

Cuadernos del
CEMYR

Cuadernos del
CEMYR

Centro de Estudios Medievales y Renacentistas
de la Universidad de La Laguna

DIRECTOR

Eduardo Aznar Vallejo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Dolores Corbella Díaz, José S. Gómez Soliño,
Laura Izquierdo Guzmán, Berta Pico Graña

CONSEJO ASESOR

José María Balcells Domènech (Universidad de León), Jesús Cantera Ortiz de Urbina
(Universidad Complutense de Madrid), Etelvina Fernández González (Universidad de León),
Claudio García Turza (Universidad de La Rioja), Juan Gil (Universidad de Sevilla), Santiago
González Fernández-Corugedo (Universidad de Oviedo), Miguel Ángel Ladero Quesada
(Universidad Complutense de Madrid), Marcos Martínez (Universidad Complutense de Madrid),
Bodo Müller (Universität de Heidelberg), Isabel de Riquer Permanyer (Universidad de Barcelona),
María Jesús Viguera Molins (Universidad Complutense de Madrid).

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
Tel.: 34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera
Javier Torres/Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

IMPRESIÓN

Producciones Gráficas, S.L.

ISSN: 1135-125X
Depósito Legal: 363/95

Cuadernos del
CEMYR

16

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2008

CUADERNOS del CEMyR / Centro de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna. — N° 1 (1993)-. — La Laguna : Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, 1993-
Anual
Monografía seriada
ISSN 1135-125X
1. Historia medieval-Publicaciones periódicas 2. Civilización medieval-Publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Centro de Estudios Medievales y Renacentistas II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.
930.9"04/14"(05)

RECEPCIÓN DE ORIGINALES

La Revista *Cuadernos del CEMyR* se edita una vez al año.

Director de la revista
Eduardo AZNAR VALLEJO
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
Campus de Guajara
38071 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)

Los artículos que incluye son conferencias de los profesores invitados al seminario monográfico organizado por el Centro cada primavera.

La correspondencia relativa a intercambios, venta de ejemplares, etc., debe dirigirse a:

Servicio de Publicaciones
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
Campus Central
38200 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)

SUMARIO

A Fernando Galván Freile, <i>in memoriam</i>	9
ARTÍCULOS	
La mayor transgresión sexual de la poesía trovadoresca o la cantiga <i>En tal perfia qual eu nunca vi</i> de Estevan da Guarda <i>Gema Vallín Blanco</i>	15
Estratégicas visiones de la erótica medieval en tres cancioneros decimonónicos <i>J. Ignacio Díez Fernández</i>	25
Transgresiones sexuales en el Islam medieval <i>Camilo Álvarez de Morales</i>	47
Lo femenino en la <i>Genealogia Deorum</i> de Boccaccio <i>Ma. Consuelo Álvarez Morán y Rosa Ma. Iglesias Montiel</i>	71
Las transgresiones del Eros bizantino <i>Ernest Marcos Hierro</i>	95
Los cuentos de Canterbury: risa, sexo y sátira social en la Edad Media <i>Manuel J. Gómez Lara</i>	117
Transgresiones sexuales, tradiciones discursivas y oralidad en el castellano medieval <i>Emilio Montero Cartelle</i>	145
El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión <i>Iñaki Bazán Díaz</i>	167
ACTIVIDADES DEL CEMYR.....	193





CONTENTS

To Fernando Galván Freile, <i>in memoriam</i>	9
ARTICLES	
The greatest sexual transgression in troubadour poetry, or Estevan da Guarda's song <i>En tal perfia qual eu nunca vi</i> <i>Gema Vallín Blanco</i>	15
Strategic depictions of medieval erotics in three nineteenth-century song books <i>J. Ignacio Díez Fernández</i>	25
Sexual transgressions in medieval Islam <i>Camilo Álvarez de Morales</i>	47
The female element in Boccaccio's <i>Genealogia deorum</i> <i>M^a. Consuelo Álvarez Morán y Rosa M^a. Iglesias Montiel</i>	71
The transgressions of Byzantine erotics <i>Ernest Marcos Hierro</i>	95
<i>The Canterbury Tales</i> : laughter, sex and social satire in the Middle Ages <i>Manuel J. Gómez Lara</i>	117
Sexual transgressions, discourse traditions and orality in medieval Castilian <i>Emilio Montero Cartelle</i>	145
The sexual model in medieval Christian society: norm and transgression <i>Iñaki Bazán Díaz</i>	167
ACTIVITIES	193





A FERNANDO GALVÁN FREILE

In memoriam



En el mes de enero de 2008 falleció nuestro entrañable amigo Fernando Galván Freile, Profesor Titular de Historia del Arte de la Universidad de León, invitado por el área de Historia del Arte al XVIII Seminario del CEMYR. Fue un gran amigo de la vida, de sus amigos, simpático y cordial, además de un excelente investigador y profesional. Participó en numerosas actividades de nuestro Centro a lo largo de los años, tanto en semanas específicas destinadas a la divulgación del arte medieval como en anteriores Seminarios del CEMYR. Su afabilidad y su voluntad de colaboración reflejaban el espíritu que alumbra a nuestro Centro de Estudios Medievales y Renacentistas: la formación de una escuela de amigos en torno a la cultura medieval. Fernando Galván fue y será siempre uno de esos amigos.

CEMYR





LA REBELIÓN DEL CUERPO.
LA TRANSGRESIÓN SEXUAL EN
LAS CIVILIZACIONES MEDIEVALES

Roberto J. González Zalacain
Berta Pico Graña
Coordinadores



1



LA MAYOR TRANSGRESIÓN SEXUAL DE LA POESÍA
TROVADORESCA O LA CANTIGA
EN TAL PERFIA QUAL EU NUNCA VI
DE ESTEVAN DA GUARDA

Gema Vallín Blanco
Universidad de A Coruña

RESUMEN

En este trabajo se edita y comenta la cantiga *En tal perfia qual eu nunca vi* de Estevan da Guarda.

PALABRAS CLAVE: *Cantigas d'escarnho e mal dizer*, sátira sexual.

ABSTRACT

The subject this article pays attention to the literary comment and edition of the cantiga *En tal perfia qual eu nunca vi* by Estevan da Guarda.

KEY WORDS: *Cantigas d'escarnho e mal dizer*, sexual joke.

1. LA SÁTIRA SEXUAL EN LAS CANTIGAS
GALLEGO-PORTUGUESAS

Hablar de transgresiones sexuales y poesía trovadoresca es referirse en primer término a las *cantigas d'escarnho e mal dizer* gallego-portuguesas. O sea, a un corpus formado por cerca de cuatrocientos cincuenta textos, de entre los cuales más de una centena tienen por objeto la burla de todos aquellos comportamientos sexuales que puedan derivarse del ser humano¹. Bien es cierto que por tratarse de poesía masculina y destinada a un público de hombres, la mayor parte de ellos están protagonizados por personajes femeninos, en particular por *soldadeiras*², pero también por lesbianas, madres que cometen incesto, religiosas o mujeres adúlteras y promiscuas. Con todo, su interés como documento historiográfico no queda mermado, ya que nos ofrecen un amplísimo abanico sobre los usos y costumbres de la época en cuestiones de sexo, puesto que sus autores no dejaron al margen prácticamente a ningún estamento social de los que en el siglo XIII y primeros decenios del siguiente conformaban la población de los reinos peninsulares³.

CUADERNOS DEL CEMyR, 16; diciembre 2008, pp. 15-24



Ahora bien, tampoco conviene exagerar su valor como reflejo de la realidad, pese a que algunas cantigas puedan asociarse a un suceso, fecha o personaje con nombre y apellidos. De hecho, la de Estevan da Guarda que aquí edito y comento es fruto del uso y la convención de una retórica poética específica, sin importar que lo que ahí se dice tenga verosimilitud testimonial. La función de la cantiga de escarnio es esencialmente lúdica, y asimismo reclama un grado mayor de originalidad personal que la de las cantigas de amor o de amigo. Es decir, cuando se emplean en la sátira sus autores saben que la libertad a la hora de utilizar el léxico sin restricciones les ofrece una fuga visible de los caminos trillados. Por ende los temas se amplían, dejando atrás la casuística amorosa de los géneros sentimentales. Y el discurso se reaviva gracias al juego de los dobles sentidos o de la *equivocatio*. A esta virtud retórica le sacaron todo el jugo posible los poetas; tanto es así que el *Arte de trovar* define la cantiga de escarnio en razón de ella: «Cantigas d'escarneio som aquelas que os trovadores fazen querendo dizer mal d'alguen en elas, e dizen-lho per palavras cubertas que hajam dous entendimentos, pera lhe-lo non entenderen... ligeiramente»⁴.

Enfundados, pues, en esta estrategia retórica, e inspirados por una realidad última más imaginativa que documental, encontramos textos de contenido sexual tan ingeniosos y perversos como el de *Joan Rodriguiz foi esmar a Balteira*, escrito por Alfonso X. La protagonista femenina de esta conocida cantiga es María Pérez Balteira, notable *soldadeira* o bailarina gallega que fue escarnecida en numerosas ocasiones por los trovadores del entorno del rey Sabio⁵. Desde el primero al último de los versos, el léxico se ajusta a acontecimientos y objetos concretos, pero con una doble intención obscena. El autor nos describe aquí una situación cotidiana, con una trama apretada y densa, jalonada por diálogos y explicaciones que aclaran las circunstancias que envuelven el suceso. Si bien lo esencial de la historia puede resumirse

¹ Sigue siendo imprescindible la edición de todos los textos realizada por Manuel RODRIGUES LAPA, *Cantigas d'escarneio e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Coimbra, Galaxia, 1965. Para las cantigas que ahora nos importan, véase la útil introducción de Xosé Bieito ARIAS FREIXEDO, *Antoloxía de poesía obscena dos trovadores galego-portugueses*, Santiago de Compostela, Edicións Positivas, 1993.

² Véase Denise K. FILIOS, «Jokes on *soldadeiras* in the *Cantigas de escarneio e de mal dizer*», *La corónica*, 26.2 (1998), pp. 29-39.

³ Véase al respecto Benjamin LIU, «Affined to love the Moor». Sexual Misalliance and Cultural Mixing in the *Cantigas d'escarneio e de mal dizer*», *Queer Iberia. Sexualities, Cultures and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, ed. Josiah Blackmore y Gregory S. Hutcheson, Durham-Londres, Duke University Press, 1999, pp. 48-72.

⁴ Cito las palabras de este tratado poético por la edición de Giuseppe TAVANI, *Arte de Trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa. Introdução, edição crítica e fac-símile*, Lisboa, Edições Colibri, 1999, p. 42.

⁵ Sobre el personaje histórico y su repercusión literaria se ha escrito bastante, pero véanse en particular los estudios de Antonio MARTÍNEZ SALAZAR, «La Edad Media en Galicia: una gallega célebre en el siglo XIII», *Revista de historia y literatura españolas, portuguesas e hispanoamericanas*, 2 (1987), pp. 298-304 y Carlos ALVAR, «María Pérez, Balteira», *Archivo de Filología Aragonesa*, 36-37 (1985), pp. 11-40.

en dos escuetas líneas: la Balteira se está construyendo una casa y un tal Juan Rodríguez va a tomar las medidas para que ella sepa la madera que necesitará en su construcción. Se trata de una de las cantigas más conocidas de Alfonso X, pero merece la pena que leamos una vez más los versos en cuestión⁶.

- I Joan Rodriguiz foi esmar a Balteira
sa medida, per que colja sa madeira;
e diss'ele: —Se ben queredes fazer,
de tal midid'a devedes a colher,
assi e non meor, per nulha maneira.
- II E disse: —Esta é a madeira certa,
e, de mais, nona dei eu a vós sinlheira;
e, pois que s'en compasso á de meter,
atan longa deve toda a seer,
que vaa per antr'as pernas da'scaleira.
- III A Maior Moniz dei ja outra tamanha,
e foi-a ela colher logo sen sanha;
e Mari'Aires feze-o logo outro tal,
e Alvela, que andou en Portugal;
e ja i a colheron ena montanha.
- IV E diss': —Esta é a medida d'Espanha,
ca non de Lombardia nen d'Alamanha;
e, por que é grossa, non vos seja mal,
ca delgada pera gata ren non val;
e desto mui mais sei eu: ou cab'ou danha.

Las escenas grotescas y las situaciones imposibles también son descritas sin ambages en otros textos del corpus que nos ocupa —y como se nutren de la nomenclatura específica son festín para el diccionario—. Así, es decir, sin otra retórica que la del vituperio, la «cantiga de maldizer» es retratada con igual precisión que la de escarnio por el *Arte de trovar*: «...son aquelas que fazem os trobadores contra alguem descubertamente: em elas entrarám palavras em que queren dizer mal e nom averám outro entendimento»⁷. Y para ilustrarlo con el ejemplo, quizá ninguno sea más elocuente que el que nos ofrece Johan Soarez Coelho en *Lucia Sanchez, jazedes en gran falla*. Esta cantiga, de irrisorio y cantarín estribillo, tiene como argumento la impotencia del poeta a causa de una enfermedad venérea, circunstancia esta que le

⁶ Cito el texto de la edición de Juan PAREDES, *El cancionero profano de Alfonso X el Sabio. Edición crítica, con introducción, notas y glosario*, L'Aquila, Japadre editore, 2001, p. 217.

⁷ TAVANI, ob. cit., p. 42.



impide satisfacer la libido de una tal Lucía Sánchez, quien probablemente fuera una *soldadeira*. El autor caricaturiza aquí el dolor sentimental de la cantiga de amor emulando la expresión patética que la caracteriza. La «dona Lucia» que sufre por no poder satisfacer el deseo que la invade se sitúa así en las antípodas de la dama altiva e intangible —y cuyo nombre no puede ser desvelado nunca— del género amoroso. Pero lo más sorprendente del poema es que en la explicación del suceso no se escatiman los detalles más íntimos, como puede verse⁸:

- I Lucia Sanchez, jazedes en gran falla
comigo, que non fodo mais nemigalla
d'ua vez, e pois fodo, se Deus mi valla,
fiqu'end'afrentado ben por tercer dia.
Par Deus Lucia Sanchez, dona Lucia,
se eu fodervos podesse, foder-vos-ia!
- II Vejo-vos foder comigo mui't'agravada,
Lucia Sanchez, porque non fodo nada,
mais se eu vos per i ouvesse pagada,
pois eu fodervos non posso, peer-vos-ia.
Par Deus Lucia Sanchez, dona Lucia,
se eu fodervos podesse, foder-vos-ia!
- III Deum'o demo esta pissuça cativa
que xa non pode sol conspir a saiva
e, de pran, semella mais morta ca viva,
e se ll'ardess'a casa non s'ergueria.
Par Deus Lucia Sanchez, dona Lucia,
se eu fodervos podesse, foder-vos-ia!
- IV Deitaron-vos comigo os meus pecados;
cuidades de min preitos tan desguisados,
cuidades dos colloes, que tragu'inchados,
ca o son con foder, e é con maloutia.
Par Deus Lucia Sanchez, dona Lucia,
se eu fodervos podesse, foder-vos-ia!

No sería justo, sin embargo, que leyéramos esta y en general todas las sátiras sexuales donde se escarnece o se maldice a las mujeres como meros contra textos o en tanto que elaboradas parodias del amor cortés⁹. La cultura del momento impreg-

⁸ Cito por la versión del texto que aparece en la monografía de RODRIGUES LAPA (*vid.* arriba n. 1), pp. 353-354.

⁹ Pese a que no deje de ser una tendencia en boga, como dan fe estos dos estudios estrechamente relacionados con los textos que ahora nos ocupan: Louise O. BASVÁRI, «*La madeira certa...*

na el pensamiento poético masculino con «los más estrictos conocimientos científicos de la época» respecto a la condición moral de la mujer, y ningún trovador puede zafarse de las enseñanzas que, considerándola «como un ser inferior por su propia naturaleza», la hacían fluctuar entre «su tendencia a la lujuria o a la virtud»¹⁰. Es desde esta perspectiva como se comprende mejor la extravagancia sexual que nos presenta Estevan da Guarda en los versos de *En tal perfia qual eu nunca vi*.

2. EN TAL PERFIA... EDICIÓN Y COMENTARIO

Con Estevan da Guarda la *cantiga d'escarnho e mal dizer* toma otros rumbos y se aleja de la transposición realista de circunstancias biográficas o de momentos históricos y sociales con que sus más ilustres competidores dominaron el género —me refiero, en particular, a Alfonso X y a otros trovadores de su corte, algunos de la talla de Pero da Ponte—. Nuestro autor pertenece a una época en donde las convicciones y los avatares políticos o los odios personales no constituían parte esencial de su vida, de su entorno literario y de su oficio como escribano de la corte del rey Don Dionis de Portugal¹¹. Los temas de un número importante de sus veintiocho composiciones satíricas pertenecen a un mismo ámbito de experiencias, todas ligadas a la peculiar realidad psicológica de un don Fulano que, como en el texto que nos ocupa, es el protagonista de las mismas. Frente a las invectivas dirigidas a personajes con nombre propio, oficio o condición social y hasta racial, el de *En tal perfia...* carece de identidad. Pero *Don Foan*, a la par que no representa a nadie, puede encarnarlos a todos.

Como estamos al final de una dilatada experiencia poética, mediado ya el siglo XIV, pues su autor pertenece a la última generación de trovadores peninsulares¹², la cantiga comienza con una exclamación que augura la novedad del tema,

a midida d'Espanha de Alfonso X: un gap carnavalesco», *Actes de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, ed. Santiago Fortuño Llorens y Tomás Martínez Romero, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 1999, III, pp. 459-469 y, para el corpus provenzal, Pierre BEC, *Burlesque et obscénité chez les troubadours. Le contre-texte au Moyen Âge*, París, Stock, 1984.

¹⁰ Véase la bibliografía pertinente sobre esta concepción de la mujer, transmitida por la filosofía natural antigua, y su plasmación en la literatura medieval castellana en el amplio estudio dedicado al asunto de María Isabel TORO PASCUA, «“Sic vos non vobis”: la imagen de la mujer, vía transmisora de conocimiento en la literatura medieval», *El conocimiento del pasado. Una herramienta para la igualdad*, ed. M^a. Carmen Sevillano San José, Juana Rodríguez Cortés, Matilde Olarte Martínez y Lucía Lahoz, Salamanca, Plaza Universitaria Ediciones, 2005, pp. 219-240, en particular p. 220.

¹¹ Para su biografía, véase Walter PAGANI, «Il canzoniere di Estevan da Guarda», *Studi Mediolatini e Volgari*, vol. XIX (1971), XXIX, pp. 57-65, y Antonio RESENDE DE OLIVEIRA, «Estevan da Guarda», *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Organização e coordenação de Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, Caminho, 1993, pp. 245-246.

¹² De hecho, su corpus poético anticipa aspectos de la métrica y la retórica que acuñaran a continuación los primeros autores cancioneriles castellanos (en la edición y el estudio de los poetas gallego-castellanos del *Cancionero de Baena* que estoy realizando junto a María Isabel Toro subraya-



que muestra la sorpresa frente a lo que nunca antes se contó, ni se vio (...*qual eu nunca vi*). A estas alturas, cuando todas las prácticas sexuales habían sido objeto de burla, pocas podían ya causar perplejidad o asombro. Un tema tan escabroso como el incesto entre una madre y su hijo supone una rareza. No es original, en cambio, la retórica con la que el autor aborda un tema tan enojoso y moralmente reprobable. El juego de la *equivocatio*, o las ya citadas «palabras cubiertas» a que hace referencia el *Arte de trovar* cuando define la cantiga de escarnio, le evita, no obstante, tener que contar el suceso de forma explícita. Así, en una lectura inocua del texto, nos encontramos con que una madre y su hijo discuten o porfían noche y día sin descanso. El interlocutor de Don Fulano le afea su conducta (*non vos esta ben de perfiardes con vossa madre...*), aunque éste le dice que su madre es obstinada, y que cuando le pone excusas para no tener que porfiar, ella le maldice (*que sejas sempre maldito e confuso*). Sin embargo, la *perfia*, así como las *paravaos* o palabras que nunca les faltan en la disputa, adquieren en el contexto de los versos un sentido obsceno y sexual¹³.

Veamos la cantiga ya, que edito según los criterios adoptados por Rip Cohen en su edición del corpus de las quinientas cantigas de amigo¹⁴.

Testimonios:

B = cód. 10991, Biblioteca Nacional de Lisboa.

V = cód. lat. 4803, Biblioteca Apostólica Vaticana.

Reproducciones facsimilares:

CINTRA, Luís F. Lindley, *Cancioneiro da Biblioteca Nacional (Colocci-Brancuti) Cód. 10991. Reprodução fac-similada*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

CINTRA, Luís F. Lindley, *Cancioneiro português da Biblioteca Vaticana (Cód. 4803). Reprodução fac-similada*, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos & Instituto de Alta Cultura, 1973.

Ediciones anteriores:

BRAGA, Theophilo, *Cancioneiro português da Vaticana*. Edição crítica restituída sobre o texto diplomático de Halle, acompanhada de um glossário e de uma introdução sobre os trovadores e cancioneiros portugueses, Lisboa, Imprensa Nacional, 1878, núm. 925.

mos esta influencia del autor en la obra de dichos poetas. Se trata de un proyecto financiado por la Junta de Castilla y León, ref: SA045A06).

¹³ Véanse las notas al texto.

¹⁴ *500 Cantigas d'Amigo. Edição Crítica*, Oporto, Campo das Letras, 2003, pp. 37-43.

LAPA, Manuel Rodrigues, *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Vigo, Galaxia, 1965, núm. 119.

MACHADO, José Pedro & Elsa PACHECO, *Cancioneiro da Biblioteca Nacional, Antigo Colocci-Brancuti*, Leitura, Comentários e Glossário por..., vol. VI, Lisboa, Edição da «Revista de Portugal», 1949-1964, núm. 1269.

PAGANI, Walter, «Il canzoniere di Estevan da Guarda», *Studi Mediolatini e Volgari*, vol. XIX (1971), núm. XXIX, pp. 53-179.

