

Vides en els marges a la València del segle XV Lives on the margins in fifteenth-century Valencia

ANNA PEIRATS
anna.peirats@ucv.es

*Universidad Católica de Valencia
IVEMIR (Instituto Isabel de Villena d'Estudis Medievals)*

Resum: Aquest article se centra en la descripció de l'altra mirada de la València del segle XV, la de la marginació social, que es podia manifestar pel fet d'exercir diversos oficis considerats com a immorals. En les pàgines següents s'ofereix una descripció de dos col·lectius femenins particularment tractats com a vils i menyspreables: el de les curanderes, fetilleres i bruixes, la força de les quals hom considerava que partia d'un origen demoníac, i el de les prostitutes, dedicades a cobrir un «mal menor» en la societat, però vistes com a indignes per la societat a causa de l'exercici pràctic del seu ofici.

Paraules clau: marginació, curanderes, bruixes, bordell, repenedides, pecadrius

Abstract: This article focuses on the description of the other look of Valencia in the fifteenth century, that of social marginalisation, which could be manifested by the exercise of various immoral offices. The following pages describe two female groups, particularly treated as vile: those of healers, sorcerers, and witches, whose strength was considered to be of demonic origin, and prostitutes, dedicated to covering a «minor evil» in society, but viewed as indignant by society due to the practical exercise of their profession.

Keywords: marginalisation, healers, witches, brothels, repentants, sinners

DATA PRESENTACIÓ: 02/03/2024 ACCEPTACIÓ: 21/03/2024 · PUBLICACIÓ: 01/06/2024

Més enllà de la visió d'un segle XV esplendorós a València, ben sovint, més enllà d'aquesta visió ideal, es deixa de banda l'estudi de l'altre vessant de la societat medieval, els col·lectius que no encaixaven en el projecte de contribuir a atorgar una utilitat al bé comú i moral, d'acord amb la influència exercida en benefici de la cosa pública eiximeniana. En aquest sector tenien cabuda els marginats i els mal adaptats.

En un primer grup, entre els marginats calia destacar, a més dels esclaus, els jueus, els moriscos, així com els hòmens els costums dels quals s'inclinaven a una vida menyspreable, pel fet de ser vagabunds, jugadors de cartes, fugitius, assassins, rufians, etc. i, per tant, totalment desviats dels preceptes morals. A banda d'aquest col·lectiu, i no com a resposta d'una praxi vital deshonest, existien els grups socials àmpliament exclosos de respecte i de consideració entre la societat, pel fet de patir malalties contagioses, com ara la lepra, o malalties mentals, així com els infants abandonats, orfes o necessitats, que requerien l'ajuda que els proporcionaven els hospitals, com a centres acollidors de pobres i de marginats.

Pel que fa als malalts mentals, en una societat en què es considerava que aquestes malalties eren causa de la influència directa del dimoni, que podia contagiar de la seua força maligna la resta de la societat, els «bojos» eren exclosos i ben sovint expulsats¹ de les ciutats, estigmatitzats i considerats com a indignes de pertànyer al col·lectiu social. Un altre grup de marginats estava constituït pels leprosos (Graullera 1994), no tan injustament tractats com els malalts mentals, però també exclosos per una societat, a la qual calia protegir del perill que suposava el fet de contagiar-se'n. De més a més, calia tindre en compte la situació sanitària del moment, així com els efectes de les epidèmies: la pesta negra, a més d'altres malalties, com ara la sífilis, la tinya, el xarampió, etc., que van implicar un increment de la mortaldat en tot Europa des de la segona meitat del segle XIV.

A aquesta problemàtica s'afegien altres desgràcies, que eren motiu de preocupació entre la societat, per tal com es considerava que eren el resultat de la mà castigadora de Déu pels pecats comesos. Davant d'aquesta situació, atés que no es trobaven remeis per afrontar la curació als mals, ni hom sabia com respondre a una suposada ira divina, que permetia sequeres, fam i morts contínues, es va afavorir un ambient propici a les profecies sobre la fi del món; d'aquesta manera es va anar agreujant, si més no, la sensació de por i d'indefensió (Delumeau 1989), per la qual cosa la crítica de la societat del moment i la necessitat d'un canvi interior es van arribar a considerar com a imprescindibles davant la imminència de la fi dels temps (Guadalajara 2005).

Com a resultat de la por consolidada entre la societat, i atesa la falta de comprensió de les causes que originaven les malalties que produïen un alt grau de mortaldat, sobretot des de la segona meitat del segle XIV, es van edificar bastants hospitals, a fi de contribuir a assistir i proporcionar també asil

¹ Per tal de solucionar aquesta discriminació social envers els malalts mentals existeix la llegenda que atribueix al dominic fra Jofré que, en quedar horroritzat de com es burlaven d'un malalt mental, va persuadir un grup de mercaders perquè donaren diners per a construir un hospital (Rubio 1985), que va ser conegut com *Spítal dels Folls, Orats e Ignocents*, el primer centre psiquiàtric dedicat a acollir els malalts mentals.

als pobres marginats, als nens abandonats² i als orfes, que es consideraven com a «pobres malalts de Jesucrist».

Malgrat l'existència d'aquests grups exclosos de la societat, cal adduir encara la forta empremta d'un col·lectiu femení que, a més del fet de ser dones i, doncs, considerades com a sers imperfectes, es dedicaven a l'exercici d'activitats considerades al marge de la llei o de dubtosa moralitat. És precisament en aquest col·lectiu que se centrarà l'estudi descriptiu d'aquestes pàgines, des del contrast entre les fonts arxivístiques i els textos literaris, com el mateix *Spill* de Jaume Roig i els sermons de sant Vicent Ferrer, on s'evidenciarà que en no poques ocasions els càstigs aplicats o les descripcions grotesques presentades en els textos literaris no són sempre fruit de la ficció literària, sinó que ben sovint ultrapassen el vessant de la versemblança per tal de crear històries fictícies, que, d'altra banda, no són retrats esbiaixats de la societat, sinó radiografies de la quotidianitat.

En concret, en aquest article hom presentarà una aproximació al tracte atorgat a dos col·lectius concrets: les dones que es dedicaven a la curació de la salut, tot i no posseir una formació professional, sinó una experiència vital, com les matrones i les sanadores, vistes en moltes ocasions com a fetilleres, i les bruixes, fonts inspiradores de màgia negra, i les prostitutes, estigmatitzades i marginades. Malgrat els evidents prejudicis, aquestes dones exercien activitats força sol·licitades per la població dels segles XIV al XVI; tanmateix, van ser fortament castigades, perseguides i marginades, pel fet de considerar-se dones desviades de l'àmbit de la legalitat, tal com es reflecteix en els sermons dels predicadors, en els textos literaris de ressò didàctic del segle XV, així com en les fonts dels arxius que documenten càstigs aplicats a dones, que van ser ajusticiades com a conseqüència de l'exercici de la seua professió.

1. L'exercici de la matrona

Des de l'antiguitat, en totes les cultures i tradicions, hom ha constatat la importància de l'exercici de la dona en la curació de malalties del cos i, en especial, en el primer moment de contacte al món, com a figura important en el part. Des del punt de vista del contingut mèdic, en el vessant de la ginecologia i de l'obstetrícia medieval, hem de partir de la premissa que en l'antiguitat l'obstetrícia³

2 Tal com argumenta Rubio (1982) l'orfandat era tractada com una mena de pobresa, i no es considerava una virtut, sinó una font de tot tipus de vicis. De vegades, les circumstàncies conduïen al fet que els xiquets foren abandonats a les portes d'un hospital o a la porta de la Seu de València; després els portaven a l'hospital d'En Clapers. Vegeu també Rubio (1990: 134-135).

3 El terme *obstetrix* era la forma d'adreçar-se en Roma a les matrones. L'etimologia del mot llatí deriva del verb *obstare*, en el sentit de «estar al costat de» o «davant de», per tal com la matrona acompanya la partera (Conde 2011). Els llibres de Sorà d'Efes (segle II), en matèria de ginecologia i d'obstetrícia, abraçaven aspectes novedosos, com l'ètica de practicar la medicina, per la qual cosa van tindre una gran repercussió en l'àmbit científic. Entre els seus estudis cal destacar *El Arte obstétrico*, un tractat sobre les malalties de les dones, en què dedica una primera part a les qualitats físiques i espirituals de les matrones (Lattus i Carreño 2010). Al segle XI, l'escola de Salern es considera el primer centre

s'exercia a la pràctica sense haver adquirit estudis, i s'administrava per part de les dones,⁴ les anomenades «matrones» i les «assistentes» que transmetien el seu saber de mares a filles, atés que mai no intervenia el metge en el part, si no és que perillara la vida del nounat.

