

LITERATURA MEDIEVAL

Volume II

ACTAS DO IV CONGRESSO
DA
ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Lisboa, 1-5 Outubro 1991)

Organização de
AIRES A. NASCIMENTO
e
CRISTINA ALMEIDA RIBEIRO

EDIÇÕES COSMOS

Lisboa
1993

© 1993, **EDIÇÕES COSMOS e ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**

Reservados todos os direitos
de acordo com a legislação em vigor

Capa

Concepção: Henrique Cayatte
Impressão: Litografia Amorim

Composição e Impressão: **EDIÇÕES COSMOS**

1ª edição: Maio de 1993

Depósito Legal: 63839/93

ISBN: 972-8081-05-7

Difusão

LIVRARIA ARCO-ÍRIS

Av. Júlio Dinis, 6-A Lojas 23 e 30 — P 1000 Lisboa
Telefones: 795 51 40 (6 linhas)
Fax: 796 97 13 • Telex: 62393 VERSUS-P

Distribuição

EDIÇÕES COSMOS

Rua da Emenda, 111-1º — 1200 Lisboa
Telefones: 342 20 50 • 346 82 01
Fax: 347 82 55

Acerca de una Idea del Matrimonio en la Poesía Provenzal

Carmen F. Blanco Valdes

Universidad de Santiago de Compostela

Son muchos los aspectos que nos sorprenden de la teorización que podemos extraer del amor que cantaron los poetas de la corte provenzal. En efecto, si se analiza con cierto detenimiento la historia de los siglos XII y XIII, es decir, si entramos en la conciencia histórica del período feudal que ve nacer tal poesía, en un análisis del concepto de la mentalidad que tenían los hombres de aquella época y a continuación nos detenemos en el estudio del amor cortés — o quizá más exactamente de la *fin'amors* — veremos que las contradicciones resultantes a priori son ciertamente llamativas.

De un lado, y en términos muy genéricos, una sociedad perfectamente estamentada y jerarquizada en las categorías sociales de reyes y príncipes, caballeros y campesinos y de otro, la proclamación de una nobleza igualitaria para todos los hombres a través del Amor. De un lado, un estado real de inferioridad de la mujer con respecto al hombre y de otro, la exaltación de la dama como señora absoluta y ser supremo. De un lado un mundo sólidamente pavimentado en la ideología eclesiástica y de otro, la exaltación de un amor libre fuera del matrimonio.

Será precisamente en este último punto en el que se detendrá el estudio que se lleve a cabo. Nuestro objetivo será poder llegar a saber cuáles fueron los motivos que encontraron los poetas provenzales para establecer la incompatibilidad del amor por ellos cantado y la institución matrimonial defendida ardientemente en la sociedad feudal.

Para ello tendremos que saber cómo era aquel amor y cómo se definía aquella institución. Pero puesto que el matrimonio es cosa de dos y dado que la mujer es uno de los elementos fundamentales de teorización del amor cortés, tendremos que analizar igualmente el papel representado por la mujer en el matrimonio, la situación social de la que gozaba en aquella época pues como dice Enrique Finke «en todos los tiempos el matrimonio y el amor han determinado en mayor escala el destino y la posición de la mujer que los del hombre»¹.

I. Amor y Matrimonio en la Poesía Provenzal

Si dirigimos nuestra atención a la definición que del Amor nos ofrece Andreas Cappellanus en su tratado *De Amore*² veremos que en él se nos dice que «el amor es una pasión innata que tiene su origen en la percepción de la belleza del otro sexo y en la obsesión por esta belleza por cuya causa se desea sobre todas las cosas poseer los abrazos del otro y, en estos abrazos, cumplir de común acuerdo todos los mandamientos del amor (p. 55)». El amor viene definido como pasión, es decir, como algo que se siente en grado sumo y para quien, en consecuencia, lo racional del ser humano no entra. Pero además, tal pasión es innata, es decir, se halla en nosotros en espera de que algo la despierte. Lo que da nacimiento a ese amor pasional en estado de letargo es precisamente la visión que la belleza de la dama produce en el amante.