Texto crítico (B 1320 f. 282vº V 925 f. 146vº):

- I En tal perfia qual eu nunca vi,
vi eu don Foan con sa madr' estar;
e por que os vi ambos perfiar,
cheguei m' a el e dixi lhi logu' i:
«Vencede vos a quanto vos disser, 5
ca perfiardes non vos é mester
con vossa madr', e perfiar assi»
- II E diss m' el: «Sempr' esto ouvemos d'uso
eu e mha madre en nosso solaz,
de perfiarmos eno que nos praz; 10
e quando m' eu de perfiar escuso,
assanha se e diz m' o que vos direi:
«Se non perfias eu te mal direi,
que sejas sempre maldito e confuso»
- III E dix' eu: «senhor, non vos está ben 15
de perfiardes, mais está vos mal
con vossa madre»; diss' el: «Nen mi cal,
poilo ela por sa prol assi ten;
ca se lh' eu dig': 'Al tenho de fazer',
por ben ou mal tanto m' á de dizer, 20
ca, ena cima perfiar me conven»
- IV E paravoas non an de falecer,
mais tanto avemos de noite a seer,
que é meiada ou mui preto en».

Variantes:

2, 3 *Pagani lee bi en B, que corrige por vi, pero en ambos casos aparece el verbo con uve* 4 *dixlhy B* 5 *El editor italiano vuelve a confundir la uve de B y transcribe en el aparato de variantes bencede* 6 *ha mester Braga: he BV* 7 *madre Braga y Pagani* 8 *dissemel B pero Pagani lee dissel mel, que anota como variante; dissu B dussu V* 11 *scusso V* 12 *assamhasse B; diz mo o BV* 13 *Braga omite este verso* 17 *couos amad' B*



21 U enna ama B ona cima *Pagani*: u ena cima 22 falacer B 24 moyada V *Braga*:
que a alvorada ja muy perto ven

Traducción:

I. En tal porfía, cual nunca vi igual, estaba don Fulano con su madre, y como los vi a ambos porfiar, me llegué a él y le dije así: —Rendíos a cuanto os diga, que no os ha menester porfiar con vuestra madre, ni menos porfiar así.

II. Y él me dijo: —Mi madre y yo siempre tuvimos esto por costumbre: porfiar en lo que nos place, para nuestro solaz; y cuando me excuso de porfiar, ella se enfada y me dice lo que os voy a decir: —Si no porfías, yo te maldeciré, ¡que seas siempre maldito y desgraciado!

III. Y dije yo: —Señor, no os está bien, sino muy mal, porfiar con vuestra madre. Dijo él: —No me importa, pues para ella es muy provechoso; y si le digo: —«tengo otra cosa que hacer», para bien o para mal tanto me dice que a la postre me conviene porfiar.

IV. Y las palabras no han de faltar; pues tanto estamos de noche juntos que ya es mediada la noche o cerca le anda.

Métrica:

Cantiga del tipo de *meestria*, formada por tres estrofas *singulares* de siete versos decasílabos masculinos, excepto la rima a de la tercera copla que presenta rima femenina. Lleva una *fiinda* cuyos tres versos riman con los últimos de la estrofa anterior, según es lo habitual¹⁵.

La forma estrófica es de las más repetidas en la escuela. El propio trovador la empleó en dieciséis ocasiones más¹⁶. Se trata de la siguiente:

I-II + F:	a	b	b	a	c	c	a	-	c	c	a
	10	10	10	10	10	10	10	-	10	10	10
III:	a	b	b	a	c	c	a				
	10'	10	10	10'	10	10	10'				

Quizá no sea casual que de las cinco veces que se repite este esquema en la poesía provenzal una la hallemos en una cansó de Sordello, concretamente en *Lai*

¹⁵ Me parece interesante subrayar que de los diez poemas que en el repertorio de este trovador llevan *fiinda*, la de *Bispo, senhor, eu dou a Deus bon grado* (B 1310 / V 915) no se adapta a este esquema de ascendencia provenzal; pues la rima del primer verso de las tres que la conforman aquí va por libre: «D'este vosso beneficio». Esta «anomalía» sí se observa más tarde, en las *fiindas* que aparecen en las *cantigas y dezires* del *Cancionero de Baena* (como en los poemas 35 y 39 de Alfonso Álvarez de Villasandino de la edición de Brian DUTTON y Joaquín GONZÁLEZ CUENCA, *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Madrid, Visor, 1993, pp. 55 y 62).

¹⁶ Véase Giuseppe TAVANI, *Repertorio metrico della lirica galego-portoghese*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1967, 161: 23, p. 201.

a-n Peire Guillem man ses bistenza¹⁷. Me lo parece así no solo porque el italiano anduviera por las cortes poéticas peninsulares y por tanto Estevan da Guarda pudiera llegar a conocer el texto en cuestión¹⁸, sino porque además los dos utilizan rimas derivadas («disser» - «darei» en la cantiga, «lauzor» - «lauzador» en la cansó), y asimismo juegan con ahínco a la *repetitio* en los verbos esenciales del contenido de cada texto, como son *perfiar* en la sátira y *lauzar* en la canción provenzal.

Las rimas son las siguientes:

	I	II	III	F
a	i	uso	en	en
b	ar	az	al	
c	er	ei	er	er

Notas:

1. El verbo *perfiar* ('porfiar, disputar, discutir, insistir, altercar') tiene a lo largo de todo el texto un sentido implícito de índole sexual. Un ejemplo similar lo hallamos en la sátira *Dominga Eanes ouve sa baralha* de Alfonso X, en donde *baralha* o 'lucha, pelea, contienda' (vid. Ramón LORENZO, *La traducción gallega de la Cronica General y de la Cronica de Castilla*, Orense, Instituto de Estudios Orensanos «Padre Feijoo», 1977, II Glosario: s.v. *barallar*) adquiere la misma connotación, pues la batalla marcial que mantienen un jinete y la *soldadeira* Dominga Eanes se basa en un uso paródico del léxico guerrero, o sea, en el juego de la *equivocatio*, que también usa aquí nuestro autor (cfr. ed. de Juan PAREDES cit. arriba n. 6, pp. 308-311). En su sentido literal *perfiar* solo aparece en la cantiga de amigo de Johan Garcia de Guilhade *Treides todas, ai amigas, comigo*, v. 10: «ca el de pran sobr'aquesto *perfia*: / non quer morrer, por non pesar alguen / que lh'amor á...» (cfr. ed. de R. COHEN cit. arriba n. 14, p. 230).

9. *solaz*: es término de origen provenzal (*solatz*, 'placer'), que tanto en los trovadores como en la lírica gallega tiene una connotación erótica. Aquí subraya el sentido obsceno de *perfiar* (véase n. 1).

17. *Nen mi cal*: expresión de origen provenzal (véase Carolina MICHAËLIS DE VASCONCELOS, *Cancioneiro da Ajuda. Reimpressão da edição de Halle (1904), acrescentada de um prefácio de Ivo Castro e do glossário das cantigas*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, vol. I: s.v. *cal*).

¹⁷ Puede verse en la edición de Marco BONI, *Sordello, le poesie. Nuova edizione critica con studio introduttivo, traduzioni, note e glossario*, Biblioteca degli Studi Mediolatini e Volgari, 1, Bolonia, Palmaverde, 1954, núm. XXXIX, p. 191. Para el esquema estrófico, véase István FRANK, *Répertoire métrique de la poésie des troubadours*, vol. 1, París, Champion, 1966, 548: 4, p. 105.

¹⁸ Véase Vicente BELTRÁN, «Tipos y temas trovadorescos. XVI. Sordel en España», en *Cultura Neolatina*, LX (2000), pp. 341-369; reeditado luego como «La aventura de Sordel», en *La corte de Babel. Lenguas, poética y política en la España del siglo XIII*, Madrid, Gredos, 2005, pp. 39-64.



21. *ca, ena cima*: sigo la lectura de Lapa, pues el adverbio de lugar *U* que trae el código B no da sentido al verso; véase *na cima* con valor asimismo de ‘al final, a la postre’ en la cantiga de Martin Moxa *Amor, non qued’eu amando*, v. 34: «*na cima* gualardon prende» (Luciana STEGAGNO PICCHIO, *Martin Moya. Le poesie*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1968, p. 173).

22. *paravoas*: se trata de una evolución del término latino *parabola* (junto a las más habituales *palaura, palabra*) que solo aparece en esta cantiga (puede comprobarse en TMILG = VARELA BARREIRO, Xabier, dir. (2004-): *Tesouro Medieval Informatizado da Lingua Galega*, Santiago de Compostela, Instituto da Lingua Galega [<http://ilg.usc.es/tmilg>]).

Aquí *falecer* ha de interpretarse en el sentido de ‘faltar’, para que el verso tenga el sentido que reclama el contexto en que se desarrolla la porfía; es decir, que no les faltaron palabras con que *perfiar* por la noche.



ESTRATÉGICAS VISIONES DE LA ERÓTICA MEDIEVAL EN TRES CANCIONEROS DECIMONÓNICOS

J. Ignacio Díez Fernández
Universidad Complutense

RESUMEN

La recuperación de la Edad Media en el s. XIX también valora su literatura erótica, aunque los estudios críticos suelen preferir no verla. Esta poesía erótica se recoge en distintos cancioneros: la reedición del *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*, el cancionero homónimo de Lustonó y, ya en el s. XX pero claro heredero del s. XIX, el *Cancionero de amor y de risa*. En ellos la erótica medieval aparece junto a otras vetas poéticas y, en los dos últimos cancioneros, se somete a un evidente proceso de selección. La publicación de los tres cancioneros más que pretender, como se dice, recobrar los «tesoros» medievales, aspira tanto a una compleja venta gracias a diversas estrategias como, al mismo tiempo, a la participación en los choques ideológicos, fundamentalmente con la Iglesia y con los más conservadores.

PALABRAS CLAVE: erotismo, Edad Media, cancionero, selección, filología, ideología.

ABSTRACT

The recovery of the Middle Ages in the 19th century includes the erotic literature, although critics use to prefer not to see it. The erotic poetry is assembled in different *cancioneros*: the reprint of the *Cancionero de obras provocantes a risa*, the homonymous *cancionero* by Lustonó and, already in the 20th century but a clear heir of the past century, the *Cancionero de amor y de risa*. Inside them the medieval erotica appears along with other poetical veins, and in the last two *cancioneros* suffers an obvious selection. The publication of these three *cancioneros* does not try, as they say, to recover the medieval «treasures», but a complex marketing thanks to different strategies, and, at the same time, to take part in ideological confrontations, specially with the Catholic Church and the more conservatives.

KEY WORDS: eroticism, Middle Ages, *cancionero*, selection, philology, ideology.



Yo no puedo decirlo, no soy médico, a Dios gracias
(Pierre Michon, *Señores y siervos*)

1. HISTORIA, CRÍTICA Y EROTISMO

En esos enlaces fáciles que cruzan la historia de la literatura, una de las conexiones más claras es la que une el romanticismo con el pasado medieval. En el minucioso trazado de esa relación suelen estudiarse los temas de la historia de España, la predilección por algunos escenarios, la exaltación de la noche, los motivos legendarios y un largo etcétera en el que no se incluye el erotismo. La parcela erótica, en los estudios literarios y fuera de ellos, ha despertado habitualmente los recelos de los siempre dispuestos guardianes de un objeto de naturaleza tan deletérea como es la moral (casi siempre religiosa), pero también suele despertar las iras o los rechazos de otros guardianes de las más finas esencias, sean estas la identidad patria, la dignidad de la literatura, la seriedad de las instituciones o hasta el prestigio de las editoriales y revistas, por poner sólo algunos ejemplos. Parece que el erotismo corroe y oxida los grandes y férreos monumentos, incluso los de piedra o papel con especial preferencia por los más antiguos, aunque, al mismo tiempo, el erotismo es un componente esencial de ese pasado y como objeto de estudio ha sido cuidadosamente descuidado.

Volver la mirada hacia la Edad Media, ya sea desde la pasión romántica o desde la no menos ardiente pasión positivista¹, supone, pues, un doble proceso de exploración, que aspira a descubrir qué partes del erotismo medieval son recuperables para los intereses decimonónicos y al mismo tiempo permite estudiar los elementos constitutivos de un erotismo moderno o premoderno. En un camino tan ambicioso sí que conviene poner puertas al campo y limitar severamente la esfera de actuación. Está claro que así las consecuencias no serán plenamente extrapolables a toda una centuria, pero, al menos, la mirada curiosamente inquisitiva tendrá un objeto claro que analizar y, si tanto el objeto como el método han sido bien elegidos, es posible que las conclusiones adquieran un valor más general. En todo caso, es imprescindible reducir el ángulo de visión o fijarla², por lo que me centraré en

¹ R. SANMARTÍN BASTIDA, *Imágenes de la Edad Media: la mirada del Realismo*, Madrid, CSIC, 2002.

² J.L. GUERENA, «La producción erótica española en los siglos XIX y XX», en F. Sevilla y C. Alvar (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Madrid, 6-11 de julio de 1998*, Madrid, Asociación Internacional de Hispanistas-Castalia-Fundación Duques de Soria, 2000, II (*Siglo XVIII. Siglo XIX. Siglo XX*), pp. 195-202. Una enumeración de los cancioneros eróticos del s. XIX en P. FERNÁNDEZ, «Censura y práctica de la transgresión: los dominios del eros y la moralidad en la literatura española decimonónica», en J.A. Cerezo, D. Eisenberg y V. Infantes (eds.), *Los territorios literarios de la historia del placer. I Coloquio de erótica hispánica*, Madrid, Huerga & Fierro, 1996, p. 80; véase también J.A. CEREZO, *Literatura erótica en España. Repertorio de obras 1519-1936*, Madrid, Ollero y Ramos, 2001.

tres cancioneros: uno del siglo XV que se publica en el siglo XVI y se recupera muy oportunamente en el siglo XIX (el *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*³); otro del siglo XIX que juega a confundirse con el anterior (el *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*⁴); y un tercero que, heredero de la tradición decimonónica, se publica en el siglo XX (el *Cancionero de amor y de risa*⁵).

2. PUBLICAR Y CASTIGAR O EL DICHO COMO HECHO

No suele despertar grandes ansias teóricas entre los estudiosos la aparente tarea previa que acosa a cualquiera que se acerca al erotismo literario, y no es de extrañar. Si, por un lado, el erotismo y la pornografía son el *landmark* por el que todo incauto quiere comenzar, por otro lado la dicotomía se ha vuelto (o ha sido) indomeñable, de modo que los diferentes investigadores, con muy buen criterio, han decidido no ocuparse más de un tema tan engorroso y, como demuestran los diferentes trabajos (aunque esta valoración no se suele explicitar), tan inútil. De hecho, la dicotomía se ha revelado como una tela de araña moral para intentar atrapar a los aguerridos interesados en el erotismo. Cabe cortar tan extraño y pringoso nudo gordiano afirmando que erotismo y pornografía son un todo erótico, que todo es erotismo⁶, lo que no impide que, a la vez, la consideración de lo erótico sea cambiante y deba precisarse en cada época, pues lo que no parece válido es proyectar hacia el pasado las líneas maestras del erotismo contemporáneo (como ha puesto de relieve Martín⁷).

Uno de los elementos del erotismo decimonónico que el presente puede haber barrido es la antigua diferencia entre textos «legales» y ediciones clandestinas, capital a la hora de entender el fenómeno de la transmisión de la literatura erótica

³ *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa* [basado en la edición original (Valencia, 1519), con las composiciones suprimidas del *Cancionero General* de Hernando del Castillo, y las adiciones y «Advertencias» de Luis de Usó y Río (Londres, 1841-1843)], pról. J.A. Bellón Cazabán; ed. P. Jauralde Pou y J.A. Bellón Cazabán; notas de P. Jauralde Pou, Madrid, Akal, 1974. En adelante, aparecerá citado como el *Cancionero de obras de burlas*.

⁴ *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*, ed. E. Lustonó, Madrid, Victoriano Suárez, 1872. Para distinguirlo del anterior me referiré a él como el *Cancionero de burlas*.

⁵ *Cancionero de amor y de risa en que van juntas las más alegres, libres y curiosas poesías eróticas del Parnaso español, muchas jamás impresas hasta ahora y las restantes publicadas en rarísimos libros* [1917], ed. J. López Barbadillo, Madrid, Akal, 1977; ed. J.M. Labrador Ben y A. Sánchez Álvarez-Insúa, Sevilla, Renacimiento, 2007.

⁶ J.I. Díez Fernández, «Asedios al concepto de literatura erótica», en J.I. Díez y A.L. Martín (eds.), *Venus Venerada: tradiciones eróticas de la literatura española*, Madrid, Universidad Complutense, 2006, pp. 1-18.

⁷ A.L. MARTÍN, «Góngora y la visualización del cuerpo erótico», en J. Roses Lozano (ed.), *Góngora Hoy*, IX, «Ángel fieramente humano», *Góngora y la mujer* (del 26 al 28 de abril de 2006) Córdoba, Diputación Provincial, 2007, pp. 265-291.



en el siglo XIX⁸. Sin embargo, incluso una división tan neta y tan justificada puede manifestar una enorme proclividad hacia la creación de automatismos, como el que parece nacer casi de inmediato, tan intuitivamente, y que serviría para separar los textos *menos* eróticos (confiados a los parabienes o la simple tolerancia de la censura y, por ello, aptos para su impresión y distribución autorizada) de los textos *más* eróticos (que algunos preferirían bautizar como «pornográficos») y que, con esta lógica, serían los idóneos para las publicaciones clandestinas. Sin embargo, como afirma Guereña⁹, en el caso de las novelas naturalistas sobre prostitución, «si descartamos las ilustraciones claramente pornográficas, el contenido de estos textos no difiere sensiblemente»¹⁰ de los clandestinos. Ello no obsta para que, naturalmente, sea preciso matizar en cada caso las posibles y previsibles diferencias entre una comunicación clandestina y una legal o legalizada. Como se verá, Eduardo Lustonó toma sus precauciones desde la misma cubierta del *Cancionero de burlas* para, tanto con unas ilustraciones de corte histórico como desde el mismo explícito título (que repite el de un ilustre antepasado: véase § 4), advertir a sus lectores de que la recuperación de los textos obedece a un doble interés: conocer la historia y divertirse¹¹. Cabe señalar también que no es casual que un cancionero clandestino como el *Cancionero moderno de obras alegres*¹² atienda en su selección a unos criterios netamente eróticos, mientras que el cancionero impreso legalmente, el *Cancionero de burlas*, opte por una mezcolanza que reciba los parabienes de los censores¹³.

Publicar poesía erótica o textos próximos puede resultar peligroso en el siglo XIX (y, por supuesto, mucho antes): «Dans ce cadre légal, les poursuites judiciaires

⁸ J.L. GUEREÑA, «La producción de impresos eróticos en España en la primera mitad del siglo XIX», en J.M. Desvois (ed.), *Prensa, impresos, lectura en el mundo hispánico contemporáneo. Homenaje a Jean-François Botrel*, Burdeos, Pilar, 2005, pp. 31-42. J.L. GUEREÑA, «“Ce pays malheureux”». La production érotique clandestine en Espagne sous la Restauration (1874-1900)», en E. Ramos-Izquierdo y A. Schober (eds.), *L'espace de l'éros. Représentations textuelles et iconiques*, Limoges, Pulim, 2007, pp. 111-134.

⁹ J.L. GUEREÑA, «La prostitución, un tema literario para el naturalismo español», *Excavatio*, 18.1-2 (2003), p. 276.

¹⁰ Sobre ilustraciones véase J.L. GUEREÑA, «“Ce pays malheureux”...», *op. cit.*, p. 121. También hay «láminas pornográficas sueltas como las nueve estampas grabadas en Barcelona hacia 1820 y coloreadas a mano, o ediciones ilustradas del *Arte de putear*: parece que hubo una edición en 1830 «sin ningún pie de imprenta, pero adornada con “finas láminas” y precedida de un *Album de Venus*», J.L. GUEREÑA, «La producción de impresos eróticos...», *op. cit.*, pp. 35 y 39.

¹¹ J.I. DíEZ FERNÁNDEZ, «Clandestinidad y provocación en el bolsillo: el *Cancionero moderno de obras alegres* como enciclopedia erótica de bolsillo», en A.L. Martín y J.I. DíEZ (eds.), *Venus venerada II: literatura erótica y modernidad en España*, Madrid, Universidad Complutense, 2007, pp. 79-92.

¹² *Cancionero moderno de obras alegres*, Londres, H.W. Spirttual, 1875; Madrid, Visor, 1985, ed. fac.; también Barcelona, Alta Fulla, 2000.

¹³ No sorprende, pues, que los *Cuentos y poesías más que picantes* editados por A. Foulché-Delbosc, en 1899, aparezcan sin firma, como es habitual en la producción netamente erótica: «públcalos por primera vez un rebuscador de papeles viejos», J.L. GUEREÑA, «“Ce pays malheureux”...», *op. cit.*, p. 120.

pouvaient de fait s'étendre à des ouvrages non spécifiquement érotiques mais à la thématique considérée alors comme 'osée' et susceptible par conséquent de porter atteinte aux 'bonnes mœurs'»¹⁴. Por eso, la recuperación de los poemas medievales eróticos, así como los del pasado literario español en general, debe respetar, para el editor y el antólogo, unas líneas maestras que no pasan necesariamente por la exhaustividad, ni siquiera por el rigor. Se trataría, más bien de: 1) construir o reconstruir la tradición o tradiciones españolas negadas por la imposición de una ortodoxia monárquico-católica fundamentalmente y que excluye manifestaciones sexuales muy concretas; 2) explorar las posibles raíces de los temas eróticos dominantes en la Restauración, ahondando en los precedentes de la prostitución, por ejemplo; 3) provocar a un público lector que sabe que pesa una posible persecución legal sobre quienes escandalicen o atenten contra la moral pública, las buenas costumbres y otra serie de constructos más o menos imprecisos. El marchamo de lo antiguo es, además, un arma de provocación añadida, pues al publicar textos antiguos se muestra, con las armas más conservadoras, que hay gustos y comportamientos *tradicionales* que sobreviven a pesar de las negaciones y censuras. Por supuesto, lo más importante es que por encima de este entramado pragmático-ideológico está el placer del lector que ve impresos textos imposibles, textos que irritan a los guardianes del orden establecido, textos que cuestionan ese orden, textos que divierten. Pero, seguramente para las autoridades no es menos importante el enorme peso ideológico que suele destilar la publicación erótica, clandestina o no.