Malgrat que entre algunes matrones s'aprofitava el manual de Tròtula de Salern, *De curis mulieribus*, que tractava sobre el cos femení, amb la intenció de servir a mode de guia a les matrones lletrades o, altrament, aprendre'l de memòria entre les dones illetrades (Green 2001: 27-54) atés que l'analfabetisme era freqüent entre les classes mitjanes, les matrones no demostraven haver assimilat coneixements tècnics, sinó que es basaven sovint en l'experiència; es tractava, per tant, d'una pràctica de tipus popular. La tasca de la matrona, tal com era costum en tota la tradició medieval, abraçava les funcions d'assistenta del part i del postpart; podia ser testimoni jurídic legal, en cas de possibles testaments o herències esdevingudes a conseqüència del part; assumia una funció de transmissora del saber, per a ensenyar a les matrones futures, i administrava remeis terapèutics per a tot tipus de dolències (Green 2001).

Durant molt de temps el moment del part es va envoltar d'aspectes ocults, fins i tot màgics, que partien de supersticions transmises oralment i que, no cal dir, mancaven de tota base científica, sobretot pel que fa a la placenta i al cordó umbilical, que es va imaginar que atorgaven poder i altres qualitats sobrenaturals (Laurent 1989). En aquest punt, cal ressaltar l'evidència d'elements que hom creia que presentaven virtuts ocultes, com ara la caramida, o pedra imant que té la capacitat d'atraure el ferro i l'acer, o el corall, pedres que, òbviament, havia d'agafar la partera en la mà dreta o, si no era possible, portar penjades al coll.

Als textos medievals hom evidencia dones que practiquen la curació del cos en diversos àmbits: guaridores, hospitaleres, metgesses, matrones, que sabien emprar tota classe de remeis, d'herbes i de costums, com ara: l'ús dels banys amb herbes aromàtiques, que es feien servir per tal de provocar moviments intestinals, com ara l'artemisa, emprada ben sovint com a droga per tal d'accelerar el part, disminuir el dolor i ajudar a la dilatació de la partera. Aquesta herba, mesclada amb vi es feia servir per a expulsar la criatura a causa d'un mal part (Conde 2011).

A més dels remeis descrits, les dones que assistien en els parts havien de ser bones cristianes i de costums exemplars, a més de disposar de l'autorització de pronunciar un baptisme *sub conditione*, d'emergència, en cas de necessitat (Gélis 2006: 176). En aquest sentit, i partint del fet que es tractava de dones de vida cristiana exemplar, es remarcava la importància que la matrona pronunciara algunes oracions a l'orella dreta de la partera. Existia una gran diversitat d'oracions destinades a

mèdic europeu. Tròtula, a qui se la designava com a *sapiens matrona*, és autora del tractat *Passionibus mulierum curandorum*, conegut com a *Trotula maior*, que tracta de les malalties de les dones abans, durant i després del part, amb àmplia difusió fins al segle XVI.

4 Aquesta activitat sanitària de les dones, en tant que assistentes professionals en els parts, abraça fins als segles XVI i XVII. A partir d'aquest moment, calia una llicència per a exercir aquesta pràctica, amb la qual cosa es va reduir considerablement l'exercici de les matrones sense estudis (Gutiérrez 2015).

evitar un part complicat, ja que tant la mort de la criatura en el ventre de la mare com l'avortament s'interpretaven com a signe de maledicció, per la qual cosa s'atribuïa la culpa, en no poques ocasions, al dolent exercici de la matrona i de les assistentes al part.

És a causa de la responsabilitat màxima que implicava l'exercici de la matrona que es van generalitzar tota una sèrie d'oracions, sobretot a la Mare de Déu, així com l'ús d'objectes religiosos, com és el cas de la cinta de la Mare de Déu, que les dones parteres s'aplicaven sobre l'abdomen per tal de tindre un bon part (Alexandre-Bidon i Closson 1985); les espelmes que s'encenien en la cambra, els amulets o les pedres precioses, sobretot el corall.

2. Sanadores i fetilleres en la societat medieval

Malgrat la provada competència professional de les matrones pel que fa al coneixement del cos femení, així com de tot el procés d'accions que calia dur a terme en el moment del part i en el postpart, és evident que el fet d'exercir una activitat relacionada amb els misteris de la vida i de la mort, a més del context en què a l'Edat Mitjana es devaluava la imatge femenina, van propiciar que, tot i l'exercici actiu exemplar per tal d'assegurar un part exitós, les matrones arribaren a ser mal vistes, a causa de la tendència habitual a emprar cultes pagans i a les creences màgiques i sobrenaturals, que consideraven que podien provocar el mal.

En aquest punt, hem de distingir entre el que es considerava màgia blanca (d'ajuda) i màgia negra (perniciosa) o entre màgia protectora i bruixeria (Kieckhefer 1992: 91), partint del fet que fins al segle XII si es preguntava a un teòleg la definició de l'ítem «màgia» era probable l'associació del seu origen a la força del dimoni. En aquest sentit, doncs, és evident i intrínseca per natura la propensió de les dones a la màgia negra, ja que hom creia que les dones rebien més directament que els hòmens la força del dimoni (Kors i Peters 1973: 120).

La influència de les dots sanadores femenines s'associava, ben sovint, als poders sobrenaturals, per tal com eren capaces de curar qualsevol malaltia o, fins i tot, de provocar danys o beneficis difícilment explicables mitjançant la raó. Així, i més enllà de la intervenció de les matrones, les dones en general mostraven una tendència natural a influir en la curació d'algunes dolències, fet que era considerat com a actuacions influenciades pel dimoni.

A més a més, les sanadores van ser acusades de fetilleres, bruixes i aliades amb el dimoni, per tal com tenien la capacitat de curar sense cap tipus de formació acadèmica; altrament, eren molt sol·licitades entre el poble que no disposava de recursos econòmics per pagar un metge professional. Aquestes dones havien assimilat, sense rebre cap formació acadèmica, les propietats curatives de les herbes, i disposaven de remeis efectius, com ara: el sègol banyut, contra els dolors del part; la belladona, com a antiespasmòdic; la digitalina, extreta de la planta de la didalera, en el tractament de les afeccions cardíaques; herbes digestives i sedants; la ruda silvestre, per a curar el mal de costat, del pit i els

dolors d'articulacions, etc. Aquestes pràctiques constituïen una gran amenaça i un perill social, per tal com es pot constatar que a la fi del segle XIV i principis del XV les dones que practicaven la medicina (les «metgesses») no sols no estaven marginades de la societat, sinó que els seus oficis eren requerits pels municipis i per la mateixa Cort (García Ballester 1976: 42).

Fins a tal punt era, doncs, preocupant l'exercici de les sanadores que a València els Furs de 1329 expressaven el càstig aplicable a una dona que practicara les arts màgiques: «Alcuna fembra no ús de medicina, ne de dar bouratges, sotz pena de córrer la vila açotan, mas puxen pensar de infans pochs e de fembres, a les quals, emperò, no donen alcun bouratge» (MacVaugh, Rubio i García Ballester 1989: 60; Narbona 1998: 98).

A més de les sanadores de dolències físiques, cal parar esment que, en la societat medieval la figura de la fetillera o de l'endevina era força present, dedicada ben sovint al comerç il·lícit de recursos eròtics per tal d'influir en l'amor, en la capacitat sexual o en la salut, mitjançant l'ús d'amulets o talismans, entre els quals el corall era molt habitual per protegir-se dels malefics, la banya d'unicorn, les pedres precioses i les herbes que adquirien propietats màgiques. El recurs a la fetilleria creava una cultura clandestina a la qual s'acudia per a assolir fins deshonestos, favors sexuals o, fins i tot, béns materials, fet que deixava pas a una mentalitat màgica. En els seus conjurs i encanteris, les sanadores empraven mètodes que semblaven tindre un origen sobrenatural, però al capdavall cobrien, amb la seua ajuda i els seus experts consells, les necessitats d'una societat fràgil i atemorida, a causa de l'elevada mortaldat.

Malgrat la funció d'ajuda i les pràctiques medicinals de tipus popular que feien servir les sanadores, des de 1326 la normativa legal perseguia delictes públics que provocaven la ira divina i eren l'origen que es desencadenaren malalties, sequeres, etc., entre els quals (Narbona 1998) s'exemplificava una àmplia nòmina de vicis: jugadors, usurers, dones adúlteres, fembres pecadrius, així com les activitats que incloïen la invocació al dimoni, visitar endevins o endevines, encantadors, sortílegs, sota pena diversa: des de córrer la ciutat, muntats sobre someres per a ser assotats després, fins a la pena corporal, en el cas que la fetillera fora una dona, que acabaria cremada a la foguera, per tal de purificar les arts ocultes practicades.

