scrutare il futuro.* Roma: Viella, 2008, p. 15-47. (1a ed. angl.: Robert E. Lerner. «Millennialism». Dins: B. McGinn (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Nova York: Continuum, 1998, p. 326-360.)

Lerner, Robert E. «Prophetic Utopias: Olivi, Rupescissa and Eiximenis». Dins: Flocel Sabaté (ed.). *Utopies i alternatives de vida a l'edat mitjana*. Lleida: Pagès, 2009, p. 69-82.

MacIntyre, Alasdair. *A short history of Ethics*: *A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Londres: Routledge, 1988.

Madurell Marimon, Josep Maria. «Manuscrits eiximinians. Petit repertori documental». Dins: *Martínez Ferrando archivero*: *Miscelánea de estudios dedicados a su memoria*. Barcelona: Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, 1968, p. 291-313.

Nalle, Sara T. «The Millennium Moment. Revolution and Radical Religion in Sixteenth-Century Spain». Dins: P. Schäfer; M. R. Cohen (ed.). *Toward The Millennium*: *Messianic Expectations from the Bible to Waco*. Leiden: Brill, 1998, p. 151-171.

Nederman, Cary J. «A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide». *The Review of Politics*, núm. 50 (1988), p. 365-389.

Pedretti, Marco. «La traduzione catalana del *Vade mecum in tribulatione* (ms. Carpentras, Inguimbertine, 336)». Dins: Robert E. Lerner; Pavlína Rychterová (ed.). *Vade mecum in tribulatione*: *Translated into Medieval Vernaculars*. Milà: Vita e Pensiero, 2019, p. 143-176 (Dies Nova; 4).

Pedretti, Marco. «Francesc Eiximenis, el bateig forçat dels jueus i els avalots del 1391». Dins: S. Martí; X. Renedo (ed.). *Estudis sobre Francesc Eiximenis*: *Vida, obra i transmissió*. Girona: Diputació de Girona i Universitat de Girona, 2021, p. 207-222.

Perarnau, Josep. «La traducció catalana medieval del *Liber secretorum eventuum* de Joan de Rocatalhada. Edició, estudi del text i apèndixs». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, núm. 17 (1998), p. 7-219.

Pio, Berardo. «Il pensiero político di Bartolo». Dins: *Bartolo da Sassoferrato nel vii Centenario della nascita: diritto, politica, società*: *Atti del L Convegno Storico Internazionale del CISBaM (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013)*. Spoleto: Fondazione CISAM, 2014, p. 171-198.

Pou i Martí, Josep Maria. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos xiii-xv)*. Vic: Seráfica, 1930.

Puig i Oliver, Jaume de. «Més nous textos catalans antics de la "Biblioteca Capitular y Colombina" de Sevilla». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, núm. 20 (2001), p. 453-510.

Puig i Oliver, Jaume de *et alii*. *Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservats en biblioteques públiques. Volum I: Descripció dels manuscrits*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans i Facultat de Teologia de Catalunya, 2012.

Renedo, Xavier (ed.). Eiximenis, Francesc. *Dotzè llibre del Crestià I, 1*. Girona: Universitat de Girona i Diputació de Girona, 2005.

Renedo, Xavier. «Albert Hauf, lector i editor d'Eiximenis». Dins: J. E. Rubio; J. A. Ysern (ed.). *«Tot lliga»: Petit homenatge a un gran mestre. Homenatge al professor Albert Hauf.* Paiporta: Denes, 2008, p. 105-124.

Renedo, Xavier. «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 52, *Miscel·lània d'homenatge a Gabriel Roura i Güibas* (2011), p. 207-224.

Renedo, Xavier. «Eiximenis, Alfonso IV, Pedro I de Portugal y sus vasallos». *Mirabilia: Revista eletrônica de História Antiga e Medieval*, núm. 15 (2012), p. 289-317.

Renedo, Xavier. «Eiximenis i el(s) pactisme(s)». Dins: S. Martí; X. Renedo (ed.). *Estudis sobre Francesc Eiximenis: Vida, obra i transmissió*. Girona: Diputació de Girona i Universitat de Girona, 2021, p. 223-286.

Riera i Sans, Jaume (ed.). *Francesc Eiximenis i la casa reial: Diplomatari 1373-1409.* Amb la col·laboració de Jaume Torró. Girona: Institut de Llengua i Cultura Catalanes-Universitat de Girona, 2010.

Riquer, Martí de. *Història de la literatura catalana*. Vol. II. Barcelona: Ariel, 1964.

Rouse, Richard H.; Rouse, Mary A. «John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide». *Speculum*, núm. 42 (1967), p. 693-709.

Rousseau-Jacob, Isabelle. *L'eschatologie royale de tradition joachimite dans la Couronne d'Aragon (XIIe-XVe siècles): Étude et édition de textes prophétiques*. París: e-Spania Books, 2016.

Rubió i Lluch, Antoni. *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval*. Vol. I. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1908.

Savater, Fernando. *Diccionario filosófico*. Barcelona: Planeta, 1995.

Sestan, Ernesto. «Brienne, Gualtieri di». Dins: *Dizionario biografico degli italiani*. Vol. 14. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, p. 237-248.

Tealdi, Elena (ed.). Rupescissa, Giovanni di [Joan de Rocatalhada]. *Vade mecum in tribulatione*. Milà: Vita e Pensiero, 2015 (Dies Nova; 1).

Torró, Jaume. «Francesc Eiximenis i Joan I». Dins: S. Martí; X. Renedo (ed.). *Estudis sobre Francesc Eiximenis: Vida, obra i transmissió*. Girona: Diputació de Girona i Universitat de Girona, 2021, p. 19-26.

Wittlin, Curt (ed.). Eiximenis, Francesc. *Dotzè llibre del Crestià II, 1*. Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1986.

Wittlin, Curt (ed.). Eiximenis, Francesc. *Dotzè llibre del Crestià II, 2*. Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1987.