No dudamos de que tanto la definición del amor-pasión como, sobre todo, la belleza absoluta de la dama son tópicos repetidos en poesía a lo largo de generaciones. Pero al mismo tiempo, no podemos olvidar que nos encontramos dentro de un mundo literario que puede en cierta manera ser reflejo de una determinada sociedad pero que ante todo y no por ello deja de ser creación literaria. Y dentro de esa creación literaria y definido el amor tal y como se ha

hecho, es evidente que este sentimiento es libre de aparecer en cualquier hombre y en cualquier mujer predestinados a un encuentro.

Como dice el tratado «toda persona dueña de sí misma que sea apta para realizar los trabajos de Venus, puede ser alcanzada por sus flechas (p. 67)». Lo único necesario es que tanto el hombre como la mujer se distingan por la integridad moral, la *morum probitas* o pureza de costumbres. Es decir, en esta teorización amorosa los hombres no se distinguirán ya ni por su nacimiento ni por su linaje sino por la rectitud de sus costumbres, por una nobleza de distinto signo: la que confiere el amor a todos aquéllos que entren en su corte y estén dispuestos a cumplir sus mandamientos tal y como él los ordena «cada cual ha de buscar el amor donde su corazón le aconseje, pues el amor superior es el que nace del placer y del deleite que produce una mujer bella, sea cual sea su condición social, y no el que se busca sólo por los privilegios de clase (p. 163).

Una vez definido qué es el amor y entre quienes puede darse nos encontramos ya en grado de abordar lo que el tratado dice acerca del matrimonio. La idea general es que el matrimonio no puede reemplazar al amor ya que no responde a su verdadera definición. Cappellanus aduce tres razones para ello. Una de las definiciones que se da del sentimiento del amor es la del deseo de poder gozar de abrazos furtivos y secretos y entre los esposos no se puede dar tal cosa. Una segunda razón que impide el amor entre los esposos son los celos, esencia del amor y sin los cuales no puede existir un verdadero amor según atestigua la regla que dice «quien no siente celos no puede amar»³; estos recelos están condenados entre marido y mujer.

Sin embargo, es la tercera razón que apunta Andreas para negar el sentimiento del amor dentro del matrimonio la que verdaderamente nos interesa pues incide en el punto clave de lo que era la institución matrimonial. El tratado nos dice que los amantes deben dársele todo gratuitamente sin que ninguna razón los obligue a ello, en cambio los esposos están obligados por el deber a satisfacer sus mutuos deseos. Pero hay todavía más; como veremos, en la institución matrimonial desarrollada en la época que estudiamos, el libre consentimiento de los esposos se tenía en cuenta pero era fundamentalmente una mera utopía; así mismo, la justificación social del matrimonio es que esta institución era una manera de ordenar de un lado las relaciones sexuales y de otro, de justificar su necesidad con vistas a la procreación. Por ello cualquier desmesura pasional dentro del matrimonio era castigada por la Iglesia. También Andreas se hace eco de tal realidad social: «Hay que exigir un amor al que uno pueda entregarse sin cometer pecado. Pues cualquier placer que los esposos extiendan más allá del deseo de procrear o del cumplimiento de los deberes conyugales no puede carecer de culpa, o mejor dicho, se castiga mucho más duramente el abuso que deforma algo sagrado que el abuso habitual y esto se considera más grave en una mujer casada que en otra cualquiera, pues, según enseña la ley de la Iglesia, el que ama a su esposa con demasiada pasión es considerado adúltero» (p. 196-97).

Antes de pasar adelante retengamos estas dos ideas: en la teorización cortés el amor debe entenderse como un sentimiento libre entre dos amantes y en la institución matrimonial el abuso excesivo del deseo fuera de los prescrito por la ley es considerado un pecado.

Hasta ahora nos hemos detenido en lo que es la teorización del amor cortés. Pasaremos a continuación a hechos más concretos, al estudio de algunas composiciones en las que de un manera u otra se hace referencia a la institución matrimonial o a la figura del marido.

Probablemente sea el *Partiment* mantenido entre Gui d'Ussel y su primo Elias d'Ussel⁴ en el que de una manera — sino más significativa al menos más evidente — se apunta al tema de la casuística cortés dentro del matrimonio mediante el enfrentamiento de las posturas del amante-esposo y del amante-amigo. Partiendo de la base de que tanto uno como otro aman a la mujer, el tema de fondo de la discusión es si es preferible ser el amante o el esposo de la mujer amada. Gui optará por la defensa del amante mientras que su primo Elias defenderá la postura del esposo.