Des d'aquest vessant de la cultura popular, l'acció de les sanadores i de les fetilleres estava penada amb la mort; així, les execucions de sortílegues o metzineres eren habituals a València, segons es documenta en els registres penals i en els dietaris. Així, i a tall d'exemple, els magistrats de València cremaren una metziner a Morvedre (AMV, Manual de Consells, f. 88, de 1429; Narbona 1998: 108); en 1469 Leonor, segons el *Dietari del Capellà d'Alfons el Magnànim* (ed. Sanchis i Chiner 2001: cap. 41) era ajusticiada i duta a la forca per invocar dimonis. En aquest sentit, crida l'atenció, segons es documenta en l'Arxiu del Regne, el cas d'Agnés de Còrdova, prostituta, que acusava a una costurera viuda que vivia a prop del portal de la Valldigna, de fetillera, perquè havia penjat granotes dins de sa casa amb les potes cap amunt i cap avall i havia obert gallines pel costat per a introduir-hi faves (ARV, Justícia Criminal, 16, any 1402, f. 37; Narbona 1998: 105).

3. Sanadores, fetilleres i bruixes en la literatura didàctica i moralitzant

Fins a tal punt va influenciar la presència de les sanadores i de les endevines, que des del vessant de la predicació de masses, i per tal d'influir en els costums de visitar endevines o fetilleres, hi insisteix Sant Vicent en nombroses ocasions, de manera reiterada. En alguns sermons beneeix el matrimoni entre marit i muller devots (Schib ed. 1975: III, 249) i explica l'exemple del matrimoni de Joaquim i Anna, que no podien tindre fruits del seu matrimoni, però no anaven a endevins ni a fetilleres, ni eren infidels.

En altres ocasions, sant Vicent argumenta l'exemple de la dona cananea, que va demostrar confiar en Crist, perquè no va acudir a endevins ni a fetillers per tal de curar la filla, sinó només a Jesucrist, tot i que molta gent l'aconsellava que demanara ajuda a aquests falsos conjuradors; però ella afirmava: «No plàcia a Déu, mas iré a aquest beneyt senyor Jhesu Xrist que és vengut, salvador del món» (Sanchis Sivera ed. 1932-1934: I, 87). Amb aquest exemple, el consell a les gents per part del dominic valencià era contundent: perseverar en l'oració, a imitació de la dona cananea i no anar a endevins: «no y anets en nenguna manera e perseverats en la oració, així com féu la cananea. Moltes dones folles, per haver fills, van a conjuradós e moros. O gran follia» (Sanchis Sivera ed. 1932-1934: I, 88). Tampoc calia anar a endevins per intentar recuperar objectes perduts o robats: «Si has perdut una tassa d'argent, o altra, guarda no vages a adevins ne adevines per trobar-les» (Sanchis Sivera ed. 1932-1934: I, 114).

En definitiva, sant Vicent carregava la seua predicació amb el to didàctic, però alhora amb una invectiva al servei de modificar les conductes nocives i pecaminoses de la gent que acudia a les sanadores, sortilegues i fetilleres (Sanchis Sivera ed. 1932-1934: I, 21). I fins a tal punt era vehement en la seua predicació que argumentava que calia cremar a qui freqüentara aquestes fetilleres, per tal de salvar l'ànima dels fidels:

a vosaltres, regidors de viles e ciutats, que vullats corregir peccats notoris ab bones penes: *si negú va a adevins ni adevines punir-lo fort, e cremar los adevins*; après, de jurar, que degú no jur ni blasfeme de Déu, ni gos renegar de Déu, etc. Jesuchrist és lo senyor qui u sap tot (Sanchis Sivera ed. 1932-1934: I, 181).

Malgrat la condemna dels mateixos predicadors de masses pel que fa a aquest tipus de pràctiques considerades com a «diabòlics», el poble en general freqüentava aquestes dones sanadores i endevines, motiu pel qual van arribar a ser acusades de metzineres, pel simple fet que coneixien les propietats naturals de les herbes, dels productes animals o vegetals, de les pedres precioses, de les plantes remeieres, i eren capaces de preparar tot tipus de productes curatius, com ara aigües, ungüents, pólvores, etc.

Més enllà de la influència detractora dels sermons en tot l'occident europeu respecte a aquest tipus de pràctica curativa, i des del vessant de la literatura didàctica, amb finalitat de denigrar la figura

femenina per tal d'evitar caure en el pecat de la carn, una de les obres més representatives de les lletres valencianes del Segle d'Or, l'*Spill* de Jaume Roig, extensa obra escrita en la forma de noves rimades de versos tetrasíl·labs, reflecteix la realitat social, per la qual cosa les dones en general són descrites, des de la ploma distorsionadora del metge valencià, com a agents de fetilleries i pràctiques nigromàntiques.

Des de la mateixa afirmació del Prefaci, que les dones són «dimoniesses/ diablesses» (vv. 367-368), i foc infernal, aliades del dimoni, al qual adoren i li són deutores, es ressalta que les dones fan colla amb els diables i necessiten un punxó per ferir el proïme: «gran agullada /ha menester» (vv. 6992-6993), per tal com no estan creades per esdevenir terrestres, sinó que el seu sender idoni és el cel (v. 7005), àmbit propi de les bruixes. A més d'aquests breus detalls en què s'evidencia el vessant hiperbòlic amb què l'autor tracta la figura femenina, per tal de conscienciar els hòmens del perill del pecat de la carn, Roig, que no oblidem que era metge, es mostrava contrari a l'exercici de les pràctiques de medicina popular.

L'actitud cruel, intrínseca en les dones, arriba fins al punt de subratllar el fet que les dones seran espectadors pacients de les malalties del marit. En canvi, si són elles les malaltes, al mínim símptoma fan acudir les veïnes i demanen pedres precioses i, fins i tot, els atribueixen propietats màgiques: per curar el mal d'ull, de fetilleries, el *safir*, l'or per a regular el pols normal; per a les dolències digestives, el *corall*; el *crystal* per recuperar la llet; la *cresòlica* (ant. *cresòlita*) pedra preciosa de color semblant a l'or, per les seues reconegudes virtuts medicinals contra els còlics:⁵

Porten safir
per l'ull guarir.
Per baticor,
perles, fin or
de vint-hi-tres
quirats, poc més.
Per lo ventrell,
coral vermell.

⁵ Aquestes propietats curatives de les pedres estan ben catalogades als lapidaris medievals. Hem de destacar que totes les pedres citades tenen connotacions demoníaqes, associades a la força del mal intrínsec a la dona, on s'arriba a confondre, per tant, la barrera que diferencia el mal mèdic del mal associat a l'esfera nigromàntica. El *safir* té la virtut d'allunyar el mal d'ull, sobretot, però també combatre l'excés de calor corporal: «E qui l porta (safir) conforta lo cors e té los membres sans, e val contra mal d'ulls, e qui l porta no pot ésser enguanat... (...) e conserva pau, e val contra art de nigromància, e sana malaltia de cors, e refrena la calor e restreny la suor» (Gili ed. 1977: 5). El *corall*, contra el perill dels dimonis, és recomanat, segons els lapidaris per a la salut digestiva, així com per combatre la presència de dimonis: «*Coral* és contra tempestat de mar e de vent e de pluge e contra lamp del sel... E fa fugir dimonis han aquell qui l portarà. Encara és trobat per los savis mestres que *coral vermell fa bona bocha e bon ventrells*» (p. 19). Hom creia que les pedres roges, com el corall, propiciaven bons parts, es consideraven antihemostàtics, afavorien la fertilitat i eren les pedres més usades per a combatre el mal d'ull. D'altra banda, les pedres blanques, com el corall blanc, ajudaven a augmentar la producció de llet en les dides. Del *crystal* es coneix la virtut «que val contra sperits malignes e contra mals vents» (1977: 6), així com de la *cresòlita*, que té també la propietat d'allunyar els dimonis i fantasmes nocturns: «la lur virtut (del *crisolitus*) és molt gran en espaventar los dimonis, e ha virtut contra fentasmes qui s van demostrant de nits, e dóna fortaleza de cor» (1977: 15).