Desde la perspectiva actual no conviene despreciar tampoco la paradoja de que en el siglo XIX se tolere la prostitución, por los motivos que se consideren más apropiados¹⁵, y se persiga o se limite la difusión impresa de textos que puedan *hablar* de la prostitución, de lo que pasa entre cliente y prostituta. No se trata sólo de que para los católicos la frecuentación de prostitutas pueda producir una suerte de inquietud como resultado del evidente conflicto —como puede ver cualquier no católico— entre el código de conducta religioso de lo que algunos llamarían los «papistas» y el hecho de participar en este comercio carnal, sino de que, enfrentada

¹⁴ J.L. GUEREÑA, *ibid.*, p. 123.

¹⁵ «Como en la época medieval y moderna, la prostitución se toleró en la época contemporánea como verdadera empresa de profilaxis social, permitiendo conjuntamente salvaguardar la virginidad femenina, 'honor' de toda la familia, luchar contra el onanismo y la homosexualidad masculina, reducir el adulterio y evitar desórdenes sociales», J.L. GUEREÑA, «La prostitución, un tema literario...», *op. cit.*, p. 265. En la Restauración «cuando el burdel legalizado (y por lo tanto la práctica masculina de acudir a ellos) está presente hasta en las más pequeñas localidades», J.L. GUEREÑA, *ibid.*, p. 268. Véanse, también de J.L. GUEREÑA, «El tiempo de la prostitución reglamentada. Madrid (1847-1909)», en M.D. Ramos Palomo y M.T. Vera Balanza (eds.), *El trabajo de las mujeres. Pasado y presente. Actas del Congreso Internacional del Seminario de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer*, Málaga, Diputación Provincial, 1996, II, pp. 53-75; «Literatura y prostitución en el siglo XIX. De la novela folletinesca a la literatura clandestina», en R. Fernández y J. Soubeyroux (eds.), *Historia social y literatura. Familia y clases populares en España (siglos XVIII-XIX)*, primer Coloquio Internacional Acción Integrada Francoespañola, Université Jean Monet, Saint-Étienne, septiembre de 2000, Saint-Étienne, Milenio, 2001, I, pp. 157-175; y *La prostitución en la España contemporánea*, Madrid, Marcial Pons, 2003.



a los hechos, la jerarquía católica se vea obligada a considerar veniales algunas prácticas y gravísimas, otras por más que ambas discurren sin más testigos que los dos protagonistas, cliente y prostituta, es decir, por más que, naturalmente, carezcan de la comprobación (y de su correspondiente sanción) que ofrece lo público: los tratos de cliente y prostituta parecen estar más bien en el ámbito de lo privado o, en algunos casos, de lo semipúblico, con lo que el anatema de las relaciones «contra natura» con una prostituta no pasa de una recomendación. Parece pues, a la vista de las limitaciones en la difusión de textos e imágenes por la imprenta, que la cuestión en la que de verdad se trata de ejercer un control firme tiene más que ver con la esfera de lo público/privado que con la de los hechos/las representaciones, pues, si bien los diferentes códigos morales pretenden abolir la distancia de los hechos y las palabras en el terreno sexual (e incluso en los pensamientos, como hace el cristianismo), lo cierto es que el auténtico control de los poderes *públicos*¹⁶ no se ejerce sobre las conciencias, al menos no directamente, sino sobre las *manifestaciones públicas*. Por ese motivo se autoriza la apertura de casas de lenocinio, pero se prohíbe la publicación de determinadas manifestaciones literarias eróticas¹⁷.

Por encima de la división legal que separa los textos impresos, los libros trazan otros vínculos que a mí me interesan más ahora. De los tres cancioneros que estudio, dos carecen de ilustraciones, mientras el tercero, el más moderno en estricto sentido cronológico, hace un uso interesado de un puñado de litografías¹⁸. Son, pues, textos poéticos cuya fuerza queda casi por entero confiada a la palabra. Los tres recuperan poesía antigua, aunque en distinto grado y con distinta penetración en el pasado¹⁹. Los tres buscan desbrozar los ocultos caminos de otras tradiciones hispánicas.

3. LA «PRIMERA ANTOLOGÍA ERÓTICA» DE ESPAÑA

El *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa* (Valencia, 1519) es «tal vez la primera antología de erótica que con este exclusivo motivo se publica en España»²⁰. Se trata de una selección de poemas burlescos del *Cancionero general*, que

¹⁶ Una aproximación muy sugerente a los cambios que trajo la Revolución Francesa, plasmados en el Código Penal napoleónico de 1810, sobre la consideración de ciertos delitos y su nuevo fundamento (como «l'outrage public à la pudeur»), así como una extensa discusión sobre los límites de lo privado y lo público en M. IACUB, *Par le trou de la serrure. Une histoire de la pudeur publique (XIX^e-XXI^e siècle)*, París, Fayard, 2008.

¹⁷ Aunque hay jueces que distinguen entre la mala y la buena literatura pornográfica: J.L. GUEREÑA, «“Ce pays malhereux”...», *op. cit.*, p. 125.

¹⁸ J.I. DÍEZ FERNÁNDEZ, «Clandestinidad y provocación...», *op. cit.*, pp. 84-85.

¹⁹ En el *Cancionero moderno de obras alegres* los únicos poemas que pueden recordar el medioevo son los cuatro anónimos que cierran el cancionero, aunque sólo la anonimidad es la improbable fuente de la reminiscencia. El cancionero tiene una vocación diferente del *Cancionero de burlas* y del *Cancionero de amor y de risa*. Tampoco hay textos medievales en *Venus retozona* (véase, *infra*, la nota 84).

²⁰ J.A. CEREZO, «El *Cancionero moderno de obras alegres*», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 453 (1988), p. 145.

es, al irónico decir de Boscán, «un cancionero que acordó de llamarse general para que todos ellos vivan y descansen con él generalmente»²¹. Toma el título de la novena parte del *Cancionero General*, «Obras de burlas provocantes a risa», que cierra el volumen (pero la selección de 62 poemas de la edición de 1511 sufrirá distintos cambios en las sucesivas). Es, pues, «una recopilación poética del siglo XV, aunque su impresión no se efectuara hasta comienzos del siglo XVI» (con excepción de la *Carajicomedia*²²). No hubo más ediciones durante tres siglos y lo que debiera ser un indicio de su falta de éxito puede interpretarse de una manera diferente, a juzgar por la aceptación de los lectores, en casi todas las épocas, de los textos eróticos: «Como el *Cancionero* no tuvo segunda edición, las copias de la de 1519 deben haber sido leídas hasta que se hicieron tierra o hasta que cayeron en manos de algún censor»²³. No deja de resultar también inicialmente paradójico que el primero de los modernos editores del *Cancionero de obras de burlas* haya sido quien ha podido pasar por el único cuáquero (o el más conspicuo, o un «filocuáquero» o, simplemente, un «simpatizante», según Bellón²⁴) de la historia literaria española, Luis de Usóz y Ríu. Acierta Menéndez Pelayo cuando, como cualquier lector del *Cancionero*, intenta explicar por qué Usóz pudo interesarse, con su estricto sentido moral, en unas composiciones *sucias*: «El intento de Usóz iba a otro blanco que al de reimprimir versos sucios, y aun por eso antepuso a la colección un prólogo en que se esfuerza por atribuir todas las brutalidades e inmundicias del *Cancionero* a poetas frailes»²⁵. Es evidente que no todos los poetas eróticos han sido frailes, pero no siempre se reconoce la riqueza de la contribución de la clerecía a este fértil campo²⁶.

Que la recuperación del clásico *Cancionero de obras de burlas* tiene un propósito militante no tan erótico como cabría esperar es algo que el editor deja claro en las un tanto prolifas «Advertencias» iniciales, con citas apocalípticas de fray Luis de León, de Juan López de Úbeda y de Garcilaso sobre la desvergüenza de sus contemporáneos²⁷. La coartada literaria y cultural aparece al frente de las «Advertencias» de Luis de Usóz, aunque es rechazada de inmediato como una enfermedad, la «libropesía». Sin embargo, lo primero que merece ser explicado es la rareza de un libro curioso e importante de la literatura española:

²¹ J. BOSCAN, *Obra completa*, ed. C. Clavería, Madrid, Cátedra, 1999, p. 117.

²² *Cancionero de obras de burlas*, ed. P. Jauralde Pou y J.A. Bellón Cazabán, *op. cit.*, p. XXIII (cito siempre por esta edición).

²³ *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*, ed. F. Domínguez, Valencia, Albatros Hispánofila, 1978, p. 29.

²⁴ *Cancionero de obras de burlas*, *op. cit.*, pp. XVI y XIX.

²⁵ M. MENÉNDEZ PELAYO, «Un cuáquero español: D. Luis de Usóz y Ríu», en *Historia de los heterodoxos españoles*, 4ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, II, p. 902.

²⁶ «Gente de iglesia ha sido mucha de la que nos legó en siglos austeros el caudal amplio de la poesía licenciosa burlesca; tradición es en tierra de Castilla que los curas de aldea no cedan a ningún cristiano en el donaire para decir un chascarrillo verde», *Cancionero de amor y de risa*, ed. J.M. Labrador y A. Sánchez, *op. cit.*, p. 101 (todas las citas proceden de esta edición); J.I. Díez Fernández, *La poesía erótica de los Siglos de Oro*, Madrid, Laberinto, 2003, pp. 175-224.

²⁷ *Cancionero de obras de burlas*, *op. cit.*, pp. 9-10.



Este curiosísimo libro, tal vez el más raro ahora y desconocido entre los muchos y raros Cancioneros Antiguos impresos en el siglo XVI, merece, sin disputa, como todos ellos, la atención de los aficionados al estudio de la rica, desconocida y casi inagotable mina de la antigua literatura española²⁸.

La militancia es más importante que esta recuperación cultural, pues lo que de verdad importa es que el *Cancionero* haya sido compuesto «por algún hombre de iglesia», aunque, al finalizar las «Advertencias», Usoz remezcla los argumentos de manera difícil de separar pues a las razones contra los que desconocen la literatura española y se limitan a traducir historias de la literatura compuestas por extranjeros se suman las consideraciones puramente ideológicas contra una nación que carece de libertad²⁹. El perceptivo Menéndez Pelayo no dejó de notarlo en los constantes dardos que nutren las seis páginas que dedicó en sus *Heterodoxos* a Usoz y, además, nos regala una pincelada sobre cómo se pudieron leer, en España y más improbablemente en Gran Bretaña, los textos del *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*, pues el libro «de tan dudosa buena fe y vilísimo carácter» «llegó a escandalizar al mismo impresor Pickering cuando acertó a enterarse de lo que era»³⁰.

El *Cancionero* es erótico sólo en parte, ya que el motivo principal que preside la selección de los textos es la burla. Por eso su panoplia temática incluye «antisemitismo, misoginia, erotismo y crítica social»³¹, lo que no impide que ilustres críticos hayan recomendado la lectura de estos poemas con la vieja fórmula del elogio *a contrario*, como Rodríguez-Moñino: «no creemos que en el siglo de oro se haya estampado un conjunto tan obsceno como el que integra estos folios»³². El mismo editor, Luis de Usoz, juzga el libro, que considera lleno de «obscenísimas producciones», con extraordinaria dureza:

un libro en el cual lo que menos lastima es el cinismo espantoso y la obscenidad de ideas y palabras que en él rebosan, pues tales son las blasfemias execrables, las aplicaciones increíbles a torpes y nefandos propósitos en él hechas de la Escritura, y aun de las palabras del Redentor, que se disminuyen el horror y la náusea causada por las unas con el espanto que inspiran las otras³³.

También Menéndez Pelayo, en su condescendiente retrato de Luis de Usoz, no ahorra adjetivos para el *Cancionero*: «libro, más que inmoral y licencioso, cínico, grosero, soez, si bien de alguna curiosidad para la historia de la lengua y de las costumbres»³⁴. No es extraño que Usoz diera a la stampa el libro con pie de imprenta falso, pues, a pesar de lo que afirma, no se publicó en Madrid, por Luis

²⁸ *Ibid.*, p. 3.

²⁹ *Ibid.*, pp. 23-24.

³⁰ M. MENÉNDEZ PELAYO, «Un cuáquero español...», *op. cit.*, p. 902.

³¹ *Cancionero de obras de burlas*, ed. F. Domínguez, *op. cit.*, p. 12.

³² *Cancionero de obras de burlas*, *op. cit.*, p. IX.

³³ *Ibid.*, pp. 13 y 3-4.

³⁴ M. MENÉNDEZ PELAYO, «Un cuáquero español...», *op. cit.*, p. 902.

Sánchez, sino en Londres, en casa de Pickering, en 1841-1843: es la situación opuesta del *Cancionero moderno de obras alegres*, que dice haberse impreso en Londres, por un tal H.W. Spirritual, cuando fue impreso en España, quizá en Sevilla o en Madrid³⁵. Está claro que la crítica ha privilegiado la línea erótica del ramillete de temas que se agavillan en el *Cancionero de obras de burlas*, y, desde el siglo XIX, los editores se han sentido tentados por completar la selección añadiendo algunos poemas³⁶, como hizo Usoz y Río con una decena de textos que estaban en la primera edición del *Cancionero General* o con añadidos que no están en él (como las «Lamentaciones de amores hechas por Garci Sánchez de Badajoz», núm. 71; las «Coplas de “Canta, Jorgico, Canta”», núm. 74; las «Coplas fechas por Rodrigo de Reynosa a unas serranas al tono del *baile del villano*: Mal encaramillo millo/ mal encaramillomé», núm. 79; el «Romance de una gentil dama y un rústico pastor: Estase la gentil dama», núm. 80)³⁷.

Seguramente, las dos piezas eróticas más conocidas del *Cancionero de obras de burlas* son el *Pleito del manto* y la *Carajicomedia*, ambas anónimas. El *Pleito del manto*, de autoría incierta, fue publicado por primera vez en la edición de 1514 del *Cancionero General*³⁸, y lo incluyen en sus antologías tanto Lustonó (con él cierra su *Cancionero*) como López Barbadillo (véanse, *infra*, § 4 y 5). La *Carajicomedia* sólo se ha conservado en el ejemplar único del *Cancionero de obras de burlas*, custodiado en la British Library: es «la verdadera joya del *Cancionero* [...] La obra debió ser escrita entre 1506 y 1519 [...] Fray Bugeo Montesino debe ser el nombre ficticio del auténtico autor, sin duda un desenfadado clérigo —conocía bien el latín y los oficios divinos— de considerable cultura para la época»³⁹. La *Carajicomedia*⁴⁰ es una parodia del *Laberinto de Fortuna* que emplea, como recurso fundamental de la comicidad, palabras obscenas, ya en el título, para tratar en clave burlesca el tema de la impotencia o, visto desde otro ángulo, la importancia del falo, uno de los grandes temas de la literatura erótica⁴¹. No sorprende que no haya sido recogida en los cancioneros decimonónicos, tanto por su extensión (lo que ya es un motivo

³⁵ J.A. CEREZO, *Literatura erótica en España*, *op. cit.*, pp. 244-245.

³⁶ También J.M. Labrador y A. Sánchez crean una *addenda* en su edición del *Cancionero de amor y de risa* para añadir un par de poemas (pp. 79-82) y completan la colección original con otros dos textos al final del volumen: «La creación», de Manuel del Palacio, y «Nomenclatura y apología del carajo», de Francisco Acuña de Figueroa.

³⁷ Los números 60-70 se publican en el *Cancionero general*, pero no en su primera edición de 1511. Los poemas 71-81 del *Cancionero de obras de burlas* han sido añadidos por Usoz y Río. Los números 74 y 80 podrían atribuirse también a Rodrigo de Reinoso: *Poesías de germanía*, ed. M.I. Chamorro Fernández, Madrid, Visor, 1988, p. 59; J.M. CABRALES DE ARTEAGA, *La poesía de Rodrigo de Reinoso (Estudio y edición)*, Santander, Diputación Provincial, 1980, p. 184.

³⁸ M. RUBIO ARQUEZ, «El *Pleito del manto*: un caso de parodia en el *Cancionero general*», en *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1994, II, pp. 237-250.

³⁹ *Cancionero de obras de burlas*, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁰ *Carajicomedia*, ed. Á. Alonso, Archidona (Málaga), Aljibe, 1995.

⁴¹ J.I. DÍEZ FERNÁNDEZ, *La poesía erótica de los Siglos de Oro*, *op. cit.*, pp. 289-324.



suficiente) como por su complejidad. En todo caso, Usoz sí supo apreciarla en lo que valía, con su habitual juicio certero⁴²: «Sigue a esta composición la *C... comedia*, la más notable y rara obra de este libro [...] y hasta cuyo título —si bien propio— escandaliza»⁴³. Menéndez Pelayo también destaca las dos composiciones, con su peculiar estilo: «Valor se necesita para reproducir, siquiera sea sólo como documentos bibliográficos, el *Pleito del manto* y aquella afrentosa *comedia*, cuyo título entero veda estampar el decoro»⁴⁴. Pero lo que de verdad resulta revelador no es que las dos piezas sean eróticas, claro, ni siquiera la desvergüenza que avergüenza al polígrafo santanderino, sino que se trate de dos parodias, una del proceso judicial y su jerga, la otra de un prestigioso poema del siglo XV como queda anotado. En ellas podría pensarse que el erotismo es un elemento derivado, al servicio de la burla de lo que un optimista incurable llamaría el sistema judicial y otro de semejante tipo llamaría una gran obra, aunque sería conveniente, en este esquema tan neto de subordinaciones, determinar qué gobierna a qué. Pero lejos de esencialismos quizá inútiles sí se puede constatar que la longitud de los dos textos, quizá sus fechas y desde luego la parodia son tres ingredientes que relacionan a los dos poemas. Otros poemas, menos valorados, muestran otra cara y algunos aparecerán *recuperados* en los cancioneros decimonónicos.

4. LA ESTRATEGIA DE LA HOMONIMIA

Uno de los puntos de interés del erotismo medieval y prerrenacentista consiste en su libertad, como comenta Juan Goytisolo al referirse a los períodos «de *lengua más suelta*»⁴⁵. Este uso menos estereotipado que el de la literatura dominante baña diferentes géneros medievales, desde las jarchas hispanoárabes y los poemas latinos, pasando por las cantigas de escarnio en gallego portugués y traducciones del francés, hasta los textos tradicionales en castellano como son los romances y los villancicos, aunque las dos perlas del erotismo medieval son, sin duda, el *Libro de Buen Amor* y *La Celestina*. También la poesía de cancionero esconde sentidos eróticos, como se ha venido explorando desde los trabajos de Keith Whinnom. Fray Diego de Valencia, Alfonso Álvarez de Villasandino, Antón de Montoro, Jorge Manrique, Garci Sánchez de Badajoz, Guevara y otros escriben poesía erótica⁴⁶.

⁴² Aunque no siempre es así, como cuando se decanta no sólo por la verosimilitud sino por el carácter documental del poema (*Cancionero de obras de burlas*, *op. cit.*, p. 14) que se extiende con facilidad (y credulidad) a otros textos (*ibid.*, p. 19).

⁴³ *Cancionero de obras de burlas*, *op. cit.*, p. 12. Véase un comentario de un fragmento erótico de la *Carajicomedia* en J.I. DÍEZ FERNÁNDEZ, *La poesía erótica de los Siglos de Oro*, *op. cit.*, pp. 82-84.

⁴⁴ M. MENÉNDEZ PELAYO, «Un cuáquero español...», *op. cit.*, p. 902.

⁴⁵ J. GOYTISOLO, «La caja de sorpresas», en L. López-Baralt y F. Márquez Villanueva (eds.), *Erotismo en las letras hispánicas. Aspectos, modos y fronteras*, México, El Colegio de México, 1995, p. 160.

⁴⁶ J.I. DÍEZ FERNÁNDEZ, *La poesía erótica de los Siglos de Oro*, *op. cit.*, pp. 74-84.

También los autores que se sitúan en el período de transición entre la Edad Media y el Renacimiento cultivan la parcela erótica: Juan del Encina, Bartolomé de Torres Naharro, Rodrigo de Reinosa, etc. ¿Qué parte de la poesía medieval y de transición al Renacimiento recupera el *Cancionero de burlas*?

El *Cancionero* se abre bajo el signo de buen humor que preside el poema introductorio titulado «¡Alto!». El compilador expone sus dificultades, como es tópico de casi cualquier antología, aunque esta parece haber sido particularmente difícil: «Que costó más dolores de cabeza / al recopilador —que fue el demonio— / que las diabluras de este a San Antonio»⁴⁷. Sin embargo, inicialmente, el poema, teñido por los recuerdos de los Siglos de Oro (el período que domina toda la selección⁴⁸) se detiene en trazar los amplios perfiles del posible receptor del libro, en medio de los invasivos juegos sexuales y de una constante presencia de un humor que al final se vuelve cruel:

Caballeros andantes,
doncellitas probadas y busconas,
viudas desconsoladas y estudiantes,
ilustradas fregonas,
gentes de buen humor, sencillas gentes,
tentadas de la risa
y al ajeno dolor indiferentes⁴⁹.

Es evidente que no todos los poemas van a ser eróticos, y así queda anunciado. Otro de los ingredientes que parece tópico en una antología, particularmente de estas características, es la enumeración de las viejas glorias de cuyos textos se nutre el cancionero. Entre los «íclitos varones / que en los siglos pasados / fueron por su talento celebrados» se incluyen varios nombres áureos, aunque la lista comienza con «Juan de Mena, Naharro, / Castillejo, Reinosa»⁵⁰. El *Cancionero de burlas* se abre con la anónima *Visión deleitable* y continúa con textos de Torres Naharro, Perálvez de Ayllón, el Ropero, Lope de Sosa, un tal Rivera, un tal Mendoza, Rodrigo de Reinosa, Mena, y antes de que Castillejo comience los textos plenamente áureos. El plato fuerte de la selección son los Siglos de Oro: incluye diversos textos de o atribuidos a Góngora y Quevedo, entre muchos otros, y no llega al s. XVIII. Del pasado medieval la selección es máxima, pues se evitan los poemas anteriores al siglo XV. Pero la verdadera selección es la que se ha ejercido sobre el *Cancionero de obras de burlas*, reeditado por Usoz y Río, ya que la práctica totalidad de los textos medievales procede de allí, aunque con otro orden. Estos 16 poemas (incluyendo en ellos el fragmento de la *Propalladia*) están divididos muy desigualmente en dos grupos: el

⁴⁷ *Cancionero de burlas*, op. cit., p. VI.