Elias, defendiendo la postura del marido apunta dos razones. La primera es que prefiere disfrutar de una dama hermosa y apreciada durante mucho tiempo que tenerla sólo durante un año:

per q'ieu tenc a major honor
aver dompna bella e prezan
totz temps que si l'avia un an;
(vv.11-13).

La segunda es que fuera cual fuese el rumor — nótese bien — el prefiere ser marido gozoso que amante doloroso:

per q'ieu am mais, cals qu'en sia lo critz
esser marit gauzens que drutz marritz
(vv.47-48).

Gui que recordemos defendía la postura contraria ofrece también sus argumentos en los que de una manera más clara se trasluce la ideología del amante cortés. En primer lugar él dice que es bien sabido que por cortejar a una dama uno es alabado mientras que por cortejar a la esposa encarnecido:

e per dompnei de dompna es hom grazitz
e per dompnei de moiller escarnitz
(vv.23-24).

A continuación argumenta que quien toma por esposa a una dama y luego la corteja no puede cometer falta mayor:

que s'ieu la pren e pois la blan
non puosc far failliment major
(vv.37-38).

No menos interesante es la correspondencia en forma de *sirventes* mantenida entre Huguet de Mataplana⁵ y Raimon de Miraval⁶. Si bien tanto en el *sirventés* de ida — el que dirige Huguet a Raimon — como en el de vuelta — la respuesta de éste a aquél — se toca como tema referencial la devolución de la esposa por parte del marido, el tema de fondo es que todo esposo debe permitir que su mujer se vea cortejada (es lo que dice Huguet) y que un esposo no debe cantar exclusivamente a su propia mujer (es la respuesta de Raimon).

En efecto, como decíamos, Huguet de Mataplana recrimina a Raimon por haber desobedecido las leyes de la galantería impuestas por el amor cortés. Para solucionar la mala opinión que de él se ha hecho debe en primer lugar permitir que su esposa tenga un amante que ella encuentre a su gusto:

E si'la.l vol ni sos cobrars lo platz,
fassa.l tant d'avantatge
qu'ill sofr'un drut qui trob' a son coratge
(vv. 34-36).

Y en segundo lugar no debe tomar por agravio si a menudo su morada se ve cortejada:

ni de lieis no is dom domptansa
ni non s'o teign'a gravansa
si sos albers es soven cortejatz;
(vv. 41-45)

Sin embargo Raimon de Miraval, una vez excusado por la devolución de su esposa justificando sus razones, recrimina a Huguet de Mataplana por desconocer el amor trovadoresco ya que sólo conoce el amor de su esposa y debería saber que cuando en una casa hay agradables cortejadores de la esposa, ello debería agradar al marido:

e puois q'el vol estre totz moilleratz,
ja no.i ajam dampantge

non autre drut que segrem dreich viatge
(vv.35-37).

En definitiva ambos vienen a decir prácticamente lo mismo. Lo que nos interesa resaltar es que de un lado el marido no sólo debe permitir que su esposa se vea cortejada sino que además ello debe agraderle, y de otro, que el conocer en exclusividad el amor de la esposa es desconocer el amor trovadoresco.

Cambiando de tercio, quisiéramos presentar una composición en la que es la propia mujer casada quien canta. Se trata de un poema puesto en boca femenina escrito por la Comtessa de Dia⁷ en la que una mujer canta apasionadamente los deseos de gozar de los besos y abrazos del amigo en lugar de su marido:

Bels amics, avinens e bos,
cora.us tenrai e mom poder?
e que jagues ab vos un ser
e qe us des un bais amoros!
Sapachtz, gran talam n'auria
qe.us tengues en luoc del marit,
ab so que m'aguessetz plevit
de far tot so qu'eu volria
(vv.17-24).

A la vista de las composiciones que nos han servido de ejemplificación no podríamos aventurarnos a decir que el código del amor cortés impone necesariamente cantar a una mujer casada tal y como se expresa Martín de Riquer⁸. Los datos con los que contamos no nos llevan a tal conclusión. Pero lo que sí podemos deducir a través de los textos es que de un lado el marido, si quiere responder a las leyes de la galantería que impone el código cortés, debe permitir que su esposa se vea cortejada, de lo cual puede inferirse que en este código es lícito cantar a una mujer casada; y de otro lado, que se puede amar a la esposa pero que siempre será más cortés hablar de amor a una dama de que no sea la propia esposa. Por otra parte, también se ha visto que en la lírica trovadoresca se recoge el tema de que la mujer prefiere como amante al amigo que al propio marido.