La llet si ls fall,
porten cristall.
E per la còlcha,
porten cresòlcha (vv. 8345-56)

Amb tot aquest panorama, contrari a les arts supersticioses (Chabret 1905: 407-408) de les «metgesses», a l'*Spill* cal parar esment encara al protagonisme exercit per dos metgesses, una jueva i una altra cristiana. En el primer cas, la metgessa de Bigorra (vv. 4534-4574) contribueix a la generació de l'espècie; les seues prescripcions es basen en l'ús de clavells i gingebre, tot i prometre a les clientes ansioses de quedar embarassades que abans de tres anys veurien acomplert el seu desig. Aquesta metgessa, tot i que domina la màgia blanca o màgia d'ajuda a fi de perpetuar la desdendència entre les seues clientes, obté un resultat propi de la màgia negra o destructiva, per tal com l'efecte causat és pitjor que el desig: ocasiona a les dones salt de ventrell, malenconia, úlceres... (vv. 4629-4644).

Des de l'àmbit de la medicina màgica⁶ exercida per dones cristianes, a l'*Spill* adquireix protagonisme una metgessa, que tal com documenta Garcia Ballester (1976: 44), vivia al carrer «Avellanas» de València, anomenada Guillamona, a qui la primera dona del protagonista recomana visitar, per tal com retrau la falta de desig sexual del marit. La metgessa li recomanaria un tractament «mèdic» per recobrar la força sexual, tot fa preveure que mitjançant l'ús de receptes afrodisíacues («de Guillamona/content serieu», vv. 2730-2731).

A més d'exercir la màgia i la superstició en la figura de metgesses populars, al llarg de tota l'obra Roig remarca una inclinació natural de les dones a la fetilleria i a la bruixeria, des del tema que més fàstig provocava en tots els àmbits, tant la religió, com la ciència i la filosofia medievals: la menstruació de la dona. En aquest sentit, i partint del context bíblic del Levític, a l'*Spill* subjau tota una fenomenologia dels efectes màgics que produeix el drap menstruat. Es tracta d'un drap misteriós que no crema de forma clara, sinó que desprén una flama obscura que connota misteri. Des del pas a l'espai exterior del camp, de més a més, es reafirma la creença popular, vigent encara als nostres dies, que la sang menstrual destrueix les collites, que, d'altra banda, comparteix el llegat dels tractats morals, com el *De contemptu mundi*,⁷ a més de provocar la ràbia en els gossos i la lepra en l'ésser humà⁸ (vv. 9583-9587).

⁶ Joan I d'Aragó es considerava víctima de malefícis i s'envoltava en la cort de metges, astròlegs i curanders, com la dona d'Oriola, metgessa que curava «algunes malalties fortunals» (Roca 1921-1922: 125-169). Els moralistes recreen les pràctiques supersticioses dels rituals màgics per la curació, ja que són sinònim del diable.

⁷ «Profecto sanguine menstruo ...ut ex eius contactu fruges non germinent» (Lewis ed. 1978: IV, 101). A les *etimologies* de Sant Isidor s'argumenta que el caràcter impur de la sang menstrual fa morir la vegetació, impedeix la germinació de les plantes i provoca el rovell del ferro (XI, 1, 140).

⁸ Hem d'al·ludir ací a la llegenda de la donzella verinosa, que s'aprofita a l'*Spill* (vv. 9716-9721), capaç de transmetre verí durant la menstruació, que pot causar la mort en els homes que hi mantinguen relacions sexuals (Jacquart i Thomasset

Així, doncs, la dona, des de l'olor de la menstruació, es considera com a perillosa i impura, des del procés de demonització que s'explica a partir de set defectes essencials de la dona vinculats al món de la màgia (Delumeau 1978: 415): credulitat, curiositat, natural més impressionable, maldat, afany de venjança, facilitat per a desesperar-se i parleria. Aquest procés de demonització, associat de manera intrínseca a les dones, explica la tendència a idear malefics per tal de produir danys, malalties o qualsevol altra desgràcia. Aquestes accions, evidents manifestacions externes de màgia negra, permeten associar el dimoni a la bruixeria i, per consegüent, entendre les bruixes com a dones que estableixen un pacte amb el diable, amb la qual cosa esdevenen heretges i apartades de la fe cristina, alhora que exerceixen tot tipus de pràctiques immorals (Zamora 2015: 106).

Endemés, a l'*Spill* es fa explícit com les dones a partir de «cert greix fos», esdevenen bruixes; es reuneixen a la cova o «sabbath», anomenat per Roig amb el topònim de Biterna,⁹ que té el seu origen en el folklore i en els manuals dels nigromants. Cal insistir en el fet que, a més de tractar-se d'un topònim imaginari, com a estratègia degradadora al servei de la versemblança, que permet associar les dones al món de les bruixes, la fetilleria i altres manifestacions màgiques estaven relacionades a l'Edat Mitjana amb els rituals de veneració al diable en forma de mascle de cabra. A més, i per tal d'assegurar la versemblança dels seus versos, Roig al·ludeix al procés de la «cacera de bruixes» (Vinyoles 2007: 28), que va tindre lloc a l'Europa moderna (Levack 1997), sobretot en Alemanya, França, Anglaterra i els Països Baixos, i amb menor intensitat en Itàlia o Espanya (Kramer i Sprenger 2019: 39), amb focus concrets com Catalunya:

Ab cert greix fus,
com diu la gent,
se fan hungüent
he bruxes tornen.
En la nit bornen;
moltes s'apleguen,
de Déu reneguen.
Un boch adoren.
Totes honoren
la llur caverna,
qui 's diu Biterna.

1989: 73). En Eiximenis, aquest mateix exemple està protagonitzat per Alexandre, Aristòtil i una donzella que provoca la mort a tothom que s'hi acoste: «llegim d'aquell gran Alexandre que, com li fos presentada per amiga una fort bella donzella, Aristòtil li consellà que no s'hi acostàs per res, car en l'esguart li avia conegut que tota era verí, e axí que qui ab ella jagués morria de continent» (DC, Eiximenis ed. 1986-1987: II, c. 887).

⁹A banda de tractar-se d'un lloc imaginari, introduït per Roig per tal de fomentar major versemblança, els orígens d'aquest Boc de Biterna no són fàcils d'esbrinar. En un còdex de lletra gòtica de principis del segle XV en què es trobaven escrits els deures i costums propis de la Vall d'Àneu, figura un fragment del 26 de juny del 1424. En aquest extracte dels *Furs catalans de la Vall d'Àneu* (Saroïhandy 1917: 26-49) consten els càstigs que s'havien d'imposar a les bruixes: «en la dita vayll se agen comessos crims molt inormes ab envés Déu e la dita vayll, ço és que van de nit ab les bruxes al boch de Biterna, e aquell [el dimoni] prenen per senyor fahent-li homenatge, renegant lo nom de Déu, enans de nit, levant los infants petits dels costats de lurs mares» (f. 27v).

Mengen e beuen,
aprés se lleven,
per l'ayre volen.
Moltes n'an mortes
en foch cremades,
sentenciades
ab bons processos,
per tals excessos,
en Catal lunya (vv. 9722-9743).

Per tal de contextualitzar aquest procés de la cacera de bruixes, cal partir del fet que, tot i que en 1376, Nicolau Eimeric va publicar el *Directorium inquisitorum*, en què es dedicava atenció a la nigromància i a la invocació al dimoni (De Puig 2007), el punt àlgid de la visió denigratòria i de la descripció de les atrocitats i processos associats a les matrones, bruixes, fetilleres i endevines es recull al *Malleus maleficarum* (1486), dels inquisidors H. Kramer i J. Sprenger (Kors i Peters ed. 1973). En aquesta obra, que hem d'entendre en el context d'una societat dominada per la veu masculina, en què la dona s'associava a la temptació diabolical, s'arremet de manera vehement contra les dones, sobretot, aquelles que des d'una dedicació a la pràctica mèdica sense coneixements professionals prescrivien l'ús d'herbes, ungüents i altres tipus de remeis populars, ben acceptats i freqüentats entre la societat, que ara es convertia en una pràctica nociva, resultat d'una intervenció del dimoni entre bruixes, tal com eren considerades aquestes dones sanadores, que eren marginades i perseguides, a més de ser processades i condemnades.

En aquest manual es remarca la crueltat, a més del cinisme i la brutalitat a l'hora de recomanar tota classe de tortures, que solien acabar en la foguera o en decapitació. Cal puntualitzar que el *Malleus maleficarum* es va convertir en l'arma poderosa que van fer servir els magistrats i els jutges, entre d'altres autoritats, per fer front a la bruixeria en Europa, i que va permetre la tortura i la mort, en només dos segles, de més de setanta mil persones, la major part de les quals eren dones (Kramer i Sprenger 2019: 5). Els inquisidors del *Malleus maleficarum* defensaven de manera fanàtica, i indicant sempre que no descrivien casos ficticis, sinó documentats en la realitat, amb constants referències a cites d'autoritat, a mode de tractat, extretes de la Bíblia, sant Agustí, sant Tomàs, etc., que les bruixes es reunien en les seues coves secretes i cavalcaven al lloc d'un dimoni en forma de mascle de cabra, al qual retien adoració i culte.