⁴⁸ Sobre el erotismo áureo véase ahora A.L. MARTÍN, *An Erotic Philology of Golden Age Spain*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2008.

⁴⁹ *Cancionero de burlas*, op. cit., p. V.

⁵⁰ *Ibid.*, p. VI.



grueso de ellos, quince, abre la colección (con 26 páginas), mientras uno sirve para cerrarla, en la sección de poesía anónima (con 24 páginas). El primero, la *Visión deleitable*, era, para Usoz, «la única poesía de este volumen [el *Cancionero de obras de burlas*, núm. 58], que, siendo muy lasciva y torpe, no ofende con el cinismo de las expresiones y no es una verdadera ‘espintria’⁵¹, y es la sola cosa también del libro comparable con las obras lascivas de los italianos»⁵², lo que puede explicar que el poema haya sido elegido para el comienzo: es un texto amable, comparado con otros⁵³. El resto de las piezas también está en el *Cancionero de obras de burlas*⁵⁴, excepto la atribuida a Mena, que cierra la selección inicial, y viene distinguida por otra ortografía y por una nota de advertencia. Aunque la limitación de espacio o los mayores intereses en los Siglos de Oro explicarían, en parte, la selección, parece que Lustonó quiere evitar composiciones más gruesas: «Otras del Ropero a dos mujeres, la una puta y la otra beoda» (núm. 36), una de García de Astorga que tiene que ver con judíos y sodomía (núm. 54), «Otra de Diego de San Pedro a una señora a quien rogó que le besase y ella le respondió que no tenía culo» (núm. 16), u otra del Ropero («Canción suya a una mujer que traía grandes caderas y cuando andaba parecía que amblaba», núm. 25), etc. Cierra la colección el entonces anónimo *Sueño de la viuda* (hoy atribuido a fray Melchor de la Serna⁵⁵), y el famoso *Pleito del manto*, de modo que el *Cancionero de burlas* se abre y se cierra con dos poemas medievales anónimos. Es muy acertado disponer de una sección dedicada a los poemas sin autor, tan abundantes en los Siglos de Oro, aunque es menos explicable que las cien páginas de estos poemas anónimos⁵⁶ se cierren con un poema medieval. Es posible que, de nuevo, el prestigio medieval, más el recuerdo del *Cancionero de obras de burlas*, le haya sugerido a Lustonó esta finta circular, este guiño cultista hacia una obra de más interés filológico, al menos aparentemente, que la suya. Parece que, además, a Lustonó le preocupa dotar de agilidad a su antología y prefiere agrupar dos de los poemas más largos al final⁵⁷, invirtiendo su orden cronológico, quizá también porque el *Sueño de la viuda* puede ser percibido como mucho más provocador, frente a una parodia de los procedimientos jurídicos.

Conviene insistir en que el *Cancionero de burlas* de Lustonó se publicó en España, de manera legal, de modo que el compilador puede haberse visto tentado por la esperable mitigación de las aristas más cortantes del erotismo. Ello no impli-

⁵¹ Medallas eróticas del Renacimiento, J.I. DíEZ FERNÁNDEZ, *La poesía erótica de los Siglos de Oro*, op. cit., p. 69.

⁵² *Cancionero de obras de burlas*, op. cit., p. 12.

⁵³ Parodia de la obra homónima de Alfonso de la Torre, *Cancionero de obras de burlas*, op. cit., p. 166.

⁵⁴ Naharro (núm. 81), Perálvez (núm. 28), el Ropero (núms. 5, 43, 14 y 44), Rivera (núm. 17), Lope de Sosa (núms. 10, 52 y 53), Mendoza (núm. 78) y Reinosa (núms. 79 y 80).

⁵⁵ Sobre la producción erótica del fraile, véase el número monográfico de *Canente*, 5-6 (2003).

⁵⁶ *Cancionero de burlas*, op. cit., pp. 273-374.

⁵⁷ Aunque el poema más extenso, el «Capítulo sobre el amor», de Castillejo (pp. 27-73), le sirve para trazar una sólida frontera entre la Edad Media y los Siglos de Oro.

ca que el *Cancionero de burlas* carezca de interés, pero sí que despliega determinadas estrategias, en la selección, en la disposición de los textos y muy manifiestamente en la cubierta para, por un lado, superar las posibles trabas a la publicación y, por otro, llegar a un público más amplio. El pasado literario es una coartada, que se manifiesta en la estrategia de la homonimia y en los guiños de las ilustraciones; también lo es la declarada mezcla de erotismo y humor.

En el *Cancionero de burlas* algunos textos son más inmediatos, gracias a títulos que el tiempo no ha convertido en arcanos («A una dama que fingiendo descuido enseñó las ligas al doctor»⁵⁸), o a los que exhiben una permanente actualidad por sus posibilidades eróticas («Estando en los baños», «La pulga»⁵⁹), o a los que mantienen un lenguaje accesible en textos breves (como los numerosos sonetos y epigramas de los Siglos de Oro), o simplemente en textos narrativos de hazañas netamente eróticas. Pero otros poemas quizá exigen un esfuerzo mayor:

De Lope de Sosa, a un tío suyo, porque sabía que dormía con una mora y envíale unas botas de camino que el tío le había pedido prestadas.

Estas botas llevaréis,
perdoná que son ruines,
por excusar los botines
moriscos que allá hacéis.
¡Oh, mil años, yo me espanto!
Enmendaos, en malas horas,
que meter armas en moras
es caso de Padre Santo⁶⁰.

Parece que la fuerza erótica del texto descansa en el mito erótico que representan las moras en la cultura cristiana y en un chiste, el del v. 7. Que un tío del autor duerma «con una mora» anuncia la impronta erótica del poema, al utilizar un conocido eufemismo que muestra, al mismo tiempo, que no hay matrimonio. El juego con las botas anticipa, probablemente, el chiste que implica «meter», pues también hay que *meter los pies* en las botas. Lope de Sosa juega con la superioridad de las botas cristianas sobre los «botines moriscos» en un doble plano que conecta con la advertencia de la segunda parte, pues «meter armas en moras» es un error, o necesita el permiso papal si se acepta el sentido de ‘vender, transportar o introducir armamento en tierras de moros’, pero al mismo tiempo, y muy maliciosamente, la copla juzga con una sorna aparentemente negativa que el tío meta *su* arma en una mora, lo que exige una burlesca enmienda. ¿Qué lectores del *Cancionero de burlas* captan el sentido erótico o, más simplemente, humorístico del poema? Los modernos editores del *Cancionero de obras de burlas* no arriesgan ninguna anotación que

⁵⁸ *Cancionero de burlas, op. cit.*, pp. 104-105.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 73-76, 82-89.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 13.



permita interpretar el texto⁶¹. Quizá en el s. XIX se puede percibir con facilidad la metáfora erótica por la familiaridad del verbo «meter»...

Más obvio aparece el caso de otro poema de Lope de Sosa, aunque su contenido erótico sea inexistente:

De Lope de Sosa, porque tañendo el Ave María
se arrodilló cabe una esclava que hedía a ajos.

En la salsa tanto fina
que a todos nos da gran pena
«Dios te salve, Catalina,
de ajos llena»;
y es tu aire tan corruto
que diré, pues me hirió,
«malaventurado el fruto
que de tu vientre salió»⁶².

El poema pertenece a los que explotan el humor, el que se dirige contra los dogmas religiosos, aquí la célebre Anunciación. La comida es a menudo un componente esencial del erotismo y de la poesía burlesca. La halitosis, además, parece fuente de inspiración para Lope de Sosa, que en el *Cancionero de obras de burlas* también escribe «Otra suya a una mujer que le hedía la boca y sin muchos ruegos acudía»⁶³, aunque aquí el elemento erótico parece capital en el título. El poema reproducido es una broma formada a partir de un conocido y recitado texto, aunque la tolerancia para este tipo de bromas en el s. XV seguramente no es la misma que en el contexto anticlerical y antirreligioso de finales del s. XIX; o, dicho de otro modo: su funcionalidad es otra porque depende de un nuevo contexto.

5. AFILADAS ARMAS DE EDITOR

El *Cancionero de amor y de risa* se abre con una «Nota preliminar» que comienza exhibiendo ciertos pujos eruditos, pues menciona nada menos que a Juan Alfonso de Baena y a la Reina Católica. Se trata de un efectivo guiño que busca, primero, el espaldarazo erudito para la recuperación de los textos (con un par de citas en un castellano medieval), la *captatio* de un público femenino, tal y como había hecho Baena (que dirige su recopilación también a las «dueñas y doncellas de su casa»), y la conjuración general del supuesto peligro que rodea a algunas composiciones poéticas pues son «recreación amable de claras mujeres, como de preladados, infantes, duques, condes adelantados, almirantes... y todos cuantos “lo ver e oyr e

⁶¹ *Cancionero de obras de burlas, op. cit.*, p. 95.

⁶² *Cancionero de burlas, op. cit.*, p. 15.

⁶³ Copiada a continuación de la anterior tanto en el *Cancionero de obras de burlas, op. cit.*, p. 161, como en el *Cancionero de burlas, op. cit.*, p. 15.

leer e entender bien quisieran»⁶⁴. Pero la finta no ha hecho más que iniciar su sutil trazado, que sigue desenvolviéndose por hechos y posibilidades, hermanados para reforzar un argumento final: la poesía que Isabel la Católica pudo leer «no pudieron leerla los hombres doctos y sesudos a quienes es de suponer que iba ofrecida en el siglo XIX la única edición hecha del noble *Cancionero*»⁶⁵. El entronque con las necesidades y polémicas decimonónicas no puede ser más claro, así como su deseo de continuidad pues, como el lector habrá intuido, el *Cancionero de amor y de risa* se propone publicar lo que fue censurado, en concreto en la edición madrileña del *Cancionero de Baena*, de 1851 («en cambio, en la siguiente edición, publicada en 1860 en Leipzig» el poema de Villasandino «está íntegro, probablemente porque apareció fuera de España»⁶⁶). En ese punto es irresistible soltar la perorata contra la restrictiva moral de los pacatos y exaltar la vitalidad literaria española, tal y como hace López Barbadillo⁶⁷, el editor del *Cancionero de amor y de risa*:

Por tal ñoñería y descaecimiento en que paró el espíritu español a través de los tiempos, pasa que, ya en los cartapacios sepultados bajo el polvo de librerías y archivos públicos y privados, ya en rarísimos libros vergonzantes puestos de tapadillo en el rincón que aspaventosamente se llama *infierno*⁶⁸ en muchas bibliotecas, yace un tesoro de arte literario, procaz, desvergonzado, rudo, agrio, pero de un enorme valor documental para la historia de costumbres e ideas en la tierra española, y, sobre todo, de un valor inmenso como venero de alegría sana y fuerte, de risa abierta y franca, de donaire bendito⁶⁹.

La «Nota preliminar» reúne buena parte de los tópicos de la defensa del erotismo, aunque deben examinarse con cuidado cuando es un editor el que los desarrolla, pues, evidentemente, sus razonamientos, por más que acertados, no parten del simple amor a la verdad. Así, estos discursos suelen manejar hilos diversos que van de la defensa de la tradición (de *esta* tradición, que también lo es) a la modernidad de España y a la cultura de los lectores, por ejemplo, y manifiestan una especial complacencia en bordear o repetir los argumentos de los católicos integristas, con un ligero toque personal: «¿Por qué no regodearnos con un cuento lascivo, pero chistoso al par y sin torpe malicia y que no caiga en la rijosidad de la bestial lujuria, torva, descompuesta y hedionda como cualquier baja función carnal?»⁷⁰. No le faltan ni razón ni razones al bueno de López Barbadillo aunque su empleo de un

⁶⁴ *Cancionero de amor y de risa*, op. cit., p. 99.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 100.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁷ J. BLAS VEGA, «Un capítulo de la literatura secreta en España: la biblioteca de López Barbadillo y sus amigos», *Estafeta literaria*, 645-646 (1978), pp. 16-21; «La personalidad literaria y editorial de Joaquín López Barbadillo», en *Cancionero de amor y de risa*, op. cit., pp. 11-31.

⁶⁸ Véase ahora M.-F. QUIGNARD y R.-J. SECKEL (dirs.), *L'Enfer de la Bibliothèque. Éros au secret*, París, Bibliothèque Nationale de France, 2007.

⁶⁹ *Cancionero de amor y de risa*, op. cit., p. 100.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 101.





vocabulario que no desdeñaría un Menéndez Pelayo puede resultar sospechoso de socarronería o, mucho más acertadamente, ser socarrón. Ningún lector del *Cancionero de amor y de risa* podrá encontrar en los poemas la «rijosidad de la bestial lujuria», pero si el lector tiene fuertes y profundas convicciones morales (*id est* religiosas, *id est* católicas) es muy probable que no comparta el aserto y que, por supuesto, reaccione infantilmente para sentirse ofendido. No es extraño, pues, que López Barbadillo continúe tejiendo su juego con referencias divertidas en un lenguaje reconocidamente religioso y con alusiones al pasado: «Así, no creyendo ofender al cielo y alegrar un poco la tierra, he formado este libro, que, a la manera antigua, se llama *Cancionero*»⁷¹. El compilador apoya con insistencia las virtudes del orden cronológico con el repaso de los nombres más ilustres, lo que supone una defensa de la tradición, de la otra tradición que es, como se dice de Reinosa, «tan español y tan poco estudiado»⁷², y se limita la presencia del siglo XIX como lo habría hecho un editor de ese siglo, pues «del más cercano ayer» «no he querido escoger, por demasiado próximo, sino contadas muestras»⁷³; por supuesto no deben descartarse también otras razones, como el fundamento del *Cancionero de amor y de risa* en cancioneros previos, precisamente del s. XIX, o el deseo de no volverse demasiado incómodo con la censura, como pudo ocurrir con el *Cancionero moderno de obras alegres*.

Es difícil precisar hasta dónde llegan las ironías y dónde comienza la *naïveté*, por eso, cuando López Barbadillo considera que en el «Romance de una gentil dama y un rústico pastor» se muestra el «numen ingenuo y juvenil»⁷⁴ de Rodrigo de Reinosa, el lector puede sentirse un tanto confuso o algo regocijado. Con independencia de quién sea su autor y con independencia de que el poema también esté en el *Cancionero de burlas* con la misma atribución, lo que me interesa es subrayar el erotismo del conseguido romance y sus calculadas ambigüedades. El comienzo es ya sospechoso desde el mismo título, aunque la técnica es diferente de la que crea la *Carajicomedia*, pues el adjetivo «gentil» es ambiguo y puede referirse tanto a la nobleza de la dama como, mucho más probablemente, a su condición de prostituta, tal y como recuerda Lustonó. Además, que el narrador pondere los pies de la dama es también sospechoso, pues esos pies desnudos son un conocido motivo erótico (presente también en el encuentro del cura y el barbero con Dorotea en la primera parte del *Quijote*):

Estase la gentil dama
paseando en su vergel;
los pies tenía descalzos,
que era maravilla ver⁷⁵.

⁷¹ *Ibid.*, p. 101.

⁷² *Ibid.*, p. 102.

⁷³ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 156.

La reacción del pastor a una dama que le habla «desde lejos» es extraña y parecería investir al «rústico pastor» de una nobleza mucho mayor que la que posee la «gentil dama», aunque finalmente el pastor decide contestar, si bien «con gran saña». La «gentil mujer» no parece percibir ese rechazo y «con una voz amorosa» lanza una oferta inesperada: «Ven acá, tú, el pastorcico, / si quieres tomar placer». El pastor, por más que rústico, parece disponer de una escala de valores firmemente asentada, basada en sus obligaciones familiares y laborales (que luego se identificarán con las propias de la burguesía)⁷⁶, que le permite rechazar sin contemplaciones tan tentadora oferta, especialmente porque, como se encarga de ponderar la «gentil dama» de inmediato, lo que está rechazando es una auténtica belleza:

—Vete con Dios, pastorcico,
non te sabes entender;
hermosuras de mi cuerpo
yo te las hiciera ver:
delgadita en la cintura;
blanca soy como el papel;
la color tengo mezclada,
como rosa en el rosel:
las teticas, agudicas,
qu'el brial quieren hender;
el cuello tengo de garza
y los ojos d'esperver;
pues lo que tengo encubierto,
maravilla es de lo ver...⁷⁷

Una enumeración se opone a la otra, la familia y el trabajo frente a un claro y detalladamente descrito *objeto* de placer sexual. Sin embargo, el «rústico pastor» no se detiene. De ese modo el poema podría cargarse de un sentido moral, ese que con tanta satisfacción los moralistas subrayan bajo las distintas formas en que la tentación es vencida, y puede recordar a los que han sido educados en la tradición cristiana la célebre huida de José ante las tentaciones de la esposa de Putifar⁷⁸. El juego de la ambigüedad está en el origen de una buena parte de la erótica, que o bien guarda una sorpresa final o bien elabora un discurso doble, aparentemente ingenuo y profundamente reflexivo. Es la técnica de López Barbadillo en su «Nota preliminar», aunque el análisis también ha encontrado otros materiales que cimentan

⁷⁶ «Non era tiempo, señora, / que me haya de detener, / que tengo mujer e hijos / y casa de mantener, / e mi ganado en la sierra / que se me iba a perder, / y aquellos que me lo guardan / non tenían qué comer», *ibid.*, pp. 156-157.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁸ Claro que Manuel del Palacio da otro sesgo a la historia: «de Putifar, de cuyo nombre hermoso / puta es sin duda la mujer llamada; / ¿qué importa que José siendo un mocoso / huyera al contemplarla arremangada? / ¡Quién sabe si por causas que no explico / estaría capado el pobre chico!», *Cancionero de amor y de risa, op. cit.*, p. 278.



ese discurso. La fuerza erótica del romance no descansa, como es evidente, en la hipotética descripción de un coito, ni en el éxito de las estrategias de una prostituta, sino en la morosidad con que la «gentil dama» describe su cuerpo y, naturalmente, en la sorpresa de una oferta tan abierta (y tan ambigua). Parece claro que López Barbadillo valora el poema en función del juego que debe presidir todo cancionero erótico, un juego basado en una ironía a veces fácil a veces más sutil, aunque está claro que ninguno de los poemas recogidos en el *Cancionero de amor y de risa* o en otro cancionero erótico puede ser «ingenuo» aunque sí «juvenil».

Los textos medievales del *Cancionero de amor y de risa* se publican precedidos de una ilustración celestinesca que cuenta con un rótulo: «Siglo XV». Al igual que los dos cancioneros anteriores, el compilador prescinde de la producción medieval previa, más que por posible desinterés, por la importancia del *Cancionero de obras de burlas*. De hecho, López Barbadillo utiliza el *Pleito del manto* y añade el controvertido poema de Villasandino⁷⁹ como una abierta declaración de intenciones, mucho más explícita que la «Nota preliminar»:

Señora, flor de madroño,
yo querría sin sospecho
tener mi carajo arrecho
bien metido en vuestro coño:
por ser señor de Logroño
no deseo otro provecho
sinon foder coño estrecho
en estío o en otoño⁸⁰.

Bajo el marbete de «Siglo XVI» recoge varios poemas de o atribuidos a Rodrigo de Reinosa (entre ellos dos que están también en el *Cancionero de obras de burlas*: núms. 80 y 79) y añade un par más que no están en los cancioneros anteriores⁸¹. Quedaría así probada la afirmación de López Barbadillo de que ha buscado poemas en la Biblioteca Nacional, aunque la presunción de que la mayoría de sus textos son novedosos es más discutible. Una cierta desfachatez parece ser una técnica de *marketing* necesaria, pues para vender hay que ser el primero en algo: «por primera vez, a lo que me parece, en obras de tal clase, he ido siguiendo cronológicamente las manifestaciones de este aspecto del parnaso español»⁸², lo que es verdad parcialmente, ya que también Lustonó ha seguido un cierto orden cronológico, impreciso por la inclusión, entre otros factores, de los poemas anónimos, así como

⁷⁹ Al final de la «Nota preliminar» singulariza López Barbadillo los poemas del siglo XV pues su *Cancionero* va «limpio, en cuanto es posible, de osadías de expresión, salvo en el siglo XV, cuyos vocablos rudos nos hacen sonreír como cuando oímos a un abuelete venerable y gruñón echar un ajo», *Cancionero de amor y de risa, op. cit.*, p. 104.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 108.

⁸¹ Su procedencia no está clara, tal y como indican J.M. Labrador y A. Sánchez en su citada edición, pp. 38-39.

⁸² *Cancionero de amor y de risa, op. cit.*, pp. 101-102.

también se interesa por ese orden el anónimo compilador del *Cancionero moderno de obras alegres*, aunque ninguno de ellos organiza sus poemas tras cuidadosas e ilustradas portadillas dedicadas a cada uno de los siglos que van desde el s. XV hasta el s. XIX.

6. ¿TEMAS DE HOY Y SIEMPRE? LA INSUFICIENCIA DE UN CLICHÉ

Dos de los cancioneros, el *Cancionero de burlas* y el *Cancionero de amor y de risa*, buscan en la Edad Media los orígenes y se organizan de forma cronológica, aunque con destinos distintos, pues Lustonó, quizá para favorecer la publicación legal, no traspasa la frontera del Barroco, y no explora esa *terra cognita* de los siglos XVIII y XIX. Construye así un talud de seguridad que avale las intenciones de recuperar una literatura del pasado, no conectada (al menos no explícitamente) con los intereses del presente. Sin embargo, en la lectura de los textos medievales sí late, o puede hacerlo, la actualidad, como revelan los punzantes comentarios de Luis de Usoz, en este caso al hilo de la *Carajicomedia*: «¿Podría jamás llegar el desenfreno a tanto como en este Cancionero con la libertad de imprenta, libre de esa ahogadora e implacable censura religiosa?»⁸³. Casi medio siglo después de Lustonó, López Barbadillo parte de un esquema similar, aunque el contexto es otro y sus intereses pueden declararse más abiertamente: el *Cancionero de amor y de risa* sí llega hasta el siglo XIX, quizá porque sí cuenta con el precedente del *Cancionero moderno de obras alegres*⁸⁴. Ambos cancioneros, el *Cancionero de burlas* y el *Cancionero de amor y de risa*, ambos legales, comparten el interés «filológico» por la Edad Media y comparten incluso algunos de los poemas, que proceden de la militante y filológica edición de Usoz y Río.