Quizá la explicación a algunas de esta posturas podría encontrarse en una composición de Cadenet que en cierta manera, permitiría ser considerada como un reflejo de la sociedad. Se trata de un diálogo entre una dama que se expresa en términos de malmaridada y el vigía que le asegura sus fieles servicios cuando esté con el amante⁹. El tema es que la esposa fue casada a la fuerza con un villano sólo por su riqueza y que se moriría si no tuviera su fiel amigo:

qu'a un villan sui donada
tot per sa gran manentia;
e murria
s'ieu fin amic non avia
cuy disses mom marrimen,
e guaita plazen
que mi fes son d'alba
(vv.3-9).

Hemos encontrado por primera vez expresado en términos de poesía el tema de la mujer casada a la fuerza y el de un matrimonio por interés. Pasaremos a continuación al estudio de ambos aspectos: el análisis social y jurídico de la mujer y de la institución matrimonial.

II. La Mujer en la Edad Media

Nuestro interés en el tema de la mujer no se centra tanto en un estudio de su vida como en un análisis de la concepción medieval de la figura femenina.

Que el tema del estudio de la mujer constituye hoy en día motivo de preocupación de numerosos estudiosos es un hecho a juzgar por la bibliografía que ha aparecido en los últimos años¹⁰. Tanto filólogos como sobre todo historiadores se han ocupado en sacar a la luz aquellas mujeres que vivieron en el Medioevo, mujeres que por uno u otro motivo fueron famosas o sobresalieron.

Se trata, sin duda, de un intento de dar representatividad a la figura femenina. A través de estos estudios podemos comprobar cómo en efecto hubo mujeres fuertes y dominantes en el período que venimos estudiando, pero al mismo tiempo estos estudios demuestran que tales mujeres, aunque abundantes, no son sino casos excepcionales y por ello fácilmente identificables y que la verdadera situación de la mujer tanto en el mundo laico como en el eclesiástico era de absoluta inferioridad y sumisión con respecto al hombre.

En la vida familiar la mujer dependía siempre de un hombre. En este entorno la mujer no tenía prácticamente responsabilidades jurídicas y gozaba de más bien pocos derechos; era considerada un elemento esencial de trato fundamentalmente en el contrato matrimonial; es decir, la mujer constituía un medio, el mejor, para el afianzamiento y el ensanchamiento de las familias.

Si en la vida familiar la situación de la mujer es la que se ha descrito, la legislación no hacía sino favorecer su sumisión. En la época que estudiamos el derecho canónico que paulatinamente había ido tomando fuerza, era el que dominaba, y con respecto al tema de la mujer, se mueve continuamente en el terreno de la arbitrariedad. De un lado reconocía la igualdad entre los dos sexos en virtud de los principios del cristianismo que conciernen a la persona humana, la redención y la santidad, y de otro denunciaba su desigualdad llevando a la mujer a un estado de inferioridad alarmante.

Tampoco la situación de la mujer en la vida monástica resultaba más favorable. Es cierto que el derecho canónico de los tres estados concernientes a la mujer: consagración a Dios, matrimonio y viudedad, reconocía en el primero la mayor glorificación. Por otro lado, con la donación total a Dios la mujer encontraba un medio de asignar a su vida un bien propio en la que el hombre ya no constituía el camino exclusivo de su destino.

Pero si bien el derecho canónico en su ansia de equiparar el hombre y la mujer reconocía y obligaba por ley que tanto en el matrimonio como en el acto de profesar la mujer debía tener capacidad de libre consentimiento, la realidad de los hechos demostraba que tanto en uno como en otro caso era el padre o el hombre al que estuviera subordinada la mujer el que decidía su destino¹¹.

Para Margaret Wade Labarge la idea de la mujer en los siglos XII y XIII era la que tenía la sociedad clericalizada, la de quienes en aquella época tenían el poder espiritual y hasta cierto punto intelectual: ofensivos ante la sexualidad de la mujer vista como reflejo de Eva e inferior por designio divino¹². Y es que las mujeres no podemos negar nuestra propia historia: en el alma y espíritu Dios creó a la mujer y al hombre a su imagen y semejanza¹³, pero en cuerpo Dios creó primero al hombre¹⁴ y del hombre creó a la mujer¹⁵.