Al *Malleus maleficarum* es fan paleses afirmacions vehements, com ara que la bruixeria és la més vil de totes les supersticions: «la brujería difiere de otras artes perniciosas en el sentido de que, de todas las supersticiones, es la más repugnante, la más vil y la peor, por lo cual deriva su nombre de hacer el mal, y aun de blasfemar contra la verdadera fe (*maleficae dictae, a maleficiendo, seu a male de fide sentiendo*)» (Kramer i Sprenger 2019: 77) i és més present en dones que en hòmens, perquè són més malvades per natura, més impressionables, indisciplinades, més carnals, destructores de regnes i de ciutats, i mentideres.

A més, s'hi argumenta que el pecat que va nèixer de la dona destrueix l'ànima i entrega el cos al càstig pel pecat (p. 123), fins al punt de concloure que tot l'art de la bruixeria s'origina pel desig carnal, que és major en la dona que en l'home. Els vicis de les dones malvades, per consegüent, són la infidelitat, l'ambició i la luxúria, per la qual cosa seran més inclinades a la bruixeria. Un encanteri de bruixeria, per als inquisidors del manual, pot arribar al fet d'impedir la còpula, que la dona no engendre o no conceba (p. 160), provocar l'avortament després de la concepció (o crear altres alteracions) i, fins i tot, adquirir forma d'animals (p. 188). És així com s'afirma que les faltes comeses per les bruixes són tan atroces com la caiguda dels àngels del mal (p. 191).

I respecte al fet de com distingir si una malaltia és provocada per bruixeria o per mitjans naturals, els inquisidors argumenten, seguint l'estil del tractat, que a la categoria de superstició pertanyen els encisos, els amulets que porta penjats al coll el malalt; el fet que es cure una malaltia que no pot millorar mitjançant la pràctica mèdica; o que el mal aparega de manera tan sobtada que només es puga entendre per motius de bruixeria (p. 200). D'aquestes pràctiques, no cal dir, s'addueix una evident manera de defensar-se, amb aigua beneïda, sal i, sobretot, mitjançant la protecció amb la invocació del gloriós títol de *Iesus Nazarenus Rex Iudeorum* (p. 209).

A més d'incloure testimonis que busquen crear versemblança, mitjançant un estil narratiu que destaca pel regust misogin, fanàtic i condemnedor, els inquisidors ressalten, sovint, la facultat de les dones que intervenen en el part, les matrones, que sovint poden provocar avortaments i embruixar els nounats en l'úter matern (p. 221), o hòmens i dones només amb la mirada o, fins i tot, causar-ne la mort. D'acord amb la tendència de les matrones a la pràctica supersticiosa, els inquisidors Kramer i Sprenger evidencien amb força contundència que tot just ha nascut el nadó, la matrona, si la pròpia mare no és bruixa, el trau de l'habitació i l'ofereix al príncep dels dimonis, Lucifer, acte que du a terme al costat del foguers de la cuina (p. 296). Tot i això, res no fa preveure que el nounat després no puga ser una persona virtuosa, ja que pot deslliurar-se de la influència que el dimoni va usurpar a Déu.

A mode d'amplificació d'atrocitats, amb casos aparentment reals, i respecte a l'ofici de la matrona a què ens hem referit en aquestes pàgines, al *Malleus maleficarum* no són absents diversos exemples de matrones que es descriuen com a bruixes o que produeixen encantaments. Concretament, es presenten com a versemblants diversos casos, com el d'una partera de la diòcesi d'Estrasburg, que va rebre la súplica d'una matrona de dubtosa reputació d'assistir-la en el part. Però, en arribar el moment, la partera va avisar una altra assistenta. Una setmana més tard, la matrona de moral dubtosa va entrar en l'habitació de la partera i va fer-li un encanteri, de manera que els seus membres i la seua llengua van quedar paralitzats (p. 294); en la diòcesi de Basilea, una bruixa, que va ser cremada, va confessar haver matat més de quaranta nounats (p. 295). Un altre cas que cal fer esment és el d'una partera que, en contra del costum, no permetia a ningú que s'acostara al seu llit en el moment del part, tret de la seua filla, que feia de matrona. L'home, que es va amagar en la casa, va ser testimoni del sacrilegi i de l'ofereiment del nounat al dimoni, amb la qual cosa va poder veure com el xiquet, sense cap ajuda, s'enfilava per la cadena de la qual penjaven els estris de cuina (p. 297).

Més enllà de les atrocitats del manual de les bruixes, referides a les matrones i a la superstició que envolta el primer contacte del nounat amb el món, cal ressaltar el farciment d'aquesta visió màgica i diabolical que envolta el naixement i el postpart a través dels textos literaris nostrats. Basta recordar, ara, els nombrosos casos en què Roig descriu a l'*Spill* no sols el caràcter malèfic de les assistentes al part, sinó també de les mares que poden actuar de manera mesquina amb els nounats. A més de tindre present que les dones, en general, són descrites amb imatges que remarquen la seua inclinació a les fetilleries,¹⁰ s'evidencia com les mares fan adormir el nounat amb cascall (v. 9140), herba que indueix al somni i que pot provocar la mort. I associada al postpart, una altra figura que també és objecte de marginació és la dida¹¹ o nodrissa, encarregada d'alletar els nadons. Segons Roig, les dones recorren a les dides per conservar intactes els pits (v. 9052). Però és evident que la dida havia de complir una sèrie de requisits, ja que hom considerava que els seus atributs es reflectirien en el nadó, que podia arribar a assumir qualitats dignes de menyspreu, com ara ser tort, geperut, mirar estràbic, perquè havia rebut llet vermella, fet que evidenciava que la dida no era cristiana (v. 9189).

En canvi, algunes altres mares prefereixen no llogar dides i incorren en excessos (vv. 9199-9203), per tal com «mamant massa» porten els infants que alleten a la mort. En aquest mateix vessant, i segons sant Vicent, quan arriba el moment del part, Crist envia un bon àngel en el seu nom, que preservarà el nounat de tot mal (Sanchis ed. 1932: I, 63). Tot i aquesta tramesa privilegiada, hi ha dones «malastrugues» que maten als fills per cobrir el seu pecat, i tenen les mans plenes de sang pel crim que han comés (p. 24); és a dir, hi ha dones «ribaldes», segons fra Vicent, que ofeguen les criatures (p. 38), i fins i tot algunes d'elles ja han parit una o dues vegades abans del matrimoni. Els excessos i impulsos naturals de les dones porten els infants que alleten a la mort, i algunes dones maten els fills de quatre maneres: «mas no deu hom matar en IIII maneres: primo, per venjança; secundo, per avarícia; 3º per negligència, e açò fa per les dones quan aleyten la creatura chiqua, que per culpa sua no myyre, 4º per vergonya: que la creatura no sie matada perquè lo peccat sie cubert» (Sanchis ed. 1934: II, 212). Al final dels temps, l'infant que ha mort sense batejar, cridarà «justícia» (Sanchis ed. 1932: I, 39) i argumenta el frare valencià amb contundència que la criatura que no està batejada no és filla de Déu per gràcia, però «si és batejada, hoc!» (p. 69).

10 A l'*Spill* algunes imatges atribuïdes a les dones són dignes de remarcar: les dones són èvols (v. 13403; *DECLC*, III, 826, doc. *Spill*), herba a la qual s'atribueixen propietats màgiques típiques de la fetilleria; cuca (v. 13406) insecte en general verinós molt perjudicial per a les plantacions (*DCVB*, III: 803); basilisc fabulós que mata (v. 7708) amb un sol tret de mirada. El basilisc correspon al Motiu B 12.2 en l'índex de Stith Thompson, «*basilisk's fatal glance*». Vegeu aquesta visió tòpica del basilisc als *Bestiaries*: «Lo besalís és pocha bèstia, e tant de verí que solament ab la vista aucien les hòmens. E per tot là hon passen, per lo gran verí que han, sequen los arbres e erbas» (Panunzio ed. 1964, II: 118).

11 A l'Edat Mitjana era usual la figura de la dida o nodrissa, que alletava els nadons que ho necessitaven. Segons Rubio (1982: 179) la intervenció de nodrisses en la criança d'orfes i expòsits a càrrec de l'hospital d'En Clapers era ben freqüent; en acabar inclús el període d'alletament, que durava fins el tercer any, era també l'ama de cria qui s'encarregava de desmamar el nadó, és a dir, d'iniciar-lo en l'alimentació de sòlids. Eiximenis descriu les condicions de la nodrissa, que ha de ser catòlica, sobretot (*LD*, c. XIV, 28).