La erótica puede verse como un juego de variaciones en torno a un puñado de temas más o menos eternos⁸⁵. Pero la literatura erótica también se alimenta de la oportunidad, del contexto, de las diferentes sociedades. Por eso la cuestión de los lectores no debe soslayarse. ¿Es la poesía erótica, medieval o no, un arte de minorías? Previsiblemente. De hecho los cancioneros citados aún hoy apelan a un público minoritario, aunque podría pensarse que sólo porque acogen textos antiguos, de

⁸³ *Cancionero de obras de burlas*, op. cit., p. 13.

⁸⁴ Y también, entre otros, de *Venus retozona. Ramillete picaresco de poesías festivas debidas a la juguetona musa de nuestros vates Quevedo, Góngora, Trillo, Polo, Iglesias, etc. etc. recopiladas por Amancio Peratoner. Finalizando con la preciosa sátira de Quevedo «Riesgos del matrimonio» y el «Delirio» de Espronceda (?)*, ed. corr. y notablemente aumentada, Barcelona, La Enciclopédica, 1892. El cancionero no incluye poemas medievales y sí diversos textos catalanes y otros muchos poemas presumiblemente del s. XIX. J.M. Labrador y A. Sánchez indican que hay una edición de 1872 «prácticamente inencontrable», *Cancionero de amor y de risa*, op. cit., p. 95.

⁸⁵ Entre ellos podrían estar las dos clases que recoge F. CANTIZANO PÉREZ: *El erotismo en la poesía de adúlteros y cornudos en el Siglo de Oro*, Madrid, Universidad Complutense, 2007.



difícil lectura. En el siglo XVI el *Cancionero de obras de burlas* es un texto de probable consumo minoritario, en la medida en que es un texto independiente (¿cuántos leyeron sus poemas como parte del *Cancionero general*?). Los modernos editores consideran «una situación muy probable de autores de minorías (todos lo eran) y público minoritario»⁸⁶. También los cancioneros del siglo XIX (y su heredero de comienzos del XX) parecen haberlo sido, legales o no, no sólo por el peligro o el precio sino porque el disfrute *intelectual* (¡sí!) de estos poemas no es tan automático como el término «erotismo» parecería sugerir. Es verdad que las imágenes eróticas (pictóricas o cinematográficas) sí que aseguran la extensión democrática de un consumo inmediato y sin requisitos previos, pero la lectura de textos paródicos (como el *Pleito del manto* o la *Carajicomedia*), o de textos que entablan un divertido diálogo con las costumbres, con la literatura o con la tradición, sí precisa un gusto mínimamente elaborado. Es cierto que algunos poemas también admiten un consumo más inmediato, si la broma es directa o puede desligarse de sus implicaciones culturales, y a veces ocurre. Pero más a menudo el placer de esta lectura exige un lector de cierta cultura: escolares y clérigos en la Edad Media y sus figuras equivalentes o sus herederos (pues aunque resulte paradójico lo son) más o menos legítimos en los siglos XIX y XX⁸⁷.

Se repite que la risa es un elemento constitutivo del erotismo hispánico. A menudo las obras recogidas en los cancioneros citados provocan la risa o lo pretenden, pero la constante apelación a la risa también puede constituir una coartada, una coraza protectora puesto que la risa parece ofrecerse como una manifestación de la inocencia. En realidad, bajo esta perspectiva, la falta de seriedad permitiría una recuperación inocente de un sentido del humor perdido. Más acertada me parece la idea de que si bien la risa corroe o puede hacerlo, también libera y sobre todo la risa aligera los contenidos profundos y peligrosos de algunos mensajes. Es evidente que los poderes públicos de la España católica consideran el erotismo un elemento peligroso de disgregación. No se trata sólo de reírse de la religión («es obvio que mientras mayor es el papel social y político de la religión en una determinada sociedad y época, mayor es también la posibilidad de la referencia jocosa a lo religioso», dice Bellón⁸⁸), sino de reírse de los valores establecidos, dominantes e impuestos: la risa libera por su propia fuerza, pues al despojar de la supuesta seriedad a estos valores pierden su último fundamento o, más propiamente, su credibilidad, su dominio. La risa como coartada ante el censor, como guiño al consumidor, como disfraz y como disfrute.

Los tres cancioneros limitan su alcance, y no sólo por su previsible consumo minoritario, pues la clave historicista, tan patente en el *Cancionero de burlas* y

⁸⁶ *Cancionero de obras de burlas*, op. cit., p. XXIX.

⁸⁷ «En todo caso, lo cierto es que la *Carajicomedia* juega al contraste entre su propia vulgaridad y la solemnidad del texto de Mena [...] Es claro que el poema debió de resultar mucho más atractivo para los lectores cultos de la época, bien familiarizados con el *Laberinto*, y habituados a respetar su talento poético», *Carajicomedia*, ed. A. Alonso, op. cit., pp. 30-31.

⁸⁸ *Cancionero de obras de burlas*, op. cit., p. XXVI.

en el *Cancionero de amor y de risa*, evita abordar temas muy presentes en el siglo XIX como la extensión de las enfermedades venéreas o como el aprecio del preservativo (aunque no entre los médicos⁸⁹). Cada uno de los cancioneros supone (como la primera novela de López Bago, *Los Amores*, de 1876⁹⁰) una «provocación calculada» de alcance y efectos distintos.



⁸⁹ J.L. GUEREÑA, «Elementos para una historia del preservativo...», *op. cit.*

⁹⁰ J.L. GUEREÑA, «La prostitución, un tema literario...», *op. cit.*, p. 263.



TRANSGRESIONES SEXUALES EN EL ISLAM MEDIEVAL

Camilo Álvarez de Morales
Escuela de Estudios Árabes (CSIC), Granada

RESUMEN

Se presenta una serie de actos sexuales considerados transgresores por la ley y la religión islámicas, y su reflejo en la sociedad, vistos a través de la literatura, la medicina y el derecho, fundamentalmente, y, en menor medida, aspectos contemplados en el Corán y opiniones de filósofos musulmanes de la Edad Media. Junto al acto transgresor se recoge el ambiente específico en el que se desarrolla, con particular atención a las reuniones festivas en las que intervienen otros elementos reprobables y condenados, especialmente el uso del vino que podía propiciar varias de estas transgresiones.

PALABRAS CLAVE: Islam medieval: sexualidad, legislación, literatura, medicina, sociedad.

ABSTRACT

There appears a series of sexual acts considered transgressors in Islamic law and religion, and his reflex in the society, seen across the literature, the medicine and the law, fundamentally, and, in minor measurement, aspects contemplated in the Koran and opinions of Moslem philosophers of the Middle age. Along with the act transgressor gathers the specific ambience in the one that develops, with particular attention to the festive meetings with other reprehensible and convicted elements, specially the use of the wine which could propitiate several of these disobediences.

KEY WORDS: Medieval Islam: sexuality, legislation, literature, medicine, society.

PRELIMINAR

El profesor Frederik Koning al comienzo de la edición que hizo del célebre tratado de erotología árabe *El jardín perfumado*, escrito por al-Nafzâwî en el siglo XV, inserta una frase del Talmud Babilónico, Brachot, 42, que dice:

Diez medidas de voluptuosidad sexual descendieron sobre la Tierra; nueve de ellas fueron cogidas por los árabes y la décima fue compartida entre los demás pueblos del mundo¹.

CUADERNOS DEL CEMyR, 16; diciembre 2008, pp. 47-70



Esta identificación del hombre y la mujer árabes con la concupiscencia y la búsqueda del placer sexual será una constante a lo largo de los tiempos. El mencionado *Jardín perfumado* en un momento determinado² considera que la finalidad del hombre, o mejor, del género humano, es la pura relación sexual:

Alá creó el pene y la vulva sólo para que se unieran y sólo formó al hombre para que penetrase en el órgano sexual de la mujer, eyaculando en ella.

Y hay más aún. El filósofo y jurista del siglo XI al-Gazâlî, con experiencias sufíes, dice textualmente:

El instinto sexual no debe conducir solamente a la procreación, sino que, desde otro punto de vista, tiene un fin más sabio: el placer que lo acompaña, y que no tendría parangón con ningún otro si fuera duradero, nos hace soñar con las voluptuosidades que nos promete el Paraíso. Las alegrías de este mundo tienen importancia por cuanto excitan nuestro deseo de gozar eternamente en el más allá, y nos empujan, de este modo, a servir a Dios³.

El mismo al-Gazâlî⁴ aconseja que al comenzar el coito se diga *bismillâh* (En el nombre de Dios) seguido de otras fórmulas piadosas y al alcanzar el orgasmo recitar interiormente la aleya 56 de la azora 25 (*La distinción*), que dice: *Sólo te hemos enviado como albriciador y amonestador*⁵.

Los textos médicos, que, al menos en teoría, se pueden considerar más rigurosos, reflejan algo similar. La profesora Concepción Vázquez de Benito⁶, tomando las noticias de un *Tratado de Patología* castellano, anónimo, estudiado por Luis García Ballester, señala:

Llama la atención la libertad con que el autor (castellano) se expresa en las cuestiones relacionadas con la sexualidad, muy acorde con la familiaridad que demuestra con las fuentes árabes y quizás con la condición de mudéjar de su autor.

En esta relación del árabe con el sexo se busca como origen una particular idiosincrasia de la que se tiene constancia en tiempos anteriores al Islam. El historiador Muhammad Mazheruddîn Siddîqî, en su obra *Las mujeres en el Islam*, dice que las mujeres de la Arabia preislámica tenían una gran libertad sexual, sin ningún

¹ Omar Ibn Mohamed AL-NEZAUÍ, *El jardín perfumado*, comentado y presentado por Frederik Koning, Barcelona, Bruguera, 1976, p. 15.

² *Ibid.*, p. 70.

³ *Apud* D. JACQUART, «Sexualité, médecine et Islam au Moyen Âge», *Islam et Santé*, 9 (1993), p. 159.

⁴ Cf. G.H. BOUSQUET, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, París, Desclée de Brouwer, 1990, p. 190.

⁵ Trad. J. Vernet, Barcelona, Planeta, 1963, p. 376.

⁶ «La mujer en la medicina árabe medieval», en M.I. CALERO (ed.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, Málaga, Universidad, 2006, p. 237.

tipo de decencia, que el Corán hubo de reprimir prescribiendo, entre otras cosas, que se cubrieran el cuerpo, lo que parece indicar que antes no era así.

Algo que queda claro es que el deseo sexual y el placer son compartidos por el hombre y por la mujer, sin que se le atribuya a ésta un papel pasivo en las relaciones. Por el contrario, en numerosas ocasiones será la mujer la más activa y la que más busca el contacto carnal, incluso el jurista granadino 'Abd al-Malik Ibn Habíb consideraba que la mujer andalusí tenía el deseo sexual más desarrollado que el hombre⁷.

Aún hay más testimonios. Recurriendo, de nuevo, al texto de *El Jardín perfumado*⁸, podemos encontrar una expresiva definición de los órganos sexuales. Se nos dice que el órgano sexual del hombre está entre sus rodillas y su ombligo y el de la mujer entre su cabeza y la punta de los dedos de sus pies.

El mismo texto⁹ atribuye a Avicena la teoría de que la mujer puede tener relaciones sexuales varias docenas de veces al día. Alcanza orgasmos repetidos y está preparada para reaccionar a otros estímulos sexuales hasta perder el conocimiento. Y hay otra referencia, también de *El jardín perfumado*¹⁰, en la que, preguntado cierto personaje por el tiempo que una mujer puede pasar sin tener relación sexual, éste afirma que si es de alta posición hasta seis meses, pero las del pueblo se entregan a cada instante que se les solicita. Sin embargo, tenemos testimonios legales en los que se estipulaba que a la mujer musulmana le debía bastar con una relación al mes¹¹. Hay que tener en cuenta que esta norma se dirigía a mujeres que debían compartir a su marido con otras esposas, e incluso con esclavas.

La sociedad islámica alaba el placer sexual como algo deseable y necesario por sí mismo y la práctica totalidad de los médicos árabes propician el orgasmo femenino como medida deseable para la salud, no sólo física sino mental. Aconsejan que en toda relación el hombre procure el placer de su pareja, puesto que no alcanzarlo causaría daños a la mujer¹², indicando, incluso, diversos modos de provocarlo y detallando sus síntomas¹³.

Nada de lo expuesto hasta ahora, anecdótico o no, supone una transgresión de la ley. Sólo quiero reforzar la idea primera de que el hombre y la mujer árabes son considerados especialmente proclives al placer sexual, que ambos son vistos en plano de igualdad en este aspecto y que la medicina, la ley y la religión les animan a gozar de él.

⁷ *Kitâb Adab al-nisâ' al-mawsûm bi-Kitâb al-Gâya wa-l-nihâya*, ed. A. Turkî, Beirut, 1992, p. 183.

⁸ P. 97.

⁹ P. 66.

¹⁰ P. 95.

¹¹ M. MARÍN, *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, CSIC (Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XI), 2000, p. 663, nota 245. Toma como fuente a Ibn Habíb.

¹² IBN AL-JATĪB, *Kitâb al-wusûl li-hifz al-sihha fi l-fusûl. Libro de Higiene*. Ed. y trad. C. Vázquez de Benito, Salamanca, 1984, p. 71 del texto, p. 156 de la traducción.

¹³ Cf. C. VÁZQUEZ DE BENITO, «La mujer en la medicina árabe», p. 243; NEFZAHUI, *El jardín perfumado*, p. 117.





1. LAS TRANSGRESIONES SEXUALES

Dentro de la relación de actos sexuales que se consideraban transgresores de la ley islámica la mayor parte de ellos sería común a cualquier otra cultura, aunque la islámica tenga el componente del vino como algo destacado y, en cierto modo, especial.

También será común a la mayor parte de las culturas que la ley y la religión dirán una cosa y la gente lo cumplirá o no, por encima de los castigos que les amenacen. Por eso, precisamente, son transgresiones.

Entre estos actos transgresores figuran como los más reprobables la prostitución masculina y femenina, la homosexualidad, el lesbianismo, la sodomía, la masturbación y el bestialismo. Reprobables no sólo por la ley sino también por la religión, lo que hace que el Islam tenga la característica de que una sola acción sea, al mismo tiempo, pecado y delito, como oportunamente ha señalado Manuela Marín¹⁴.

2. LAS FUENTES DE INFORMACIÓN

Los textos médicos han proporcionado algunas noticias, menos de las que se podía esperar, ya que, si bien se ocupan de aspectos relacionados con la sexualidad, siempre lo hacen desde el punto de vista legal, no transgresor, por lo que han sido poco utilizados. Sí han sido fuente de información en mayor medida los textos legales, los tratados de erotología, algún otro dedicado al vino y al hachís y, en general, al uso de las drogas, y a ellos hay que sumar, de modo destacado, la literatura y dentro de ella los repertorios poéticos, que son el reflejo de una sociedad y unas costumbres, en las que las transgresiones sexuales aparecen claramente reflejadas.

3. LA PROSTITUCIÓN

Los pocos datos específicos de los que disponemos nos dicen que en al-Andalus las prostitutas ejercían en alhóndigas o pósitos-fondas, si se trataba de núcleos urbanos pequeños. En ciudades importantes, además de estas fondas, existían lupanares, llamados *casa de jaray*, por el impuesto específico que las mujeres debían pagar al fisco¹⁵. La clientela era gente de baja extracción y campesinos que

¹⁴ M. MARÍN, «En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Andalus», en C. DE LA PUENTE (ed.), *Identidades Marginales, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, núm. 13, Madrid, CSIC, 2003, p. 322.

¹⁵ R. ARIÉ, *España musulmana*, tomo III de la *Historia de España*, dirigida por M. Tuñón de Lara, Barcelona, Labor, 1982, p. 327.



iban a la ciudad de compras, aunque existan casos extraordinarios como el de una célebre prostituta cordobesa, llamada Rasis, que llegó a figurar en un cortejo oficial de 'Abd al-Rahmân III¹⁶.

También en las ventas y en las tabernas se ejercía la prostitución. Solían ser lugares situados en las afueras de las ciudades, en general en el exterior de la medina y en muchos casos cerca de los monasterios cristianos¹⁷. Por eso, no será extraño que Ibn 'Abdûn, autor de un tratado de *hisba* que será citado varias veces a lo largo de este trabajo, sea tan crítico con ellos¹⁸:

Debe impedirse a las mujeres musulmanas que entren en las abominables iglesias, porque los clérigos son libertinos, fornicadores y sodomitas. Asimismo debe prohibirse a las mujeres francas que entren en la iglesia más que en días de función o fiesta, porque allí comen, beben y fornican con los clérigos y no hay uno de ellos que no tenga dos o más de estas mujeres con que acostarse.

A las prostitutas se les prohibía llevar la cabeza descubierta fuera de los lugares en los que ejercían su oficio. El mencionado tratado de Ibn 'Abdûn¹⁹, que tantas noticias nos proporciona, también habla de ello. Está referido a Sevilla, ciudad de la que Ibn Quzmân en su *Cancionero* destacó su inmoralidad²⁰, aunque no creo que, al menos en este aspecto, difiriera mucho del resto de las poblaciones.

Dice Ibn 'Abdûn:

Deberá prohibirse que las mujeres de las casas llanas se descubran las cabezas fuera de la alhóndiga, así como que las mujeres honradas usen los mismos adornos que ellas. Prohíbaseles que usen de coquetería cuando estén entre ellas y que hagan fiestas, aunque se les hubiere autorizado. A las bailarinas se les prohibirá que se destapan el rostro.

Esta prohibición de que las mujeres públicas vistieran como «las honradas» se reprodujo en la España del siglo XVI. Tanto las que ejercían su negocio en casas propias como las que lo hacían en las mancebías vestían lujosamente y el celo por la moralidad y, también en gran medida, el temor ante la rápida expansión de los enfermos de sífilis («bubosos»), contagiados por las pupilas de aquel establecimiento, hizo que se aumentara el control sobre estas mujeres, siendo una de las medidas tomadas, ya bajo el reinado de doña Juana y Carlos I, la de obligarlas a vestir de determinada forma, debiendo dejar los adornos y llevar prendas concretas que las

¹⁶ E. LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba. Instituciones y vida social e intelectual*, vol. V de la *Historia de España* dirigida por R. Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1957, p. 289.

¹⁷ M. MARÍN, «En los márgenes de la ley», p. 296.

¹⁸ IBN 'ABDÛN, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdûn*, trad. E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, 2ª ed., Sevilla, 1981, p. 150.

¹⁹ Pp. 156-157.

²⁰ R. ARIÉ, *España musulmana*, p. 327.



distinguieran, entre ellas «el traje de picos pardos», que iba a dar lugar a una conocida expresión popular²¹.

Muchas de las prohibiciones que regían en al-Andalus y el Magreb no existían en Oriente. Ibn Sa'íd, que viajó a El Cairo a mediados del siglo XIII, se extrañó de que allí los utensilios relacionados con el vino estuvieran a la vista de todos y que las prostitutas se exhibieran por las calles²².

Existía otro tipo de prostitución, en este caso forzada, llevada a cabo por parte de determinados individuos que iban a las prisiones y, de acuerdo con el carcelero, buscaban allí mujeres²³.

4. CANTORAS Y ALCAHUETAS

En el conjunto de esta sociedad de que la que me vengo ocupando, en el que la transgresión era elemento común, más o menos abiertamente realizado, aparece la figura de la cantora sin tener un carácter definitivamente prohibido pero enmarcado en un ambiente en el que se rompían las leyes.

Sin ser necesariamente una prostituta, su ambiente y su clientela eran los mismos que rodeaban aquel mundo. En las tabernas no era infrecuente que la tabernera oficiara también como cantora y bailarina, e incluso llegara a relacionarse sexualmente con los clientes²⁴.

Las cantoras solían ser esclavas con una educación especial, en la que se incluían la música, la poesía y, en algunos casos, la lectura y la caligrafía, y en muchas ocasiones eran también danzarinas, por todo lo cual en el mercado de esclavos alcanzaban precios muy altos²⁵. Tenían más libertad de movimientos que las llamadas «mujeres libres», aunque, por lo general, dependían de un hombre, que era quien explotaba el negocio, y sólo en contadas ocasiones actuaban por su cuenta. Además de recibir las enseñanzas señaladas, se les preparaba desde niñas para el placer masculino²⁶.

²¹ Cf. P. HERRERA PUGA, «La mala vida en tiempo de los Austrias», *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, 1 (1974), p. 13.

²² M. MARÍN, «En los márgenes de la ley», p. 296.

²³ M. MARÍN, *Mujeres en al-Andalus*, p. 674. Utiliza, entre otros, el testimonio de Ibn 'Abdún, que también se refiere a ello.

²⁴ C. DEL MORAL MOLINA, «Arquetipos y estereotipos femeninos a través de la poesía andalusí», en M. CALERO SECALL (ed.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, Málaga, Universidad, 2006, pp. 282-283.

²⁵ Se ocupa con detalle de este tema H. PERÉS, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*. Utilizo la traducción castellana de M. García Arenal, *Esplendor de al-Andalus*, Madrid, Hiperión, 1983. A ella remitiré en todas las citas. Las referentes a las cantoras se localizan en pp. 380-395.

²⁶ C. DEL MORAL MOLINA, «Las sesiones literarias (*mayâlis*) en la poesía andalusí y su precedente en la literatura simposiaca griega», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XLVIII/1 (1999), pp. 269-270.

Las referencias que nos proporciona el iraquí Yâhîz (ss. VIII-IX) nos indican que solían vivir en casas especiales a las que los clientes iban para oír las cantar y para tener contactos carnales. Salvo excepciones, los hombres valoraban más su atractivo físico que su habilidad como cantoras o danzarinas, y ellas introducían en su arte elementos que favorecían esta incitación al sexo, como el empleo de un vestido especial, llamado *qabâ'*, especie de túnica que se abría completamente y permitía mostrar el cuerpo desnudo en un instante²⁷.

Por su parte, la alcahueta era una figura muy frecuente en la sociedad y en la literatura árabe. Dada la gran separación de sexos, era imprescindible para concertar casamientos y procurar citas amorosas²⁸. Sus características debían ser muy similares a las que la literatura española nos ha recordado de la alcahueta cristiana en varias ocasiones, utilizando en ambos casos su pretendida religiosidad para entrar y salir de los domicilios y visitar a las mujeres²⁹.

Un poeta almeriense del siglo XII, Ben Safar, dijo de ella³⁰:

[...] Aprendió desde que conoció su utilidad, la diferencia que hay entre crimen y astucia.