Si al comentario que hace San Pedro del Génesis sobre la superioridad del hombre¹⁶, sumamos el hecho de que fue la mujer la causante de la caída y la que llevó al hombre al pecado¹⁷ habremos completado la visión de la cual la mujer es heredera en la Edad Media.

Sin embargo nos gustaría todavía analizar un último aspecto sobre el tema de la mujer que consideramos fundamental pues enlaza directamente con el tema del matrimonio. En esencia la mujer está subordinada al hombre y, en ocasiones, se la considera el símbolo de la perversidad. Pero ¿cuál era la verdadera función de la mujer? o en otras palabras ¿por qué Dios quiso crear a una mujer y no a otro hombre? El problema arranca de las palabras del Génesis, II, 20-23.

A partir de este momento el problema que se le planteaba a los hombres de la Iglesia comentadores de las Sagradas Escrituras fue intentar dar solución a por qué Dios, conociendo la verdadera naturaleza de la mujer, quiso que el hombre se viese acompañado de una mujer,

pues resultaba evidente que como ayuda hubiese sido más conveniente otro hombre. Para no extendernos demasiado hemos elegido las opiniones de dos hombres distanciados en el tiempo pero que han sido fundamentales en el curso de la historia del pensamiento en el Medievo: nos referimos a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino¹⁸.

En opinión de San Agustín, Eva fue creada para ayudar a Adán en la procreación que él compara con la geminación de la tierra que recibe la semilla; en este sentido la mujer es un puro elemento pasivo¹⁹.

La opinión de Santo Tomás no difiere en absoluto de la ofrecida por San Agustín. También para él, Dios creó a la mujer no para servirle de ayuda al hombre sino con los únicos fines de la procreación: potencia pasiva femenina y acto activo masculino²⁰.

Si retenemos la visión que hemos ofrecido de la mujer comprenderemos mejor el tema que proponemos seguidamente: la institución matrimonial en la Edad Media.

III. La Institución Matrimonial

La institución matrimonial prácticamente desde sus orígenes y primordialmente a lo largo de la Edad Media, se ha visto distribuida en dos facetas de pensamiento bien precisas: nos referimos de un lado a lo social y a lo profano y de otro a lo religioso y sacramental. En efecto, el matrimonio ha mantenido siempre la bipolaridad que entrañaba tal división: lo privado y lo público, lo doméstico y lo institucional. Esta duplicidad deriva de la propia esencia estructural del matrimonio: puesto que implicaba a dos familias en un contrato era social, privado y doméstico; desde el punto y hora en que en el matrimonio se establecía una relación entre un hombre y una mujer era llamado a lo religioso, a lo público y a lo institucional.

Pero además de todo ello, el matrimonio era también el medio más adecuado para establecer la frontera entre lo lícito y lo ilícito. Esto lo ha visto claramente el historiador George Duby para quien «la institución matrimonial se encuentra, por su propia posición y por el papel que asume, prisionera de un estricto armazón de ritos y prohibiciones. De ritos, porque se trata de publicar, es decir, de hacer público, y a través de ello de socializar, de legalizar un acto privado; y de prohibiciones porque se trata de establecer la frontera entre la norma y la marginalidad, lo lícito y lo ilícito, lo puro y lo impuro»²¹.

El matrimonio en sus orígenes comenzó siendo una unión conforme a derecho. Así se ha entendido en toda la tradición jurídica romana para quien el matrimonio era un *iustum matrimonium*. Era esencialmente monógamo por lo que un segundo matrimonio entrañaba necesariamente la disolución del primero. El ceremonial más común en el derecho romano entrañaba el ofrecimiento de una dote concedida por el padre de la mujer al marido y que debía acompañar siempre a la esposa; en caso de disolución la mujer retomaba su dote. Tres eran los requisitos necesarios para poder formar una unión legítima. En primer lugar la edad fijada en 12 años para la mujer y en 14 para el hombre; en segundo lugar que no se cometiera incesto, es decir, estaban prohibidos los matrimonios entre parientes próximos; y por último las desigualdades sociales: estaban prohibidas las uniones entre libres y esclavos.