Amb aquestes accions, els textos didàctics, que remarquen des del context misogin els atributs femenins, així com les fonts reals, evidencien que el moment del naixement ocasiona tot un seguit de supersticions, de màgia, tant per part de les matrones, com de les dides o nodrisses i, en últim terme, per les inclinacions malèfiques de les mares que, ben sovint, són la causa de la mort del noutat, amb l'ús d'herbes màgiques, de de la pràctica d'una vida entregada al vici, als impulsos antinatural, i no a la virtuts.

4. Les fembres pecadrius. La prostitució a València: dels orígens al segle XV

Si les dones curanderes, metzineres i, per extensió, inclinades a les pràctiques supersticioses, eren el blanc del menyspreu entre la societat, fet que es reflectia en la literatura del segle XV, un altre col·lectiu de dones, les anomenades «fembres pecadrius», exercien un ofici vil, amb la qual cosa quan hom al·ludeix a la marginació medieval no pot obviar aquest grup de dones ni reduir-les a l'exercici d'un simple divertiment.

Si parem esment als textos bíblics,¹² s'argumenta que l'home que cometrà adulteri amb la dona del proïsme serà castigat de mort, tant l'adúlter com l'adúltera (Lv 20, 10) i s'insisteix en el fet que qualsevol pecat que comet l'home resta fora del cos; en canvi, qui practica l'acte sexual peca contra el propi cos (1Cor 6, 18). Tot i que la prostitució es castiga durament des de l'antiguitat, com demostren els textos bíblics, cal destacar la influència de sant Agustí (354-430), en qui es reafirma la visió moral de la prostitució que s'adopta a l'Edat Mitjana. A la seua obra, al cap. 4 del *De ordine*, s'evidencia l'argument que serveix de base per tal de tolerar la prostitució com un mal menor: «aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinus» (PL 32); és a dir, si s'apartaren les meretrius dels afers humans, tot seria envaït per la luxúria. Així, sant Agustí argumenta que la prostituta té una funció social per a mantindre l'ordre establert, amb la qual cosa fa al·lusió a la idea del «mal menor», per tal com la prostitució és el fre a mals pitjors, com ara l'adulteri, la violació, el rapte de dones, l'homosexualitat, etc.

Un dels autors que recolza la idea de sant Agustí és sant Tomàs d'Aquino, en la *Summa Theologiae* (q. 10, a. 11), en què afirma que, ben sovint, s'han de tolerar alguns mals¹³ per tal d'obtindre més avantatges o evitar altres mals pitjors. De més a més, el franciscà Francesc Eiximenis (1330-1409) també va justificar la prostitució a partir de les idees de sant Agustí, i va enfocar aquest ofici des d'un punt de vista útil, per tal com s'havia de preservar la comunitat o la cosa

¹²Llegim al Gn 38, 24 el cas de Tamar, nora de Judà, que fins i tot havia quedat embarassada com a resultat de l'exercici de la prostitució, per la qual cosa Judà va ordenar que la cremaren com a pena pel seu pecat.

¹³Aquesta idea va ser repetida i difosa per teòlegs i predicadors als segles XIV i XV per tot Europa. En aquest sentit, Jean de Gerson (1363-1429) argumenta que les meretrius exercien un vici tolerable, com també podia ser-ho la usura a les ciutats per evitar danys pitjors.

pública del mal de la luxúria.¹⁴ Aquesta idea del mal menor va ser recollida també pel dominic sant Vicent Ferrer (1350-1419):

sent Agostí fa qüestió si entre cristians se poden sostenir bordells. Diu que hoc, bordells generals en alguna part de la ciutat, axí com los mesells que ls fan estar apartats, per a que la malaltia no s'apegue als altres: axí les dones públiques se peguen si estan entre les altres (Chabás 1903: 294).

Sant Vicent va distingir entre la prostitució «permesa» i la «no permesa», a la qual anomenava «especial». Per al dominic valencià és correcte, doncs, que les dones públiques estiguen als bordells.

Tot i les prescripcions dels predicadors, el fet de tolerar la prostitució va provocar que esdevingueren diversos problemes morals relacionats amb el sexe remunerat, així com el fet de considerar si les prostitutes podien donar almoines a l'Església, per tal com els diners guanyats de forma pecaminosa, i per part d'una dona impura, plantejaven una incertesa. També es va discutir si les prostitutes havien de pagar el delme, i s'arribà a la conclusió que era preferible que el pagaren, per tal que no gastaren els diners en l'exercici d'altres mals.

Cal puntualitzar, en aquest sentit, que les dones honestes, privades, eren diferents a les dones públiques;¹⁵ és a dir, les dones que seguien el «camí recte» tenien tres opcions de vida: el casament, la vida contemplativa (en un monestir) o en solitari (el beguinatge). Quan es casaven aportaven com a obligació el dot i la seua virginitat com a garantia de puresa. Aquestes dones privades estaven unides a un home (ja fora pare, marit o germà) i no tothom podia accedir a elles. Altrament, les dones públiques eren les dones a les quals tothom, pagant una quantitat de diners determinada, podia accedir-hi, i constituïen un model negatiu: les anomenades «mulieres viles de corpore», tot i que, com s'ha esmentat anteriorment, eren un element regulador de crims sexuals pitjors.

14 «Ara, és així que, jatsia que simpla fornicació ab fembra pública sia gran pecat, axí com damunt és dit, e tal que la llei de Déu puneix, emperò, per tal quant natura humana és tota corrompuda e inclinada a aquest pecat, en tant que si aquest pecat era punit per la senyoria present, seria en gran perill que los hòmens no falssen major pecats, així com pecat d'adulteri e pecat contra natura, los quals són notables nocuments de la cosa pública» (Eiximenis, *Lo Chrestia*, ed. 1983: 155-156).

15 A l'hora de referir-nos a la prostituta medieval hem de tindre en compte que les fonts procedeixen del poder (processos, bans, ordinacions...) o bé de fonts literàries, escrites per plomes masculines, que fan referència a les prostitutes des d'un vocabulari ric en apel·latius negatius per tal d'adreçar-se a aquest col·lectiu: àvols fembres, bagasses, fembres públiques, fembres vils, buscones, fembres mundanals, males fembres, fembres bordelleres, fembres públiques pecadores o *mulieres viles de corpore*, com ja s'ha esmentat, o simplement, i amb major to despectiu, «puta». Totes aquestes denominacions emprades pels estaments populars, per tal d'identificar l'estat de les dones entregades al sexe remunerat, partien de la intenció d'adreçar-se de manera diferent a les dones honestes i a les dones pecadores, que practicaven el sexe remunerat. A més a més, es va diferenciar externament la meretríu, seguint la tradició del IV Concili de Letrà (1215), alhora que es va imposar una estètica de mala dona per tal de diferenciar-la de la resta de dones. Des d'aquest vessant, i seguint Carboneres (1876: 36) el Consell de València, en 1383 va establir que cap dona meretríu gosara anar per la ciutat vestida amb mantell, sinó únicament amb una tovalla, a mode d'abric, que no lluïra perles, ni seda, ni altres ornaments externs, no adequats al seu exercici professional.

A la fi del segle XIII i fins el segle XIV, els municipis i els regnes aprovaren reglaments per tal de recloure les prostitutes, deshonestes i desviades, en els bordells públics, i es van establir regulacions per a les meretrius, com és el cas del tancament del bordell durant les festivitats religioses, o en temps de pesta o d'epidèmies. En el cas de València, concretament, mitjançant un privilegi de Jaume II de 1325, hom té notícia del bordell de València, també anomenat Publich, Partit, Pobra de les fembres pecadrius, o simplement Pobra, ubicat fora de les muralles àrabs,¹⁶ en una zona aparentment despoblada, allunyada del centre urbà, com a mesura de seguretat per a la integritat moral dels ciutadans i de les dones honrades. Les meretrius, vestides com requeria el seu ofici, maquillades amb excés, esperaven els clients front a l'entrada del bordell, en què s'oferien, en el cas concret de València, altres espectacles de divertiment: cants, jocs, balls, rifes....

El moment d'auge del bordell, del Publich, va ser el segle XV, en què es va arribar a les 200 dones meretrius¹⁷ a València i va constituir un dels majors prostíbuls de tota l'Europa mediterrània fins al segle XVI; a més, cal afegir el fet que les tarifes de les prostitutes eren les més elevades del país,¹⁸ i que el prostíbul complia amb unes mesures extraordinàries d'higiene i de supervisió mèdica.