Ignora dónde está la mezquita, pero conoce bien las tabernas.

Sonríe siempre, es muy piadosa, sabe muchos chismes y cuentos

Posee la ciencia de las matemáticas y la industria de hacer hechizos [...]

5. LA HOMOSEXUALIDAD

Si antes señalaba que a la raza árabe se le atribuía una tendencia innata a los placeres carnales, también se ha considerado como algo característico su homosexualidad.

Quiero traer aquí las palabras de un arabista de tanto nombre como Lévi-Provençal, quien en un amplio y muy divulgado estudio que dedicó a la España musulmana³¹, al ocuparse de la vida social y de la relación amorosa de los andalusíes, dice:

Gravemente erraríamos de creer que el amor por la mujer regía en toda la Edad Media la vida sentimental y sexual del andaluz, cualesquiera que fuesen su medio y su clase social. No hay duda de que amaba mucho a las mujeres; pero esta tendencia sólo rara vez refrenaba en él otra, en cierto modo congénita, a la homosexualidad.

[...] Para probar que la pederastia fue tan corriente en la España musulmana que pronto llegó a ser una forma casi normal de las relaciones sexuales bastaría citar,

²⁷ H. PERÉS, *Esplendor*, p. 392.

²⁸ C. DEL MORAL MOLINA, «Arquetipos y estereotipos femeninos», p. 284.

²⁹ M. MARÍN, *Mujeres en al-Andalus*, p. 669.

³⁰ E. GARCÍA GÓMEZ, *Poemas arábigoandaluces*, Madrid, Espasa Calpe, col. Austral, 4ª ed., 1959, pp. 113-114.

³¹ E. LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba*, p. 289.



entre otros, el *hubb walad* del califa al-Hakam II, el verso satírico contra el cadí Ibn Salim o la anécdota de cómo Ahmad ibn Kulaib, poeta y gramático cordobés, murió de pena el año 1035 porque uno de sus conciudadanos, de buena familia andaluza, se negó tenazmente a corresponderle.

El *diwân* de Ibn Quzman está lleno de alusiones a estos amores ilícitos cuyos primeros pacientes eran, sin duda, los eunucos y los adolescentes esclavos de los palacios reales y de las casas patricias.

Corroborando las palabras de Lévi-Provençal, los fatimíes, enemigos tradicionales de los omeyas de al-Andalus, calificaban a éstos como bebedores de vino y amantes de los efebos³².

Siglos más tarde, en la Granada nazarí, Ibn al-Jatib atacó abiertamente al sultán Muhammad VI por su homosexualidad³³ y había que tener cuidado con una acusación de este tipo porque la falsa imputación de homosexualidad era una calumnia y se castigaba. Sin embargo no era calumnia el que se empleara como un insulto³⁴.

Por el contrario, otro autor de prestigio, Massignon, rechaza que la homosexualidad se pueda deber a raza o zona climática, ligándola a cualquier sociedad que admita la esclavitud, ya que en el sometimiento al esclavo se incluye la sexualidad³⁵.

Una tercera teoría³⁶ sitúa el comienzo de la homosexualidad de los árabes en el periodo 'abbasí, tras crearse el primer ejército permanente (el año 739) y lo explica por la falta de elemento femenino entre quienes hacían la guerra, que sí estaba presente en épocas anteriores. Esta presencia de la mujer entre los hombres de armas aparece, posteriormente, en al-Andalus y se citan en varias fuentes mujeres formando parte de las tropas, generalmente como elemento marginal, aunque en momentos determinados podía tomar gran protagonismo estando incluso al frente de fortalezas, ante la ausencia de un varón³⁷.

Con independencia de estos argumentos acerca de que la tendencia homosexual sea o no algo congénito, o algo natural o antinatural, de lo que no hay duda es que la literatura de este momento, especialmente la poética, es un vivo reflejo de la atracción, también común con el sentir griego, experimentada por el hombre hacia el efebo. Y quiero matizar este hecho, porque, como luego veremos, se consideraba tan tentador al adolescente que su búsqueda parecía lógica y disculpable³⁸,

³² M. MARÍN, *Mujeres en al-Andalus*, p. 674.

³³ R. ARIÉ, *España musulmana*, p. 327.

³⁴ M. ARCAS CAMPOY, «La penalización de las injurias en el derecho maliki», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, xxx (1994), p. 213.

³⁵ L. MASSIGNON, *Diwan de al-Hallaj*, París, Seuil, 1981, p. 797.

³⁶ Cf. MALEK CHEBEL, *El espíritu de serrallo*, trad. J. Vivanco, Barcelona, Bellaterra, 1997, p. 61, nota 37.

³⁷ M. MARÍN, *Mujeres en al-Andalus*, pp. 701-705.

³⁸ J.A. BELLAMY, «Sex and Society in Islamic Popular Literature», en A.F. al-Sayyid-Marsot (ed.), *Society and the sexes in Medieval Islam*, Malibú, California, 1979, p. 37.

por lo que la inclinación sentida hacia él era tolerada, ya que no admitida legalmente, mientras que la relación entre adultos era siempre condenada y abominada.

La poesía árabe de la Edad Media es, tal vez, el mejor exponente de esta tendencia hacia el efebo, aunque no como motivo único; en casi todos los casos aparecen asociados las fiestas, el vino y el hachís como desinhibidores de la sexualidad de todo tipo. Suponen, por tanto, acumular diversas transgresiones en una misma ocasión.

Del siglo XI, el de los Reinos Taifas, tenemos abundantes testimonios recogidos en la obra de Henri Pérès, *El esplendor de al-Andalus*, ya citada. En los versos de este momento son muy frecuentes las alusiones a efebos musulmanes, cristianos y judíos³⁹, con los apelativos «hermoso muchacho» o «efebo imberbe», casi siempre referidos a los coperos, lo que es indicio de que en las fiestas figuraban como elemento indispensable.

Sin embargo, la casi totalidad de estos poetas también cantaron a las bellezas de la mujer y describieron sus relaciones con ellas. En un mismo personaje, el rey-poeta al-Mu'tamid, vemos el doble ejemplo. Él, que escribió a un copero⁴⁰:

Apareció exhalando aromas de sándalo, al doblar la cintura por el esbelto talle
¡Cuántas veces me sirvió, aquella oscura noche, en agua cristalizada rosa líquidas,

o que recibió de su amigo y cortesano Ibn 'Ammâr un poema en el que rememoraba momentos pasados⁴¹:

¿Recuerdas los días de nuestra juventud, cuando brillabas como luna creciente?
Te abrazaba la cintura tierna, bebía de la boca agua clara;
Yo me contentaba con lo permitido pero tú querías aquello que no lo es,

añoraba sus años de juventud en Silves de este modo⁴²:

¡Moradas de leones y de blancas doncellas! ¡Qué espesuras y qué gabinetes!
¡Cuántas noches pasé allí, en su grato refugio, entre pingües nalgas y estrechas cinturas!
Mujeres blancas y morenas que atravesaban mi alma, como las albas espadas y las oscuras lanzas.

Cabría, entonces, hablar de bisexualidad más que de homosexualidad o de un tipo de sexualidad que realizaba la belleza sobre cualquier cosa, encarnada en este caso por el andrógino, aspecto que se ha destacado en recientes estudios⁴³ y que

³⁹ R. ARIÉ, *España musulmana*, p. 327, anota también la existencia en Córdoba y en las demás ciudades andaluzas de homosexuales tanto musulmanes como judíos y cristianos.

⁴⁰ AL-MU'TAMID IBN 'ABÂDD, *Poetas*, antología bilingüe por M.J. Rubiera Mata, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1982, p. 119.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 29-30

⁴² *Ibid.*, p. 75.

⁴³ Entre ellos la obra de MALEK CHEBEL, *El espíritu de serrallo*, p. 46 y ss.





supone la atracción hacia un ser que puede representar a los dos sexos, lo que indica que el musulmán no excluía ningún sexo en el ámbito erótico. Hay que pensar que el andalusí amaba y deseaba a la mujer por sí misma y porque le daba hijos, pero se sentía atraído, también, por el joven atractivo, especialmente el que le servía vino en el curso de las fiestas, a las que eran tan aficionados.

Llegado a este punto, creo interesante traer una opinión tan autorizada como es la de José Ortega y Gasset, que desde el margen del arabismo se refiere a este aspecto de la sociedad árabe, para lo cual hace intervenir a Platón; no será la primera ni la única vez que en el trabajo que ahora ofrezco aparezcan los griegos vinculados al mundo árabe. Dice Ortega en el Prólogo que preparó para la traducción castellana del *Collar de la paloma*, del musulmán cordobés Ibn Hazm (s. XI), realizada por García Gómez, tras citar unos versos de la obra⁴⁴:

[...] Baste hacer constar que estos versos van dirigidos a un hombre. Bien sé que entre nosotros se da con alguna frecuencia el amor homosexual de varón a varón. Pero es incuestionable que en Europa «amor» significa, primaria y sustantivamente, algo que del hombre va consignado a la mujer y de la mujer es emitido hacia el hombre [...]. Ahora bien, como García Gómez hace constar, en este libro el amor es indiferente a las diferencias sexuales, y esto basta para que debamos representarnos el amor árabe como una realidad de sobra dispar a la que venimos ejerciendo los occidentales. Y tampoco puede decirse que sea similar a la que Platón describe, porque en Platón el amor no es indiferente a los sexos, sino que tiene su sentido primario en el amor de varón a varón. Platón, inversamente a nosotros, no entendía bien lo que pudiera ser un amor de hombre a mujer.

Con todo esto no pretendo sino avivar, del modo más breve posible, la conciencia de que este asunto del amor es sobremanera climatérico, y que no hay un amor natural frente al cual aparecen, por contraste, los amores antinaturales [...]

Volviendo al copero, hasta tal punto era importante esta figura que incluso cuando eran mujeres las que servían la bebida tendían a semejarse a los adolescentes, cortándose el cabello y vistiendo ropa masculina, dando lugar así a una ambigüedad sexual que, al parecer, les era muy grata, cuyos orígenes se encontraban en Oriente⁴⁵. Con ello se trasgredía otra norma, que era la de intentar borrar la identidad de sexos⁴⁶.

Henri Pérès recoge estos versos de la *Dajîra*⁴⁷:

Es un antílope, dice en efecto Ibn Suhayd, sin serlo del todo,
pues tras haberse cortado el pelo, ella ha venido con su cuello largo y esbelto
que lleva sobre un cuerpo de muchacho.

⁴⁴ IBN HAZM DE CÓRDOBA, *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*, trad. E. García Gómez, 3ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 20-21.

⁴⁵ H. PÉRÈS, *Esplendor*, p. 375.

⁴⁶ M. MARÍN, *Mujeres en al-Andalus*, pp. 187-188.

⁴⁷ *Esplendor*, p. 375.

Y, ya como opinión propia, Pérès añade⁴⁸:

El andaluz bebe vino en grata compañía femenina, y más a menudo con alegres vividores que tienen modales distinguidos; el poeta los denomina «nobles jóvenes», pero esto no es más que una reminiscencia de los poetas orientales

Y aquí tenemos una muestra de un poeta oriental, Omar Jayyân⁴⁹:

Goza con la bebida, los perfumes, la música, los mancebos esbeltos cual cipreses; y goza también de las mujeres.

La relación de versos en los que se canta al copero puede ser muy larga. He aquí uno de ellos⁵⁰:

Las miradas de mi amigo [...] son flechas; sus cejas arcos, y la pupila de sus ojos un arquero.
A menudo [...] un escanciador de cuello de cisne hace circular las copas mientras la mañana comienza apenas a mostrarse.

O estos otros⁵¹:

¡Qué hermoso es el copero, canta al-Mu'tamid, que con su fino talle y sus miradas llenas de seducción se ha levantado para servir el vino!
¡Cuántas noches has desgarrado el velo de las tinieblas con la ayuda del vino destelleante como un astro!
Te era servido diligentemente por un copero de voz melodiosa y se diría que el licor estaba hecho de sus mejillas y de la fresca saliva de su boca.
Vino y escanciador eran dos lunas llenas
[...] Cuando tú bebías deliciosamente en los labios de la luna que se acostaba, gozabas, al mismo tiempo de un beso de la que no se acostaba.

Un siglo más tarde, en el XII, era el cordobés Ben Quzmân quien en uno de sus zéjeles cantaba⁵²:

Rubio es el garzón / galán airoso
Dedo de un emir/ o escriba tiene
Cual bizcochos son / si los alarga
No los hace igual /ningún dulcero.

⁴⁸ *Esplendor*, p. 375.

⁴⁹ OMAR KHEYAM, *Rubaiyat*, Prólogo, traducción y notas de J. Gibert, Barcelona, Plaza y Janés, 1969, p. 47.

⁵⁰ H. PÉRÈS, *Esplendor*, pp. 345-346.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 375-377.

⁵² E. GARCÍA GÓMEZ, *El mejor Ben Quzmân en 40 zéjeles*, Madrid, Alianza Tres, p. 212.



Y, por último, uno referido al temido cambio de imberbe a joven, que escribiera de Ibn Rasi, de Masila, titulado *El vello*⁵³:

Era barbilampiño, de un puro color de oro, capaz de hacer llorar de amor a una nube sin agua.

Cuando le salió el vello no lo podía soportar, como un potro es indócil a la incógnita brida.

Al verme bajaba la cabeza desolado y se revestía de timidez. Pensaba que el vello haría cesar en mí el cariño que por él sentía.

Mas yo no vi en el vello de sus mejillas más que tahalies que ceñían los sables de su mirada.

Como se puede apreciar, la práctica totalidad de los poemas en los que se ensalzaba el amor hacia los adolescentes se enmarcaba en las fiestas y reuniones en las que el vino corría libremente día y noche, y que podían durar varios días o, incluso, semanas. Tal tipo de fiestas eran organizadas por la alta sociedad, en la que se incluían los coperos, que también eran hijos de familias destacadas.

En muchos casos, la motivación de aquellas reuniones no era necesariamente festiva, sino que podía tratarse de tertulias literarias, a las que los andalusíes fueron aficionados. Eran fiestas o sesiones literarias a las que sólo acudían hombres, y, muy excepcionalmente, alguna mujer. Las que había allí eran esclavas dispuestas para servir vino, cantar o tocar música.

Como excepción citan los textos a algunas poetisas, como era el caso de Hafsa al-Rakuniyya en Granada, o Wallada en Córdoba, con sus propias tertulias. Por el tipo de versos, en algunos casos de orientación lésbica, se puede sospechar que eran sólo mujeres las asistentes a sus reuniones⁵⁴.

6. LA SODOMÍA

Indudablemente, la sodomía se ligaba con la homosexualidad de manera general, pero no exclusiva. También aparecen condenas a la sodomía con mujeres, con animales e incluso con difuntos, lo que es prueba de que se habían constatado estos casos.

Utilizaré noticias tomadas de un curioso texto salido de la mano de un morisco anónimo⁵⁵, del que se sabe que fue expulsado a Túnez el año 1609 y poco más, obra conservada en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid. Es una exaltación al amor físico, al que compara con la oración en cuanto a efectos beneficiosos y hasta necesarios para el hombre. No es ésta una idea nueva. Ya

⁵³ E. GARCÍA GÓMEZ, *Poemas árabeandaluces*, pp. 125-126.

⁵⁴ C. DEL MORAL MOLINA, «Las sesiones literarias», p. 265.

⁵⁵ Editado y estudiado por L. LÓPEZ-BARALT, *Un Kama Sutra español*, Madrid, Siruela, 1992.

vimos la opinión de al-Gazâlî y no me resisto a dar un gran salto hacia delante en el tiempo y ver esta pervivencia en un autor del siglo XX, el cubano Alejo Carpentier, quien en su obra *El siglo de las luces*⁵⁶ hace mención a textos orientales, sin concretar, para decir:

[...] Había oído decir que ciertas sectas orientales consideraban el contento de la carne como un paso necesario para la elevación hacia la Trascendencia.

Y quiero, también, incluir una idea de Camilo José Cela, en este caso propia, sin aludir a referencias pasadas, quien inserta en el Epílogo de su *San Camilo 1936*⁵⁷:

Si algún día el hombre sigue las huellas de Buda y de San Francisco y renuncia a la falsa riqueza de los bienes materiales y fortalece su espíritu en la humildad sin menospreciar el sexo, ese día la humanidad estará salvada.

Volviendo al texto morisco, en esta obra hay un momento en el que⁵⁸, al hablar de la obligatoriedad o no de hacer la ablución ritual después del acto sexual, plantea varios casos de relaciones que van desde las normales entre hombre y mujer hasta las que expresa como cópula «con varón o hembra, sean vivos o muertos, en la mujer o en la bestia». Es sorprendente encontrar en un texto que equipara el sexo con la oración estas alusiones al bestialismo y a la necrofilia, pero ello supone que se daban casos de este tipo.

En relación con la necrofilia, hay un refrán español, que recoge Cela en *San Camilo*⁵⁹, que dice: «Cuando la gana de joder aprieta, ni el culo de los muertos se respeta». Y en esta cita no quiero que se vea una procacidad gratuita por mi parte. Lo que busco es destacar que hay similitudes en todas las civilizaciones y en todos los tiempos: *Nihil novum sub sole*.

Dentro de las curiosidades que podemos encontrar en este campo, en una obra de Indalecio Lozano Cámara, el autor recoge una cita⁶⁰ que señala la existencia de una enfermedad llamada *al-ubna*⁶¹ que afecta a los vasos sanguíneos del ano, provocando un retraimiento de esta zona que conduce a una especie de ulceración con picor y escozor, que lleva a quien la sufre a tocarse repetidamente la zona, hallando placer en ello. Se considera una enfermedad hereditaria y quien la padece tiene unos rasgos físicos feminoides, que reflejan el deseo de ser sodomizado, para calmar así la comezón que sienten en el ano.

⁵⁶ E. Bruguera, 4ª ed., Barcelona, 1981, p. 306.

⁵⁷ Ed. Alianza-Alfaguara, 1974, p. 331.

⁵⁸ P. 387.

⁵⁹ P. 160.

⁶⁰ I. LOZANO CÁMARA, *Tres tratados árabes sobre el Cannabis indica*, Madrid, AEIC-ICMA, 1990, p. 49.

⁶¹ En los diccionarios árabes se traduce como «acto reprobable» y también como «sodomía», especialmente «sodomía pasiva».



En la misma obra⁶² se cita una fetua de Ibn al- 'Attâr que dice que la planta llamada serbal (*gubayrâ*) afemina a los hombres.

Las relaciones homosexuales son condenadas por algunas escuelas jurídicas como *zinâ*, es decir, «contacto sexual ilegal entre hombre y mujer no casados ni en estado de concubinato legal». En el caso de musulmanes, al sujeto activo se le castiga con lapidación y al pasivo, con flagelación y destierro.

Los sífes tienen una visión distinta. Engloban la sodomía, tanto con hombres como con mujeres, junto a los contactos de las lesbianas. Los castigos son los mismos que los de los sunnís. Pueden castigar con la muerte la relación entre un musulmán y una no musulmana, la relación incestuosa, la violación o las relaciones homosexuales con penetración. La relación homosexual sin penetración y la de las lesbianas se castiga con cien azotes⁶³.

El lesbianismo apenas se cita en las fuentes y cuando lo hace es en relación con la sodomía masculina⁶⁴. En algunos textos se ha vinculado el lesbianismo con las clases sociales más altas, y dentro de ellas como algo propio de las mujeres más cultas y refinadas⁶⁵. En los últimos años se ha dedicado una atención más específica, con algún título reciente que incorporar a este aspecto⁶⁶.

La sodomía siempre se castiga, no sólo entre hombres sino de hombre con mujer. Es una acción reprobable hasta por los animales, con excepción de los cerdos, los monos y los asnos. Tal vez por ello se decía que el sodomita se reencarnará en la otra vida en un cerdo o un mono⁶⁷. En medicina se consideraba que el hombre que realizaba con cierta frecuencia actos de sodomía con su mujer podía engendrar hijos afeminados⁶⁸.

La sodomía pura, sin el encanto que le podía prestar el amor con el efebo, fue atacada y ridiculizada por los poetas, además de ser castigada por la autoridad. En Córdoba y en las restantes grandes ciudades andaluzas no faltaban, además, afeminados profesionales (*hawi* y *mujannat*) que ofrecían sus favores al mejor postor⁶⁹.

En la Sevilla del siglo XII, Ibn 'Abdûn nos habla de ello⁷⁰:

Los putos deberán ser expulsados de la ciudad y castigados donde quiera que se encuentre a uno de ellos. No se les dejará que circulen entre los musulmanes ni que anden por las fiestas, porque son fornicadores malditos de Dios y de todo el mundo.

⁶² I. LOZANO CÁMARA, *Tres tratados*, p. 133, n. 73.

⁶³ R. PETERS, *Zinâ, E.I.*, xi, 551-552, Leiden, Brill, 2005.

⁶⁴ J.A. BELLAMY, «Sex and Society», p. 37.

⁶⁵ M. MARÍN, *Mujeres en al-Andalus*, p. 679.

⁶⁶ S. HABIB, *Female homosexuality in the Middle East: histories and representations*, Nueva York-Londres, Routledge, 2007.

⁶⁷ J.A. BELLAMY, «Sex and Society», pp. 36-38.

⁶⁸ D. JACQUART y C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, París, Presses Universitaires de France, 1985, p. 214.

⁶⁹ E. LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba*, p. 289.

⁷⁰ IBN 'ABDÛN, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, pp. 157-158.

Como último ejemplo de hasta qué extremo se podía llegar en el más absoluto puritanismo legal, tenemos la declaración del jurisconsulto andalusí 'Abd al-Malik ibn Habîb, del siglo IX, que consideraba el uso de las lavativas como algo poco recomendable. Era un tipo de curación que había llegado a los árabes a través de los *a'yâm*, especialmente utilizado por la gente de Lot y que sólo se debía usar en caso de extrema necesidad. Importantes personajes, entre ellos Malik, las consideraban como cosa prohibida⁷¹.

No olvidemos que a la gente de Lot se le cita en el *Corán*, VII (*El muro*), 78/79, como quienes se entregaron «a los hombres en concupiscencia prescindiendo de las mujeres» y que el término árabe *lûti* significa sodomita⁷².