En líneas generales se podría decir que en la civilización medieval el matrimonio como fórmula de contrato se mantuvo así durante siglos. Fue a partir de la paulatina introducción de la ideología cristiana cuando empiezan a verse los cambios en la institución matrimonial. Al impedimento por incesto — a partir del siglo VI se prohíbe el matrimonio en línea directa hasta el infinito y en línea colateral hasta el sexto grado siendo declarados en el Concilio de Trento del año 527 estos casos con la excomunión — se unen otras prohibiciones ya de carácter más religioso — la entrada en una orden impedía el matrimonio — y se establecían nuevas exigencias: siguiendo los mandatos de la Biblia referentes a que lo que Dios ha unido no lo separe el hombre, se impone cada vez con más fuerza la indisolubilidad del matrimonio.

Pese a todo ello, todavía el poder temporal estaba muy por encima del secular: el matrimonio del clérigo aunque estaba prohibido, de llegar a realizarse, no se declaraba nulo y por otro lado, los emperadores germánicos no veían favorablemente la implantación de la indisolubilidad del matrimonio.

La época carolingia aporta elementos nuevos que favorecen la introducción del poder de la Iglesia en materia de matrimonio. Pero será a partir del siglo XI es decir, del período que a nosotros nos interesa, el momento en el cual el derecho canónico atiende a un alto éxito de desarrollo y perfección. Podría decirse que la Iglesia reina completamente en materia de institución matrimonial²².

La pregunta que debemos hacernos ahora es obligada. Llegados a este punto ¿Cual es la idea que la Iglesia tenía del matrimonio como institución? De una parte reconocía en las relaciones sexuales el pecado de la concupiscencia pero de otro era indudable que sólo mediante este medio la humanidad podía seguir existiendo. Por ello el matrimonio era una manera de ordenar las relaciones sexuales y por ello también su único fin, al igual que el de la mujer, era la procreación. La legislación religiosa en materia de relaciones maritales era muy estricta debiendo el hombre y la mujer abstenerse en épocas y días precisados con exactitud. Cualquier desvío en este sentido al igual que la inclusión del deseo en las relaciones sexuales suponía un pecado mortal y en ocasiones la falta de adulterio.

Tanto los Padres de la Iglesia como los teólogos discutieron en este sentido. Para San Agustín en el estado original hubiera habido generación carnal pero sin el desorden de la concupiscencia. Por ello, para San Agustín el matrimonio era un mal menor y de ahí que distinga entre la sexualidad que pertenece al orden de la creación y la concupiscencia que es la pena del pecado²³. La opinión de Santo Tomás difiere en cierta manera de la de su antecesor. Para Santo Tomás la vida sexual hubiera existido aun antes de la caída pues en caso contrario Dios no hubiera creado a una mujer sino a otro hombre. Para el teólogo el mal del acto sexual no reside en el deseo o el placer sino en la sujeción a los mismos de las facultades racionales. En este sentido Santo Tomás da margen a la sexualidad pero no a la pasión por lo que en este punto sí coincide con su antecesor. En cualquier caso está claro que también para el teólogo el fin del matrimonio es la generación²⁴.

Desde el plano de la moralidad la Iglesia ejercía su influencia ordenando las relaciones sexuales; desde una perspectiva social, dos han sido los puntos en los que la disciplina eclesiástica ha querido influir primordialmente: de una parte imponiendo la indisolubilidad del matrimonio y para ello legislando toda una serie de prohibiciones a priori, como la ley de parentesco y de otra, siempre siguiendo las Sagradas Escrituras, obligando a la necesidad de mutuo consentimiento entre los esposos, pues de igual manera que Dios ama a su Iglesia, el hombre debe amar a su esposa²⁵.

Para el ejercicio del matrimonio la Iglesia había impuesto como hemos dicho una serie de impedimentos: absolutos porque impedían cualquier matrimonio — la edad matrimonial y la entrada en una orden entre otros — y relativos porque impedían el matrimonio entre dos personas determinadas pero que no constitúan un obstáculo al matrimonio entre los que se encuentran el parentesco y el adulterio. La edad mínima para contraer nupcias estaba fijada en 12 años para la mujer y en 14 para el hombre. La determinación del grado justo que debía medir la aproximación entre los parientes continuaba siendo en el año 1059, fecha en que se celebra el concilio de Roma, el séptimo grado.