Cal destacar, així mateix, que l'exercici pràctic de la prostitució al bordell requeria un cert nivell d'organització, per tal com calia disposar, a més de les prostitutes, dels intermediaris en el comerç de l'amor, els rufians¹⁹ que els proporcionaven els clients i es quedaven la major part dels guanys obtinguts. Per tal de vetlar per l'ordre i la seguretat del bordell a València, com a moltes altres ciutats, existia un oficial encarregat de la supervisió del Publich, l'anomenat «rei dels arlots», a més de l'hostaler, que subministrava menjar als visitants i allotjament i manutenció a les prostitutes, a més de coordinar l'atenció mèdica i de responsabilitzar-se de la conducta²⁰ dels que freqüentaven el bordell.

16 L'alçament de la muralla cristiana de 1356 va fer que el bordell quedara dins del recinte emmurallat. L'obertura al Portal Nou i l'augment de la població de la ciutat van significar la pèrdua d'aïllament i, per aquest motiu, els Jurats arribaren a acords per tal d'alçar al voltant del bordell un mur que limitara l'accés a una única porta, controlada per un vigilant (Carboneres 1876).

17 Aquestes dones ingressaven al bordell motivades per diversos factors, com ara la condició social, ja que solien ser òrfenes o viudes, amb problemes econòmics greus, per inestabilitat familiar, situacions que feien entendre que la prostitució era l'única via de solució als problemes. En altres ocasions, la mateixa família introduïa les filles en l'exercici de la prostitució contra la seua pròpia voluntat, per tal d'augmentar els ingressos familiars o alleujar la càrrega de tindre molta descendència i pocs recursos econòmics. Un altre factor era l'emigració o la ruptura dels llaços familiars, fet que condicionava el sobrenom d'algunes prostitutes: la murciana, la castellana, la francesa...segons les sèries de Mestre Racional (MR) i Justícia Criminal (J. Cr.) de l'ARV.

18 La convivència de cultures diverses, el caràcter comercial de la ciutat, entre d'altres, van fer que València fóra una de les ciutats més permissives d'Europa. Cal esmentar el reflex d'aquest tarannà en les gàrgoles de la Llotja de la Seda, amb imatges com la de la dona que toca el seu sexe i assenyala la direcció del bordell per a qualsevol viatger que arribara a la ciutat.

19 Una forma d'esmentar els rufians era l'apel·latiu de «amic special» (Carboneres 1876: 30), entre els quals era freqüent l'escenari de robatoris, estafes, delictes sexuals i violència física.

20 En aquest punt cal al·ludir al fet que es prohibia l'entrada al bordell als jueus i als musulmans. Pel que fa a la imposició de sancions, a Castelló existia des de 1401 l'hostal dels prohoms (Viciano 2005) que aplicava penes corporals

En un altre vessant de marginació social, cal esmentar el cas especial de la mirada de la societat del segle XV envers el col·lectiu de les prostitutes a les quals s'afegia la condició especial de ser musulmanes. A tall d'exemple, cal esmentar el cas de Mariem (Rangel 2008: 122), una mora que exercia legalment la prostitució a València i va ser acusada per delictes d'adulteri, pel fet de ser musulmana.

Un altre aspecte més greu a considerar és el de la prostitució clandestina o il·legal, perseguida i castigada per la justícia. El càstig aplicable era una sanció econòmica i, en cas de no poder-se pagar, castigar-la amb un nombre considerable d'assots. Aquesta prostitució no s'exercia al bordell, sinó als voltants dels hostals, tavernes i cases particulars. Un exemple d'aquest tipus d'exercici il·legal és el de Fotayma (Rangel 2008: 124-126) que havia fugit de casa amb el seu amo, amb qui estava en la Moreria de València amb un «amic especial», amb qui existia una relació no basada en la remuneració sexual. Nogensmenys, tot i que Fotayma no va cometre adulteri amb aquest amic especial, la documentació evidencia que estava actuant com a «çàbia» (forma amb què s'al·ludia a la prostituta musulmana) i la condemnaren (ARV, Batlia 1431, f. 56) per haver comés adulteri.²¹

5. Alternatives a la prostitució: les repenedides

Amb totes aquestes circumstàncies, i paral·lelament a la institucionalització de la prostitució, es van haver de buscar solucions per a les dones que optaren per deixar el món del bordell,²² amb la qual cosa es va començar a retre culte a les figures de les santes penedides, sobretot a Maria Magdalena. En aquest vessant, a València es va fundar el monestir de les anomenades Repenedides en 1345, a iniciativa de Na Soriana, dona pertanyent a la regla de sant Francesc (Carboneres 1876: 23).

Cal parar esment al fet que canviar d'estil de vida de manera tan dràstica, des del bordell al monestir, no era gens senzill de dur a terme, ja que les meretrius penedides, acostumades a un estil de vida lliure, s'havien d'adaptar a un d'auster i restrictiu en el convent, on havien de romandre, com a mínim, un any en completa reclusió, per tal d'assolir la reinserció social i la gràcia davant de Déu.

A aquest convent dedicat a santa Maria Magdalena, ara Mercat Nou, dedicat a la reclusió de les repenedides, fa referència Jaume Roig a l'*Spill* (vv. 7316-7372). Anteriorment a aquest convent n'havia hagut dos, segons documenta Teixidor (1895): el de les dones pecadrius penedides i el de les religioses de la Penitència de Jesucrist.

i multes, segons l'Arxiu Municipal de Castelló, de 1490, fins i tot als pares que prostituïen les seues filles.

21 Un altre cas especial és el de Nuzeya, acusada (ARV, Batlia 1431, f. 55v) d'exercir la prostitució sense llicència i castigada per exercir la prostitució amb un «amic especial» a pena de mort, i prèviament ser apedregada i amb obligació de pagar una sanció econòmica (Rangel 2008: 126).

22 Si algunes d'aquestes dones es casaven, les despeses de la dot les aportava el Consell, a condició que la unió matrimonial fora legalment formalitzada i amb garantia que no tornaren a exercir la prostitució.

6. Conclusions

Després de tot el que s'ha anat exposant, i a mode de cloenda, en aquestes pàgines hem fet un tast d'una mirada de la societat valenciana del segle XV, en què tenien cabuda diversos estaments socials, oficis menyspreats, com les matrones, les sanadores, les fetilleres, vistes com a bruixes, dedicades a la màgia demoníaca, segons es recull en la informació arxivística i en la literatura; no gensmenys, aquest ofici s'havia d'exercir en una societat en què es marginaven, es condemnaven i es castigaven durament les pràctiques considerades com a indignes, pel fet de ser exercides per dones. Amb tot, i ja ben entrat el segle XV, l'ofici de la matrona que assistia en el part i el de la sanadora, que en èpoques anteriors havien tingut una àmplia rellevància entre la societat, cada vegada més, i si més no amb la Inquisició i amb la influència exercida pel *Malleus maleficarum*, es van anar estigmatitzant amb una màscara de superstició i de màgia, d'ocultisme i d'invocació al dimoni, que va convertir aquestes activitats professionals en accions inspirades per la mateixa força del dimoni.

Com a conseqüència de la inclinació de les dones al món de la superstició i de la bruixeria, tant els sermons dels predicadors com les obres de la literatura de ressò moralitzant, que pretenen servir de consell a la societat per tal d'arribar a la glòria celestial, tot i el context misogin present en tot l'occident europeu, es mostren contraris a les pràctiques de les sanadores, les bruixes i les fetilleres. Per tal d'argumentar les dures afirmacions contra aquest col·lectiu de dones, amplifiquen el contingut amb exemples versemblants, en què s'evidencia la maldat de les matrones i de les sanadores. A partir del segle XV, sobretot, més enllà de la funció de preservar la salut o d'auxiliar en el moment del part, en un ofici tan antic com la mateixa existència en la humanitat, de curar malalties mortals o de contribuir a la generació de l'espècie, ara hom els atribuïa l'exercici d'una pràctica dubtosa i immoral.

A més a més, un altre col·lectiu, al qual hom considerava com a immoral, és el de les meretrius, dones dedicades a un ofici vil, però acceptat com a mal menor, per tal d'evitar l'adulteri generalitzat; no gensmenys, aquest ofici s'havia d'exercir en una societat en què es marginaven, es condemnaven i es castigaven durament les pràctiques considerades com a indignes, pel fet de ser exercides per dones, curanderes, més encara musulmanes, o per fembres pecadrius, amb opció a ser repenedides, tal com es fa ressò en la literatura dels sermons de sant Vicent, en les obres d'Eiximenis i en els versos de l'*Spill* de Jaume Roig, a mode de radiografia de la València del segle XV.