7. EL VINO Y LOS LUGARES DE ESPARCIMIENTO

Todos los actos transgresores expuestos se desarrollaban en un ambiente en el que estaba presente como elemento muy destacado el vino. Además de suponer un uso viciado del cuerpo y de estar prohibido por la ley, iba a conducir a las situaciones ilegales citadas.

El uso y elogio del vino arranca de época preislámica, se frena en los primeros tiempos del Islam y resurge en época omeya, llegando a crearse un género poético específico que se llamó *jamriyya*. Muy ligado a su uso, en los siglos VIII y IX existió un grupo de poetas iraquíes llamados «los libertinos de Kufa», que rechazaban un sistema socio-cultural que les resultaba restrictivo y mantenían una actitud de libertad de costumbres y un espíritu antirreligioso o indiferente ante la religión. Eran unos transgresores de la sociedad y de la religión que pasaban el tiempo bebiendo y celebraban orgías desenfrenadas. En sus relatos describían a los bebedores y sus variadas prácticas sexuales, abriendo un camino por el que se lanzarían jóvenes contemporáneos en una escalada de libertinaje⁷³.

Además de este famoso grupo, en todas las reuniones festivas o literarias el vino era imprescindible, existiendo ritos para beberlo, en los que se enumeraban distintas clases de copas y jarras y modos de escanciarlo. Normalmente cada bebedor tenía su copa en la que se servía el vino, pero en ciertas ocasiones se pasaba una gran copa, a imitación de la cratera griega, de la que todos bebían⁷⁴.

Aquel tipo de reuniones se daban en todas las escalas sociales, comenzando por las más altas, es decir, los propios palacios reales, como ocurría con el Alcázar de

⁷¹ *Ibn Habîb. Mujtasar fi l-tibb (Compendio de medicina)*, Introducción, edición crítica y traducción por C. Álvarez de Morales y F. Girón Irueste, Fuentes Árabe-Hispanas, núm. 2, Madrid, CSIC-ICMA, 1992, p. 64 del texto y 142 de la traducción.

⁷² Remito a *E.I.*, v, 782-785, s.v. *liwât*.

⁷³ J.E. BENCHEIKH, *Khamriyya, E.I.*, IV, Leiden, Brill, 1978, pp. 1.035-1.036.

⁷⁴ C. DEL MORAL MOLINA, «Las sesiones literarias», p. 267.



Córdoba, Medina Azahara, el palacio del zirí granadino Bâdîs b. Habûs, en donde existía un conjunto de habitaciones llamadas «Casa de la bebida» (*dâr al-sarâb*), destinadas a este uso, o el del toledano al-Ma'mûn, además de los propios jardines reales. Siendo conscientes los soberanos de que se trataba de algo ilícito, procuraban ser reservados en sus manifestaciones, evitando los escándalos siempre que fuera posible y manteniéndose dentro de una intimidad que habría de ser respetada y en la cual se podría argumentar que las bebidas que circulaban no era el prohibido vino⁷⁵. Por eso, muchas de las acusaciones que a lo largo de la historia se harán de personajes que lo bebían, lo serán a causa de hacerlo públicamente, causando con ello escándalo. Aquellas acusaciones se dirigían a quienes ejercían cargos públicos y a los que se atribuía incompetencia política o escasa inteligencia precisamente por su vicio, y eran despreciados por ello⁷⁶.

Para uso de clases más modestas existían tabernas, a veces gobernadas por mujeres, cuya existencia se consentía bajo la apariencia de moralidad y legalidad de que sus dueños eran cristianos y que su clientela era, en teoría, mozárabe. La realidad era que allí acudían también los musulmanes⁷⁷, e incluso existe un texto de Ibn Hazm mencionando una alcabala para tener derecho a vender vino a los musulmanes⁷⁸. Como ya hemos visto, en aquellas tabernas, además, se podía ejercer la prostitución de modo más o menos encubierto⁷⁹.

Las clases populares tenían otro tipo de reuniones sancionables, algunas en lugares tan fuera de lo común como eran los cementerios, seguramente por estar apartados de las ciudades, con ocasión de las fiestas religiosas que congregaban en ellos a mucha gente o, simplemente, por ser lugar que frecuentaban las mujeres para visitar a sus difuntos un día cualquiera. De ello nos da ejemplos Ibn 'Abdûn en la Sevilla del siglo XII⁸⁰:

[...] Lo peor que ocurre en un cementerio es que se permite que encima de las tumbas se instalen individuos a beber vino o incluso, en ocasiones, a cometer deshonestidades, y que han establecido letrinas y cloacas a cielo abierto cuyos conductos corren por encima de los muertos [...] Yo he alcanzado la época en que desaparecieron del cementerio casas, chozas y otros tugurios [...]

No deberá permitirse que en los cementerios se instale ningún vendedor, que lo que hacen es contemplar los rostros descubiertos de las mujeres enlutadas, ni se consentirá que los días de fiesta se estacionen los mozos en los caminos entre los sepulcros a acechar el paso de las mujeres [...] También deberá prohibir el gobierno que algunos individuos permanezcan en los espacios que separan las tumbas con

⁷⁵ M. MARÍN, «En los márgenes de la ley», p. 281 ss.

⁷⁶ M. MARÍN, «En los márgenes de la ley», p. 285 ss.

⁷⁷ LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba*, p. 290; C. DEL MORAL MOLINA, «Las sesiones literarias», p. 267.

⁷⁸ L. MOLINA MARTÍNEZ, «Nota sobre 'murus'», *Al-Qantara*, IV (1983), p. 299.

⁷⁹ C. DEL MORAL MOLINA, «Arquetipos y estereotipos femeninos», pp. 282-283.

⁸⁰ IBN 'ABDÛN, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, pp. 94, 96, 97.

objeto de seducir a las mujeres [...] Se ordenará asimismo a los agentes de policía que registren los cercados circulares que rodean algunas tumbas, y que a veces se convierten en lupanares, sobre todo en verano cuando los caminos están desiertos a la hora de la siesta.

Debe ordenarse que se cierren las ventanas de los edificios militares y de las habitaciones altas, así como las puertas que abren del lado de los cementerios, para que no sean vistas las mujeres. El lector del Alcorán por los muertos no debe ser mozo ni soltero (aunque sea ciego), pues de ello se siguen muchos males.

Los alfaquies prohibían estas prácticas, muy duramente reprimidas por el *sâhib al-surta*, pero sin lograr resultados apreciables.

El hachís, menos extendido y de uso menos público que el vino, podía provocar estados de excitación sexual similares. En algunos casos, se acusaba de que podía inclinar a la sodomía pasiva, además de incitar a la fornicación y dar lugar a sueños desvergonzados y comportamientos degenerados⁸¹. Se cuentan, también, casos de falsos jeques sufíes algunos de los cuales llegaban incluso a perforarse el pene y colocar en él una anilla. El texto de referencia señala que ninguno de ellos era capaz de pasar un solo día sin tomar hachís, añadiendo que este producto es un embriagante y el uso de los embriagantes es ilícito⁸².

Finalmente, veremos otras dos acciones transgresoras, que en este caso se realizarán fuera de todo tipo de reunión, buscando, precisamente, la intimidad y la falta de testigos. Son la masturbación y el bestialismo.

8. LA MASTURBACIÓN

En general, los juristas son rígidos en su condena y en un hadiz se dice que serán castigados por Dios⁸³. Los malikíes la prohíben y Malik dijo que Dios había destruido a los pueblos antiguos por practicarla. En cambio los hanbalíes y algunos hanafíes la permiten como medio de aliviar el deseo sexual y al-Gazâlî la creía preferible a la fornicación⁸⁴.

Frente a la postura legal, la medicina consideraba provechosa la masturbación, tanto masculina como femenina, siempre que no fuera posible un contacto entre hombre y mujer, por tratarse de la expulsión de residuos orgánicos o por que suponía una acción relajante para el organismo, ya que aliviaba las tensiones anímicas.

No será la única disidencia entre medicina y derecho, o para ser más exactos, no será la única vez en que el médico se muestra más tolerante que el jurista. En

⁸¹ I. LOZANO CÁMARA, *Tres tratados árabes*, pp. 122, 124.

⁸² I. LOZANO CÁMARA, *Solaz del espíritu en el hachís y el vino y otros textos árabes sobre drogas*, Granada, Universidad, 1998, p. 48.

⁸³ J.A. BELLAMY, «Sex and Society», p. 35.

⁸⁴ G.H. BOUSQUET, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, p. 128.



lo referente al vino se daba el mismo caso⁸⁵, como también en la homosexualidad, donde podemos encontrar a alguien con tanta autoridad como Avicena que no la condenaba y sólo llegaba a comparar los actos homosexuales con los heterosexuales, como tampoco condenaba el lesbianismo, que consideraba una consecuencia de la insatisfacción de la mujer en el coito con el hombre⁸⁶.

La masturbación masculina era, y es, algo conocido e implícitamente aceptado para los adolescentes que despiertan al sexo y aún no han tenido contacto con mujeres. La femenina trasciende mucho menos y prácticamente se pretende ignorar su existencia, pero los textos médicos nos van a dar prueba de su evidencia y la van a razonar.

En este momento, periodo medieval, se tenía la idea de que la mujer producía un semen cuya misión era repartir el esperma masculino por el útero y favorecer, así, el embarazo, sin que se le atribuyera ninguna otra participación en la concepción, mientras que a la sangre menstrual sí se le daba un papel más activo. En cualquier caso, ambos, tanto la sangre como el semen, se debían expulsar porque ello entraba en el cuadro de medidas básicas que el médico debía tener en cuenta para cuidar la salud.

Tomando como base las ideas galénicas, la medicina árabe consideraba que había seis cosas necesarias para conservar la salud, y aquí el término «necesarias» debe interpretarse como cosa a tener en cuenta de modo indiscutible. Eran éstas⁸⁷:

1. El aire y el medio.
2. Los alimentos y las bebidas.
3. El ejercicio y el descanso.
4. El sueño y la vigilia.
5. Las evacuaciones y las retenciones.
6. Los afectos o pasiones del alma.

Sería el aspecto quinto, el de las evacuaciones, el que se referirá a la expulsión del semen femenino como acto necesario para el equilibrio de la salud. Y el modo natural de expulsión de este semen es, como en el hombre, cuando se produce el orgasmo.

Todo gira, lógicamente, alrededor de la emisión de esperma. El mismo término árabe que designa la masturbación, *istimnâ*, deriva de la voz *minâ*, semen.

⁸⁵ Puede verse C. ÁLVAREZ DE MORALES, «Medicina y Derecho en al-Andalus», *Actas del XVI Congreso de la UEAI (Salamanca 1992)*, Salamanca 1995, pp. 31-37; M. MARÍN, «En los márgenes de la ley»; C. VÁZQUEZ DE BENITO, «Reflexiones de los médicos árabes sobre el vino», en C. CARRETE y A. MEYUHAS (eds.), *Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, Salamanca, 1998, pp. 211-217; M. ARCAS CAMPOY, «Consumo y penalización de las bebidas alcohólicas en los Qawanin de Ibn Yuzzay», *Al-Andalus-Magreb*, 3 (1995), pp. 115-126.

⁸⁶ D. JACQUART y C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical*, pp. 215, 219.

⁸⁷ C. PEÑA y F. GIRÓN, *La prevención de la medicina en la España bajomedieval*, Granada, Editorial Universitaria, 2006, p. 25.

Un caso que suele aparecer en esta época relacionado con ello es lo que se llamó «sofoco uterino» o «ahogo uterino» (la *hysteria* de los griegos). Este sofoco era la situación que creaba el útero al ascender por el interior del cuerpo, comprimiendo las vísceras y creando con ello una sensación de ahogo, o sofoco, que podía llegar a provocar la muerte.

Para explicar este movimiento uterino se comenzaba por tener en cuenta la teoría humoral y de las complexiones descritas por los griegos y aceptadas por la medicina árabe, en donde entraban los cuatro humores (sangre, flema, bilis negra y bilis amarilla) y los cuatro estados (calor, frío, humedad y sequedad) que daban lugar a las complexiones. Según estos elementos, cada organismo tenía una complexión concreta y aunque cada uno tuviera la suya propia, de modo general existía una complexión masculina y otra femenina, que, a su vez, variaban en función de la edad: niñez, pubertad, madurez o vejez. De modo general, la complexión femenina era húmeda y fría, y actuaba como una esponja en busca de la humedad.

Veamos la relación con el sofoco uterino. La primera idea parte de Platón, que en el *Timaeus* habla del útero como un animal que se mueve y busca humedad. A partir de aquí, el *Corpus Hipocrático* elaboró la idea de que el útero, cuando a la mujer se le retenía la menstruación, o cuando se le acumulaba el semen por falta de relaciones sexuales, trayendo como consecuencia la acción nociva de los vapores que desprendía el semen corrompido, se desplazaba hacia arriba buscando humedad y comprimiendo el diafragma, con lo que se producían desmayos y vahídos. Esta idea, seguida luego por Galeno, pasó como tantas cosas de la medicina griega a los árabes, entre otros a los dos grandes médicos orientales Râzî y Avicena⁸⁸ o el más tardío norteafricano Ibn al-Yazzâr⁸⁹.

Para remediar esta situación de ahogo había que volver el útero a su lugar con alguna sustancia húmeda y para ello el médico podía recomendar las relaciones sexuales, teniendo en cuenta que el semen masculino es húmedo, o de no ser éstas posibles, se buscaba una comadrona que untando la mano con algún aceite, diera un largo masaje a los genitales hasta que el útero, atraído por la humedad, se relajara y volviera a su sitio. La mujer notaría cómo expulsaba el excedente que había retenido y experimentaría, al mismo tiempo, una gran sensación de bienestar. Es decir, era una masturbación total que provocaba un orgasmo, que podía incluir eyaculación.

Éste era un caso claro en el que la masturbación se veía como algo recomendable y recomendado por los médicos, pero también lo sería como sustitutivo de la relación sexual con el varón e incluso como medio para alcanzar mayor sintonía con la pareja mientras se realizaba el acto sexual⁹⁰.

⁸⁸ M. MEYERHOFF & D. JOANNIDES, *La Gynécologie et l'obstétrique chez Avicenne (Ibn Sina) et leurs rapports avec celles des Grecs*, El Cairo, R. Schindler, 1938, p. 66.

⁸⁹ GERRIT BOS, *Ibn Al-Jazzar on Sexual Diseases and Their Treatment. A Critical Edition of Zad al-musafir wa-qut al-hadir (Provisions for the Traveller and Nourishment for the Sedentary)*, Londres & Nueva York, Kegan Paul International, 1997, p. 47.

⁹⁰ D. JACQUART, «Sexualité, médecine et Islam au Moyen Âge», p. 162.



9. EL BESTIALISMO

Su práctica estaba condenada por la mayoría de las religiones de su tiempo. En el *Levítico*, 18/ 22,23 se dice:

No te ayuntarás con bestia, manchándote con ella. La mujer no se ofrecerá a un animal para emparejarse con él. Esto es perversidad [...] En la mayoría de los casos la pena será de muerte.

En el Islam, indudablemente, también estaba prohibido. En algún caso se manifiesta que si se sorprende a alguien en este acto se debe matar a quien lo practica y al animal⁹¹. Incluso la acusación falsa e cohabitación con animales (*bahima*) se castigaba en el derecho malikí como ofensa grave, aunque no llegaba a ser considerada como delito de calumnia⁹².

No obstante, siempre existía la posibilidad de que alguien acusado de tener relaciones con un animal se librara de la condena, según quien lo juzgara. Y volvemos a la distinta tolerancia según sea médico o jurista quien interviene.

En este sentido, quiero recordar el caso recogido por el médico e historiador cordobés Ibn Yulyûl (s. x), referido al médico Yahyà ibn Ishâq⁹³:

[...] en aquel momento se acercó un campesino montado sobre su asno y dando grandes gritos [...] Yahyà b. Ishâq preguntó al campesino ¿Qué te sucede? Le replicó: ¡oh Visir! Tengo un tumor en la uretra que me oprime y me impide orinar desde hace muchos días. Estoy a punto de morir. Le ordenó: ¡enséñame! El paciente le mostró el pene tumefacto. El médico dijo al hombre que acompañaba al paciente: ¡Búscame una piedra plana! Fue a por ella y la entregó al visir. Este siguió: ¡Cógela con la mano y pon encima el pene! Quien me lo contaba añadió: Una vez estuvo el pene encima de la piedra, el visir cerró la mano y dio un puñetazo en el pene. El paciente se desmayó y al cabo de un momento empezó a fluir el pus con rapidez [...] la orina salió después. El hombre abrió los ojos. El médico le dijo: ¡Vete! Estás curado de tu dolencia, pero nunca vuelvas pues eres un hombre corrompido: has cohabitado en el ano de un animal y casualmente has encontrado un grano de su pienso que se te ha incrustado en la uretra y ha causado la inflamación. Ya ha salido con el pus. El hombre exclamó: ¡Es cierto! Así fue y así lo hice, y confesó.

Hubo incluso médicos que, al parecer, llegaron a considerar útiles las relaciones con animales hembras de tamaño grande (cabra, mula, burra, yegua,) cuan-

⁹¹ J.A. BELLAMY, «Sex and Society», pp. 30, 35.

⁹² M. ARCAS CAMPOY, «La penalización de las injurias», p. 212.

⁹³ *Kitâb tabaqât al-atibbâ' wa-l-hukamâ'*, ed. Fu'ad Sayyid, trad. parcial J. Vernet, «Los médicos andaluces en el 'Libro de las generaciones de médicos' de Ibn Yulyul», en *Estudios sobre Historia de la Ciencia medieval*, Barcelona, Bellaterra, 1979, pp. 456-457.

do se tenía gonorrea o inflamación del pene, pues el gran calor de la vulva animal actuaba contra estos males⁹⁴.

Es muy probable que esta relación con animales estuviera bastante vinculada al ámbito rural, en el que no era infrecuente que los niños se iniciaran en el sexo con los animales, cuyas relaciones, además, estaban acostumbrados a ver desde que tenían uso de razón. Esto ha ocurrido en todas las culturas y sigue ocurriendo en la árabe que nos ocupa. Un estudio reciente dedicado al Marruecos actual así lo constata⁹⁵.

La literatura árabe medieval suele recoger casos de zoofilia, casi siempre asociados a la mujer. En este como en otros aspectos literarios de la sexualidad femenina, parece inexcusable recurrir a una obra tan conocida como *Las mil y una noches*. En el texto correspondiente a la noche 356: «Historia que trata de la cura de la excesiva concupiscencia de las mujeres»⁹⁶, se cuenta que una joven fue violada por un negro y después de esta experiencia adquirió tanto gusto por la unión carnal que acabó llegando a extremos enfermizos. Buscando continuas fuentes de placer, una de sus nodrizas le dijo que el mono era el animal con más ardor sexual, por lo que compró a un amaestrador de animales un mono gigantesco y con él convivió hasta que fue descubierta por su padre. Entonces huyó a El Cairo, disfrazada de mameluco, pero cierto día se enteró de su secreto el hombre que le vendía la carne, quien la siguió a su casa y allí, oculto, tras ver como el mono la poseía una docena de veces, mató al animal y se casó con ella, prometiéndole tener tantas relaciones sexuales como el mono. En vista de que nunca podría igualar al animal, buscó ayuda en una vieja curandera y consiguió que su esposa expulsara dos gusanos, uno negro, engendrado tras la violación del negro, y otro amarillo, fruto de sus relaciones con el mono. Después de aquello se curó, porque eran los gusanos los que provocaban su lujuria.

Otro relato, atribuido a Mawla Ahmad Ibn Sulaymân⁹⁷, cuenta que tras una batalla entre «el rey de los negros» y uno de sus enemigos, fue capturada una de las concubinas del rey, que no dudó en ofrecerse a los soldados a los que declaró que su lujuria era tan desaforada que había llegado a entregarse a un asno. Un poco más adelante, en el mismo texto, aparece la concubina copulando hasta diez veces, en esta ocasión con un oso. En ambos casos el deseo de la mujer estaba inspirado por el gran tamaño del órgano sexual del animal.

Es indudable la fantasía de los ejemplos expuestos, y no sé si lo único que pretenden mostrar es el ardor de la mujer árabe.

Otras culturas han aceptado la zoofilia y la han asimilado sin problemas. Es conocido el caso de los griegos, cuya mitología nos ofrece varios ejemplos de

⁹⁴ A. ARJONA CASTRO, *La sexualidad en la España musulmana*, Córdoba, Universidad, 1990, p. 78.

⁹⁵ MALEK CHEBEL, *El espíritu de serrallo*, p. 44, dice literalmente: «El itinerario copulatorio del joven magrebí del campo suele empezar a lomos de animales».

⁹⁶ Trad. J. Vernet, p. 1186.

⁹⁷ *Apud* MALEK CHEBEL, *El espíritu de serrallo*, p. 154.



relación animal y ser humano, protagonizada en muchas ocasiones por los propios dioses. Sabemos del Minotauro, nacido de la unión de la reina Pasifae con un toro blanco que los dioses habían regalado a su esposo, el rey Minos de Creta, o los centauros, a los que algunas leyendas hacen descender de las relaciones entre Kentauros, hijo de Ixión, y las yeguas de Apolo. Eso, sin contar con la intervención directa de Zeus convertido en cisne para seducir a Leda, en toro para raptar a Europa o en águila para llevar a Ganímedes al Olimpo y convertirlo en el copero celestial.

La cultura árabe no carece de representaciones zoomorfas con un alto ingrediente de imaginación, si bien suelen estar referidas, prácticamente en todos los casos, a genios, ogros u otros seres fabulosos e incluso a las enfermedades, que pueden tener figura humana, como ocurre con la fiebre⁹⁸. Los ejemplos se vinculan, por lo general, al campo de la magia⁹⁹, aunque sin olvidar que el Islam acepta la figura del genio (*yinn*) bajo distintas categorías e incluso en el *Corán*, LV, 56 (*El Clemente*), se llega a hablar de la posibilidad de posesión de la mujer por un genio:

En ambos [jardines] habrá mujeres de mirada recatada: antes de ellos no las habrá tocado ni hombre ni genio¹⁰⁰.