Pero si bien esta era la teoría, la práctica y la realidad social eran muy distintas. Basta juzgar los documentos conservados para constatar tales hechos²⁶. La verdad es que la Iglesia insistía tanto en el consentimiento de los esposos como en la indisolubilidad del matrimonio porque veían que ambas eran el reflejo contrario a la práctica matrimonial en el modelo laico en el que eran numerosos los matrimonios disueltos y muy pocos los que se ejercían con el consentimiento mutuo de los esposos.

La verdad es que en este punto el modelo laico no hacía sino que aprovecharse de la legislación impuesta por el modelo religioso. Amparándose en la ley de la edad matrimonial casaban a sus hijas a temprana edad pues qué niña de 12 años o qué niño de 14 tenía autoridad para negarse a una imposición de su padre. Y acogidos a la ley de parentesco se casaban para afianzar los lazos con parientes y llegado el caso acudían a la ley para negarlo. Se sabe

que, de hecho, durante mucho tiempo el parentesco fue el motivo más frecuentemente invocado para cesar una unión que no se deseaba. Tanto es así que la Iglesia se vió obligada a cambiar la legislación estableciendo en el canon 50 del IV Concilio de Letrán del año 1215 en el cuarto grado el límite del impedimento.

La realidad es que la Iglesia tanto en uno como en otro campo condenaba y obligaba a penitencias pero se encontraba incapacitada para extirpar una práctica que se venía ejerciendo a lo largo de siglos.

IV. Conclusión

Hemos hablado durante largo tiempo sobre el matrimonio y la práctica matrimonial en un período determinado de la Edad Media; hemos también reflejado la imagen de la mujer en ese mismo período y su papel de subordinada al hombre: su padre o su marido. Nos estamos refiriendo en todo momento a la relación entre un hombre y una mujer estrecha e íntima en la que hay hijos y vida conyugal. Pero si reflexionamos momentáneamente nos preguntaremos qué relación guarda el matrimonio con lo que aquí se ha visto en primer lugar, es decir, en qué punto coinciden el matrimonio y el amor. Jean Gaudement nos advierte sobre el hecho de que siempre que se habla de matrimonio nunca se hace referencia a la palabra amor; Georges Duby nos dice que el matrimonio no es el lugar de lo que se definía entonces con la palabra amor.

En efecto, la Iglesia intenta imponer que entre los esposos debe existir la *affectio maritalis* pero creemos que este afecto se refiere mayormente a un buen comportamiento por parte del hombre con respecto a su mujer más que a la existencia de amor. La realidad es que el amor es un sentimiento que nada tenía que ver con el derecho y por lo tanto ignorado por los juristas que eran en definitiva los que establecían las leyes de la práctica matrimonial.

Si volviéramos ahora al código creado por los poetas provenzales veríamos que en las composiciones amorosas se canta como hecho exclusivo el amor personificado en una dama. A una dama colocada muy por encima del hombre y a un amor que evidentemente nada tenía que ver con el matrimonio que aquí se ha descrito.

Lo que declaraban los poetas de la *fin'amors* era la ausencia del amor dentro del matrimonio por lo que tal institución simplemente o no se contemplaba o carecía de importancia porque nada tenía que ver con el amor. El poeta cantaba a una dama que podía ser soltera o que podía estar casada. A fin de cuentas tal hecho no suponía ningún cambio puesto que si el matrimonio se negaba, la dama casada tenía el mismo valor esencial que la soltera. Además, si la dama era casada, el código cortés reafirmaba, como se ha visto, que el hombre casado, para ser considerado cortés, debía permitir que a su mujer le fueran dichas palabras cortesces.

Si en materia de matrimonio la *fin'amors* era un reflejo distorsionado por la ficción que la obra literaria ofrece, pero reflejo al fin y al cabo de la realidad social que vió nacer tal código literario, lo dejamos a la opinión de los lectores. Nosotros sinceramente creemos que sí.

Notas

¹ Cfr. Enrique Finke, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1920, p.77.

² Si bien el tratado *De Amore* fue escrito en una corte distinta a aquella que vio nacer la lírica provenzal, la mayor parte de la crítica se manifiesta conforme en que en este tratado podemos ver claramente reflejada la teorización del amor cantado por los poetas provenzales. En este sentido se manifiestan Vinay, Viscardi, Battaglia y Lazar. La edición que se ha usado y por la que se cita es Andreas Cappellanus, *De Amore. Tratado sobre el amor*, Inés Creixel-Vidal Quadrás ed., Barcelona, El Festín de Esopo, 1985.