Bibliografia

- Alexandre-Bidon, D. i Closson, M. (1985) *L'enfant à l'ombre des cathédrales*, Lyon, Presss Universitaires.
- Aquí, Sant Tomàs (1998) *Suma de Teología*, Madrid, BAC. 5 vols.
- Aristòtil (1965 ed.) *De generatione animalium* (Drossaart Lulofs ed. lit.), Oxford, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis.
- Bosca, J. V. (1991) «Sortilegas, adivinas y conjuradoras: indicios de una religiosidad prohibida», *Revista d'història medieval*, 2, pp. 63-75.
- Carboneres, M. (1876) *Picaronas y alcahuetes o La mancebía de Valencia: apuntes para la historia de la prostitución desde principios del siglo XIV hasta poco antes de la abolición de los fueros*, Valencia, Libreria de Pascual Aguilar.
- Chabás, R. (1903) «Estudio sobre los sermones valencianos de san Vicente Ferrer», *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, VIII, pp. 1-6, 155-168.
- Chabret, A. (1905) «Jaume Roig como médico en su libro *Spill* o *Libre de les dones*» (Apèndix a l'edició de Chabàs), Barcelona, L'Avenç.
- Conde, F. (2011) «Parteras, comadres, matronas. Evolución de la profesión desde el saber popular al conocimiento científico», *Academia de Ciencias e Ingenierías de Lanzarote. Discursos académicos 49*, pp. 1-58.
- Cruïlles, M. de (1878) *Guia urbana de Valencia antigua y moderna*, València, Librerías París-Valencia. 2 vols.
- De Puig, J. (2007) «Nicolau Eimeric i la bruixeria», dins *Per bruixa i metzginera- La cacera de buixes a Catalunya*, pp. 32-53, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- Delumeau, J. (1978) *La peur en Occident*, Paris, Collection Pluriel.
- Eiximenis, F. (OFM) (1981 ed.) *Lo llibre de les dones*, Barcelona, Curial; Biblioteca Torres Amat. 2 vols.
- Eiximenis, F. (OFM) (1983 ed.) *Lo Crestià* (ed. A. Hauf), Barcelona, Edicions 62 – La Caixa.
- Eiximenis, Francesc (OFM) (1986-1987 ed.) *Dotzè llibre del cristià*, Girona, Col·legi Universitari. 2 vols
- García Ballester, L. (1976) *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Torrejón de Ardoz, Akal.
- García Pérez, N. (2006) «El consumo suntuario en el Renacimiento. Usos y funciones de las piezas de plata y oro», dins J. Rivas ed. *Estudios de platería*, Universidad de Murcia, pp. 47-257.
- Gélis, J. (2006) *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, París, Audibert.
- Gili, J. (1977 ed.) *Lapidari. Tractat de pedres precioses*, Oxford, The Dolphin Book.
- Graullera, V. (1994) *Historia del derecho foral valenciano*, València, Ediciones Tyris.

- Green, M. (2001) «En busca de una auténtica medicina de mujeres: los extraños destinos de Trota de Salerno e Hildgarda de Bingen», dins M. Cabré i T. Ortiz eds., *Sanadoras, matronas y médicas en Europa, siglos XII-XX*, Barcelona, Icaria.
- Guadalajara, J. (2005) *El Anticristo en la España medieval*. Madrid, Ediciones del Laberinto.
- Gutiérrez, B. (2015) «Las mujeres y la medicina en la Edad Media y primer Renacimiento», *Cuadernos del CEMyR*, 23, pp. 121-135.
- Hispalensis, I. (1971 ed.) *Isidorus Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX* (W. M. Lindsay ed.), Oxonii, Oxford University Press. 2 vols.
- Jacquart, D. i Thomasset, C. (1989) *Sexualidad y saber medico en la Edad Media*, Barcelona, Labor Universitaria.
- Kieckhefer, R. (1992) *La magia en la Edad Media* (trad. cast. M. Cabré), Barcelona, Crítica.
- Kors, A. C. i Peters, E. (1973) *Witchcraft in Europe. A documentary history*, London, The University of Pennsylvania Press.
- Kramer, H. i Sprenger, J. (2005 ed.) *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos. El libro infame de la Inquisición*, Barcelona, Iberlibro.
- Lattus, J. i Carreño, E. (2010) «El asiento del nacimiento», *Rev. Obstet. Ginecol. - Hosp. Santiago Oriente dr. Luis Tisné Brousse* 5, 1, pp. 41-50.
- Laurent, S. (1989) *Naître au Moyen Âge. De la conception à la naissance: la grossesse et l'accouchement (XII-XV siècle)*, París, Le Léopard d'Or.
- Lefèvre, Jean (1892) *Les lamentations de Matheolus et le livre de Leesce* (ed. A. G. Van Hamel), París, Bouillon.
- Levack, B.P. (1997) *La caza de brujas en la Europa moderna*, Barcelona, Altaya.
- Lewis, R. (1978) *De miseria condicionis humane*, Athens, The Chaucer library; The University of Georgia Press.
- McVaugh, M., Rubio, A. i García Ballester, L. (1989) *Medical licensing and learning in fourteenth-century Valencia*, Philadelphia, American Philosophical Society Library.
- Narbona, R. (1998) «Tras los rastros de la cultura popular. Echicería, supersticiones y curanderismo en la Valencia medieval», *Edad Media, Revista de historia*, pp. 91-110.
- Orellana, M. A. (1924) *Valencia antigua y moderna*, València, Acció Bibliogràfica Valenciana, 2 vols.
- Panunzio, Saverio (1964) *Bestiariis*, Barcelona, Barcino, 2 vols.
- Patrologiae Cursus Completus Series Latina [PL]* (ed. Migne, 1841-1855) 217 vols. Consultat en <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>
- Rangel, N. (2008) «Moras, jóvenes y prostitutas: acerca de la prostitución valenciana a finales de la edad media», *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXII, pp. 119-130.

- Roca, J. M. (1921-1922) «Johan I i les supersticions», *BRABLB*, pp. 125-169.
- Rodgers, R. (1975 ed.) *Palladius Rutilius Aemilianus, Opus Agriculturae. De veterinaria medicina. De insitione*, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Roig, J. (ed. 2010) *Spill de Jaume Roig* (ed. A. Peirats), València, Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2vols+Cd.
- Rubio, A. (1982) «La asistencia hospitalaria infantil en la Valencia del siglo XIV: pobres, huérfanos y expósitos», *DYNAMIS Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 2, pp. 159-191.
- Rubio, A. (1990) «Infancia y Marginación. En torno a las instituciones trescentistas valencianas para el socorro de los huérfanos», dins *Violència i marginació en la societat medieval*. València, *Revista d'Història Medieval*, pp. 134-135.
- Rubio, A. (1994-1995) «Las epidemias de peste en la ciudad de Valencia durante el siglo XV, nuevas aportaciones», *Estudis castellonencs*, 6, pp. 1179-1222.
- Rubio, A. i Ferrando, A. (2003) *Epistolari de la València medieval*, València, PAM.
- Sanchis, J. i Chiner, J. (2001) *Dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*, València, Ajuntament. Delegació de Cultura.
- Saroihandy, J. (1917) «El boque de Biterna en los Fueros Catalanes de la Vall d'Àneu», *RFE*, IV, pp. 26-49.
- Taglia, K. (2001) *Delivering a Christian identity: Midwives in Northern French Synodal Legislation, c. 1200-1500*. En P. Biller i J. Ziegler. *Religion and medicine in the middle ages*, New York, New York Medieval Press, pp. 77-90.
- Teixidor, J. (1895) *Antigüedades de Valencia*. Valencia: Librerías París-Valencia, 2 vols (ed. facs.).
- Thompson, Stith (1955-1958) *Motif-index of folk-literature*. Bloomington; Indianapolis, Indiana University Press, 6 vols.
- Vicent Ferrer, Sant (ed. 1932-134) *Sermons* (ed. J. Sanchis Sivera), Barcelona, Barcino, 2 vols.
- Vicent Ferrer, Sant (ed. 1975-1988) *Sermons* (ed. G. Schib), Barcelona, Barcino, 4 vols.
- Viciano, P. (2005) «El bordell dels prohoms. El control municipal de la prostitució al Castelló del segle XV», *Anuario de Estudios Medievales*, 35, 1, pp. 327-358.
- Vinyoles, Teresa (2007) «Metgesses, llevadores, fetilleres, fascinadores...: bruixes a l'edat mitjana», dins *Per bruixa i metxina. La cacera de buixes a Catalunya*, pp. 12-32, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- Zamora, M. J. (2015) Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza. El Malleus maleficarum de Sprenger y Kramer. En *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*. eHumanista, *Journal of Iberian Studies*, pp. 106-111.