³ Debemos tener presente que lo que Andreas Cappellanus entendía por celos tiene poco que ver con su interpretación actual. En el tratado se definen los celos como «el miedo a que el amor del otro no sea igual al nuestro y al mismo tiempo la sospecha de la persona amada aunque sin malos pensamientos» (p. 193).

⁴ Vid. Martín de Riquer, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, 1975, 3 vols., 200, v.2, p. 1012.

⁵ Vid. Martín de Riquer, *op. cit.*, 217, v. 2, p. 1090.

⁶ Vid. Martín de Riquer, *op. cit.*, 198, v. 2, p. 1000.

⁷ Vid. Martín de Riquer, *op. cit.*, 155, v. 2, p. 798.

⁸ Cfr. Martín de Riquer, *op. cit.*, v. 1 p. 93.

⁹ Vid. Martín de Riquer, *op. cit.*, 247, v. 3, p. 1231.

¹⁰ Reseñaremos solamente los títulos más significativos que incumben a la mujer en la Edad Media y que han aparecido en los últimos años. Desde una perspectiva general será importante tener en cuenta la recopilación de estudios recogidos en las *Actas del coloquio celebrado en la casa de Velazquez*, celebrado del 5 al 7 de noviembre de 1984 y publicado en Madrid en el año 1986 bajo el título «La condición de la mujer en la Edad Media». En este sentido conviene también observar las *Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, fundamentalmente las segundas que llevan el título de «Las mujeres medievales y su ámbito jurídico» publicadas en Madrid en 1983. Otros nombres de interés, además de los que aparecerán citados en nota, F. Bertini, *Medioevo al Femminile*, Roma-Bari, Adriatica, 1989; J. Ferrante, *Woman as image on Medieval Literature: from the twelfth century to Dante*, New York, Cambridge Univ., 1975; D. Baker, *Sante, regine e avventuriere nell'occidente medievale*, Sansoni, Firenze, 1983; M. Consiglia de Matteis, *Idee sulle donne nel medioevo*, Patron, Bologna, 1986.

¹¹ La Iglesia autorizaba a las jóvenes para consagrarse a la edad de la pubertad fijada en los 12 años. Es decir, se adoptaba para la religión la misma regla que para el matrimonio. Fue el Concilio de Trento quien elevó definitivamente la edad mínima a los 16 años cumplidos para considerar válida la profesión. Para más información sobre el tema de la situación de la mujer en el derecho canónico, vid. R. Metz, *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, Londres, Variorum Reprints, 1985, pp. 97-108.

¹² Cfr. M. Wade-Labarge, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1989, p. 14.

¹³ Génesis I, 27.

¹⁴ Génesis II, 7.

¹⁵ Génesis II, 21-22.

¹⁶ Carta a los Corintios XI, 7-9.

¹⁷ Génesis III, 6-7.

¹⁸ Para una exposición más detallada sobre los comentarios de San Agustín y Santo Tomás sobre diversos temas referentes a la mujer vid. K. E. Borrensén «L'ordine della creazione», *Donna nel Medioevo: aspetti culturali e di vita quotidiana*, M. C. de Matteis ed., Bologna, Patron Editore, 1986, pp. 131-173.

¹⁹ Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IX, III, 5; vid. P. L. Migne ed. Turnholti, Bélgica, 1985, XXXIV, p. 395.

²⁰ Cfr. Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 92, art. 1; vid. B.A.C. Madrid, 1959.

²¹ Cfr. G. Duby, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 14.

²² Para un mayor desarrollo sobre la historia del matrimonio en Occidente y sobre su aspecto jurídico a través de las distintas épocas de la civilización vid. Jean Gaudement, *Le mariage en Occident*, Les Editions du Cerf, París, 1987; A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, 2 vols., Librairie du Recueil, París, 1929; James A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, Univ. of Chicago, 1987.

²³ Cfr. San Agustín *De Civitate Dei*, XIV, 26. Vid. C. Chr. Series Latina XLVIII, E. Dombart, A. Kalb eds., Turnholti, Bélgica, 1985, p. 449.

²⁴ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 92, art. 2. Vid. B.A.C., Madrid, 1959.

²⁵ Cfr. Carta a los Efesios V, 22-25.

²⁶ Una buena y recomendable exposición puede verse en George Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1988.