10. LAS RELACIONES ILÍCITAS DOMÉSTICAS

No he sabido encontrar otra definición para el grupo de transgresiones que sigue. Al definir las como domésticas quiero decir que se refieren a las realizadas por hombres y mujeres en el espacio de una casa, a veces común para ambos. Se trata de aspectos estrictamente legales, apartado que, deliberadamente, excluyo porque nos llevaría al inmenso mar de la literatura jurídica musulmana, alejándonos razonablemente de nuestro objetivo, además de correr el riesgo de dejar fuera aspectos y citas importantes. Me limito, por tanto, a un esbozo muy breve de alguna de estas cuestiones.

Dentro de la propia familia, el Islam considera ilícitas las relaciones entre un hombre y una mujer por razones de consanguinidad, que incluiría madre, hijas, hermanas, tías paternas y maternas, sobrinas de hermano y hermana, e incluso a las esclavas de esos parientes; por razones de parentesco político, en el que figuran mujeres de su padre, sus nietas, sus nueras y las hijas de sus mujeres habidas en otro

⁹⁸ Remito a mi trabajo «El hombre ante la enfermedad», en C. ÁLVAREZ DE MORALES y E. MOLINA LÓPEZ (coords.), *La medicina en al-Andalus*, Granada, El Legado Andalusí, 1999, pp. 69-88.

⁹⁹ Cf., entre otros, J. ALBARRACÍN NAVARRO y J. MARTÍNEZ RUIZ, *Medicina, farmacopea y magia en el «Misceláneo de Salomón»*, Granada, Universidad-Diputación Provincial, 1987; A. LABARTA, *Libro de dichos maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación)*, Madrid, CSIC-ICMA (col. Fuentes Árabe-Hispanas, 12), 1993.

¹⁰⁰ Trad. J. Vernet, p. 572.



matrimonio; o por parentesco de leche, y es el caso de la nodriza de un hijo, especialmente mientras dura el periodo de lactancia¹⁰¹.

Estas relaciones, incluyendo las habidas con mujeres en espera legal de repudio, se consideraban como fornicación y solían castigarse con penas menores, e incluso perdonarse si se demostraba ignorancia de la culpa.

También se castigaba el adulterio y, en general, el contacto sexual entre hombre y mujer no casados entre sí ni en estado de concubinato legal. Todas las escuelas sunníes lo castigan con lapidación si son musulmanes o *dimmies*, especificando que la persona objeto de castigo debe ser *muhsan* o *muhsana* (*fem*), es decir, adulto/a, libre, musulmán/a y que haya disfrutado previamente de relaciones sexuales en el matrimonio. Si no son musulmanes el castigo es de cien azotes si son libres y cincuenta si son esclavos¹⁰².

Igualmente, se considera delito no atender por igual a todas las esposas y reservarse para una o dos, por ser más deseadas, o desatender sexualmente a la esposa, aunque sea por dedicar el esposo su tiempo a la oración o a prácticas religiosas.

La desnudez también es una cuestión a tener en cuenta. La desnudez absoluta sólo se permite entre esposos, matizando, según las tendencias jurídicas, si la contemplación del cuerpo incluye los genitales o no¹⁰³. Se prohíbe a la mujer desnudarse totalmente en los baños públicos, tanto si está sola como con otras mujeres, debiendo tener cubierto al menos desde el ombligo a las rodillas¹⁰⁴. Tampoco puede estar desnuda ante su madre o su hermana, requisito que deberá cumplir desde que alcanza los diez años, teniendo prohibido dormir desnuda con su madre, su hermana u otras niñas. Igual regla se aplica a los niños a partir de la misma edad¹⁰⁵.

Desde el punto de vista médico se incluye como delito tener relaciones con personas que padezcan lepra. Hay otros casos en medicina considerados como transgresiones, aunque en la práctica se denunciaran más como advertencia saludable que como castigo. De este modo, la mayoría de los médicos rechazaba que un niño fuera concebido mientras la madre tenía la regla, por los muchos males que le puede causar. En el mejor de los casos, será pelirrojo, en el peor leproso¹⁰⁶. A ello se unía que la menstruación es en sí misma un estado de impureza legal durante el cual la mujer no puede ni siquiera realizar la oración¹⁰⁷; sobre aquélla el *Corán*, II, 222, dice:

¹⁰¹ C. DE LA PUENTE, «Límites legales del concubinato: normas y tabúes en la esclavitud sexual según la *Bidaya* de Ibn Rusd», *Al-Qantara*, xxviii/2 (2007), pp. 409-433.

¹⁰² R. PETERS, *Zinâ*, *E.I.*, xi, 551-552, Leiden, Brill, 2005; D. SERRANO, «La doctrina legal islámica sobre el delito de violación: Escuela Malikí (ss. VII-XV)», en M.I. CALERO SECALL (coord.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, Málaga, Universidad, 2006, p. 150.

¹⁰³ G.H. BOUSQUET, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, p. 184.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 105; M. MARÍN, *Mujeres en al-Andalus*, p. 678, nota. 305.

¹⁰⁵ IBN HABÍB, *Adab al-nisâ*, p. 205.

¹⁰⁶ D. JACQUART, «Sexualité, médecine et Islam au Moyen Âge», pp. 161-162.

¹⁰⁷ M. ARCAS CAMPOY, «Tiempos y espacios de la mujer en el derecho islámico (doctrina Maliki)», en M.I. CALERO SECALL (coord.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, Málaga, Universidad, 2006, p. 79.

Es un mal. Apartaos de las mujeres durante la menstruación y no os acerquéis a ellas hasta que estén puras.

En la Sevilla almohade se indicaba que los huertos adonde iban las lavanderas, e incluso los baños, podían convertirse en lupanares¹⁰⁸, aunque en ambos casos el informador es el ya conocido Ibn 'Abdún, del que creo que pudiera haber llevado las cosas más lejos de lo que en realidad fueron, teniendo en cuenta que llegaba a sospechar de los jurisconsultos, de las bordadoras, a las que consideraba prostitutas, de los contadores de cuentos y de los músicos, porque todos iban buscando la ocasión de fornicar con las mujeres. Llegaba su extremo de rigor a considerar pecado el ajedrez, las damas y las flechas, por ser juegos de azar que distraían de los deberes religiosos, e incluso a prohibir que los campesinos llevaran el pelo largo por ser característica de los criminales y la mala gente¹⁰⁹.

Termino recordando y utilizando el desvergonzado lenguaje con el que una poetisa del siglo XI, la princesa omeya Wallada, atacó a su amante, el también poeta Ibn Zaydún, en uno de sus muchos altercados, que encierra en una línea buena parte de las transgresiones que acabamos de ver:

Tu apodo es el hexágono
Un epíteto que no se apartará de ti
Ni siquiera después de que te deje la vida:
Pederasta, puto, adúltero, cabrón, cornudo y ladrón.

¹⁰⁸ IBN 'ABDÚN, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, pp. 142, 151.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 164, 167.

LO FEMENINO EN LA *GENEALOGIA DEORUM* DE BOCCACCIO

María Consuelo Álvarez Morán
y Rosa María Iglesias Montiel
Universidad de Murcia

RESUMEN

Opiniones de Boccaccio sobre lo femenino en la *Genealogia Deorum*, analizadas según los siguientes apartados: 1. Misoginia, castidad y bisexualidad, 2. Sensualidad y sexualidad humanas, 3. Bodas y alumbramientos, 4. Prostitución.

PALABRAS CLAVE: Boccaccio, *Genealogia Deorum*, misoginia, sexualidad, prostitución.

ABSTRACT

Boccaccio's views on femininity in the *Genealogia Deorum* analysed according to the following topics: 1. Misogyny, chastity and bisexuality, 2. Human sensuality and sexuality, 3. Weddings and childbirths, 4. Prostitution.

KEY WORDS: Boccaccio, *Genealogia Deorum*, Misogyny, Sexuality, Prostitution.

A la invitación del CEMYR¹ propusimos como título «Lo femenino en la *Genealogia Deorum* de Boccaccio», porque, al ser una obra compuesta tras una crisis espiritual que llevó a su autor a apartarse de la vida y de la literatura mundanas, nos permite poner de relieve cuáles eran las opiniones divulgadas sobre las mujeres casi a fines del Trecentos por el creador toscano que en sus obras anteriores, y en *volgare*, había cantado el amor y especialmente en el *Decameron* había descrito las situaciones más divertidas a la vez que libertinas y hasta cierto punto escabrosas, teniendo siempre como punto de partida su propia experiencia vital. No se espere que hablemos ni de transgresión ni de un tratamiento humorístico similares a los que podemos encontrar tanto en sus obras juveniles como en las de época tardía.

Sabido es que Boccaccio, nacido en Certaldo en 1313, pese a ser hijo ilegítimo fue educado por su padre Boccaccio de Chelino, próspero hombre de negocios, con los mismos derechos que sus hermanos; pero siendo como era el mayor no respondió a las aspiraciones paternas, pues, imbuido por los clásicos desde muy temprana edad, no es capaz de seguir un aprendizaje mercantil, tal como pone de



manifiesto en el capítulo autobiográfico de *Genealogia Deorum*² (a partir de ahora *GD*) 15.10. Esa es la razón por la que su padre, ya en Nápoles como consejero del rey Roberto d'Anjou desde 1327, decide que su hijo se dedique al estudio de las leyes y del derecho canónico, obligación que cumple durante cinco o seis años sin ninguna afición; a ello se añadió que el mejor profesor de Derecho Civil con el que contó en el *Studio* napolitano desde 1330 fue Cino da Pistoia, quien más que un preceptor en leyes se convirtió en el mentor que le enseñó a gustar de la poesía cortés y caballeresca, del *stil novo* en definitiva, y a compartir la devoción más absoluta por Dante.

En la vida de Boccaccio se pueden distinguir tres etapas claramente delimitadas: la de su formación en Nápoles (más o menos entre 1326-1341), la de su plenitud como autor en *volgare* en Florencia y en los distintos lugares que visita en diversas embajadas (1342-1360), y la de su producción latina, gestada desde antes de 1350, pero cuyo mayor esplendor se puede fechar tras el conflicto espiritual que le obliga a retirarse a Certaldo en 1361.

Es en el llamado período napolitano³, principalmente entre los años 1332 y 1341, cuando tiene lugar toda su formación, pues frecuenta la corte del rey Roberto, famoso por acoger y favorecer a grandes personalidades de la cultura, lo que le permitió entrar en contacto con científicos y hombres de letras y sobre todo con los escritos de la Biblioteca angioviniana. A la misma vez que va madurando, Boccaccio comienza a escribir algunas composiciones en latín y rimas en *volgare*, muy impregnadas del *stil novo*; son todavía titubeantes y no se conoce con exactitud la fecha de su composición. La primera parece ser la *Elegia di Costanza*, que le valdría ser considerado poeta. No es un poema original, pero fue una composición importante para el joven que iniciaba su andadura poética y gozó de la estima de su autor en su madurez⁴. Se trata de un poema en latín de amor y muerte, en el que Boccaccio deja clara su deuda para con los versos del epígrafe latino conocido como «Epitafio de Claudia Homonea»⁵.

* Este trabajo se inserta en HUM 2005-01424, Proyecto subvencionado por la DGICYT.

¹ Queremos expresar nuestro agradecimiento al profesor Francisco González Luis, por haber propuesto que se nos invitara al decimoctavo seminario, y al CEMYR, por haber confiado en nosotras para esta intervención.

² Una síntesis de la vida y obras de Boccaccio puede verse en G. BOCCACCIO, *Los Quince libros de la Genealogía de los dioses paganos*, introducción, traducción, notas e índice de M^a. C. Álvarez y R. M^a. Iglesias, Madrid, Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2008, pp. IX-XXXI.

³ Para esta etapa de la vida de Boccaccio, sigue siendo de obligada referencia F. TORRACA, *Giovanni Boccaccio a Napoli (1326-1339)*, Nápoles, 1915.

⁴ De hecho la incluyó en el *Zibaldone Laurenziano* (*Plut.* 29. 8).

⁵ *CIL* VI 12652 = *CLE* 995, ya conocido también por Petrarca, inciso en tres caras de un cipo marmóreo de época de Tiberio y actualmente conservado en los Museos Capitolinos, en cuya parte frontal tiene la dedicatoria del marido, Atimeto Anterotiano, con un epitafio en griego de tres dísticos, en tanto que de las caras laterales, ambas en latín, una contiene las palabras de la difunta en seis dísticos, lamentando más que su muerte el dolor que causa a su esposo, y la otra en siete dísticos con los lamentos del marido y la despedida final de Homonea. Puede verse una detallada descripción

Las mujeres y el amor son también protagonistas de su primer poema de invención y creación propia en *volgare*, no ya paráfrasis o dependiendo estrechamente de un modelo: la *Caccia di Diana* de 1334, que respondiendo al tipo de poesía de amor cortés cuenta cómo las damas que acompañan en la caza a la diosa la abandonan para unirse a Venus. La finalidad del poema en 18 breves cantos en *terza rima* no es otra que rendir homenaje a sus lectoras-protagonistas de la obra.

También de amor trata el *Filocolo*, en el que el autor más presente es el Ovidio de las *Metamorfosis*, trasladadas a un ambiente sentimental y elegíaco, con reminiscencias del *Arte de amar*, y en el trasfondo están las *Heroidas*. A instancias de Fiammetta, que surge por primera vez en este *romanzo* y bajo la cual se oculta María, hija natural del rey Roberto, de la que real o ficcionalmente Boccaccio se confiesa enamorado, se narran en el *Filocolo* los amores de Florio y Biancifiore, que tienen como modelo la historia francesa, de los siglos XII-XIII, de Floire y Blanchefflor, aunando así la influencia latina y la francesa del amor cortés, sobre todo la de la literatura en lengua de oïl, que hemos visto aludidos en este Seminario como *exemplum* en «La contessa de Dia».

Aunque sea de amores míticos, queremos citar el *Filostrato*, poema en el que, teniendo como punto de partida las composiciones medievales sobre el amor entre Troilo y Criseida (que no estaba ni en Homero ni en los poetas latinos), Boccaccio desarrolla su actividad poética y su capacidad de crear ficción en el personaje de Criseida, esbozo de los retratos femeninos de Boccaccio, que alcanzarán su máximo esplendor en la *Fiammetta* y sobre todo en el *Decameron*. De la misma manera que Boccaccio recibe la influencia de las reelaboraciones medievales de la leyenda troyana, él será el transmisor y el que influirá en la difusión de este tema que Chaucer⁶ tomará de él para su *Troilo and Criseyda*, que constituye una adaptación del *Filostrato*, con las adiciones procedentes también de la *Frigii Daretis Yliados* de Iosephus Iscanus (ca. 1183)⁷.

En 1341 ó 1342 Boccaccio abandona Nápoles y regresa a su Florencia natal, donde continúa cultivando una poesía sensual, física, todavía imbuida del colorido napolitano. Una excepción la constituye el tratadito *De Canaria* (cuyo título completo es *De Canaria et insulis reliquis ultra Ispanian in Oceano noviter repertis*),

en nuestra «Introducción», citada en la n. 2, pp. xv-xvi, y una comparación entre esta obra inicial y otras en que las mujeres, en especial Fiammetta, son protagonistas, la hace J. LEVARIE SMARR, «Speaking Women: Three Decades of Authoritative Females», en Th.C. STILLINGER y F. REGINA PSAKI (eds.), *Boccaccio and Feminist Criticism*, Carolina del Norte, Chapel Hill, *Annali d'Italianistica*, 2006, pp. 29-35.

⁶ Un análisis de fuentes y comparación de los pasajes boccaccianos con las composiciones del poeta inglés puede verse en N.R. HAVELY, *Chaucer's Boccaccio, Sources for Troilus and the Knight's and Franklin's Tales, Translations from the Filostrato, Teseida, and Filoloco*, Cambridge, D.S. Brewer, 1992 [1980], así como la bibliografía de referencia.

⁷ Para esta epopeya, cf. M^a.R. RUIZ DE ELVIRA, *Frigii Daretis Yliados libri sex. Investigación sobre sus fuentes literarias*, Tesis Doctoral, Madrid 1983, y su introducción a J. ISCANO, *La Iliada de Dares Frigio*, Madrid, Editorial Coloquio, 1988.



la más breve de sus obras latinas, pues tan sólo son dos páginas sobre un viaje que se hizo a las islas en 1341, cuyos informes le llegaron a Boccaccio a través de los Bardi⁸.

La primera obra de esta nueva etapa florentina es el *Ameto*, antecedente y modelo de la *Arcadia* de Sannazaro; compuesta entre 1341-1342, está escrita en prosa, aunque con fragmentos en *terza rima*; su tema principal es el amor del pastor Ameto (configurado sobre los ovidianos Polifemo y Acteón) por la ninfa Lia; pero lo más destacado son los relatos que las ninfas hacen de sus amores, lo que constituye «casi un pequeño Decamerón»⁹; a tales relatos sigue un baño purificador de Ameto, que le permite conocer el significado alegórico de las ninfas: las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales, y así Ameto pasa de ser un rudo pastor a un gentil y noble amante de Lia, es decir, de su ignorancia al conocimiento y la comprensión del misterio de Dios.

Adaptado paulatinamente a los condicionamientos políticos y sociales de su Florencia natal, cuyas relaciones con Nápoles pasan por un momento crítico, en 1343 concibe la considerada primera novela psicológica y realista moderna europea, la *Elegia di Madonna Fiammetta*, en la que, a pesar de tener como protagonista a la amada de Boccaccio de su época napolitana, están ausentes los tintes autobiográficos de sus obras anteriores y, sobre todo, se diferencia de ellas en que Fiammetta se considera aquí la abandonada por su amante. En esta novela, por vez primera en la literatura italiana (excepción hecha de la Francesca de Dante), una mujer confiesa con total franqueza su existencia pasional como una heroína ovidiana, recordando a la Filis de la *Heroida* II de Ovidio.

También Ovidio está presente en el *Ninfale Fiesolano* (1344-1346), fábula en 473 octavas que narra el *aition* de los nombres de dos ríos de la Toscana, Africo y Mensola, así llamados por haberse suicidado arrojándose a ellos unos jóvenes: tras una serie de avatares, el pastor Africo persigue a la ninfa Mensola, quien huye de él, por lo que el joven, sintiéndose rechazado, se lanza al río, que llevará su nombre; a su vez Mensola, encinta, es receptora, a la manera de la Calisto de Ovidio, de las maldiciones de Diana, a cuyo séquito pertenece, por lo que también busca la muerte en las aguas de otro río.

Testigo de la peste de 1348, que asoló Europa y que causó en Nápoles la muerte de su familia, maestros y muchos amigos, escribe Boccaccio entre 1349-1351 su obra maestra, el *Decameron*, en el que empleó una técnica narrativa inspirada en los relatos de las *Metamorfosis* de Ovidio y el *Asno de oro* de Apuleyo, quien se remonta a las fábulas milesias, técnica que consiste en ir intercalando relatos dentro de un relato marco; de este modo Boccaccio se convirtió de receptor en el maestro moderno de esta técnica literaria de mezcla de relatos de amoríos, en el que las mujeres tenían importante protagonismo.

⁸ Para esta obra remitimos a los trabajos de M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, y en especial a su «Boccaccio y su entorno en relación con las Islas Canarias», núm. extraord. de *Cuadernos de Filología Italiana*, 2001, pp. 95-118.

⁹ Así era llamado por los literatos del Quinientos, según nos informa V. BRANCA, *Profilo biografico*, Florencia, Sansoni, 1977, p. 61.

Por estos años estrecha más sus relaciones epistolares con su maestro y admirado Petrarca, sobre todo a raíz de la visita que, como cargo oficial, le hizo Boccaccio a Petrarca en Padua en 1351 con el ruego, sin éxito, de que tornara a Florencia. Ese contacto permanente entre estos dos grandes creadores es la primera cristalización del concepto de humanismo. Y viene a coincidir, naturalmente, con la madurez intelectual de Boccaccio que, dejando atrás, pero sin olvidarlos, la erudición, el aliento ovidiano y el de Apuleyo, concede primacía a los autores favoritos de Petrarca: Cicerón, Virgilio, Livio, Séneca..., así como a los Padres de la Iglesia. Todo ello a la vez que con Petrarca se dedica a teorizar acerca de la razón de ser de la poesía, que según el aretino puede ser escrita en *volgare* (lo que Boccaccio ya había venido haciendo a imitación de Dante y del propio Petrarca), en tanto que en su opinión la prosa debe tener como vehículo el latín, consecuencia de lo cual es el alejamiento de Boccaccio del *Decameron* y de las composiciones en italiano.

Todas estas circunstancias vienen a coincidir con la crisis espiritual que provoca un giro en Boccaccio y le llevará a solicitar de Inocencio VI, en una visita que hace a Aviñón, autorización para hacerse clérigo, obteniendo así en 1360 permiso para acceder a las órdenes menores. En este difícil momento de su vida está casi dispuesto a quemar su *Decameron*, pero su gran *magister* Petrarca, aunque no era muy partidario de servirse del *volgare* para la prosa, lo convence de que desista de su idea, y, eso sí, le hace volver la vista más al clasicismo, lo que se traduce en una entrega casi en exclusiva a los estudios latinos, ya iniciados en la época napolitana, desde 1350 hasta el fin de sus días en Certaldo, adonde se había retirado, como apuntáramos, en 1361, aunque sigue viajando por motivos diversos a Rávena, Florencia, Venecia, Padua, Nápoles, hasta su definitiva reclusión en torno a 1371. Esta etapa final erudita tiene por fruto una serie de obras en latín, como el *De mulieribus claris*, obra compuesta bajo el influjo del *De viris illustribus* de Petrarca, que comprende 106 biografías de mujeres antiguas y modernas, famosas por su coraje e inteligencia, desde Eva hasta Giovanna d'Anjou, hija y heredera de Roberto¹⁰ y, sobre todo, la *Genealogia deorum gentilium*. Con todo, no abandona la lengua vernácula, pero sus acercamientos son o bien para comentar a Dante o para revisar el *Decameron*, y finaliza este retorno al *volgare* con el *Corbaccio*¹¹, un panfleto misógino en claro contraste con su alabanza de las mujeres y que representa la ruptura con todo lo anterior, pues en él Boccaccio reniega de los mitos de toda su actividad literaria, desde el *Filostrato* al *Decameron*, y pone de manifiesto sus ataques al «peor sexo», y de modo especial al cuerpo femenino. Los ecos evidentes de toda la literatura anterior, la misoginia de griegos, romanos y medievales, hacen pensar que no

¹⁰ Realizada entre 1361-1362, continuó trabajando en ella hasta 1375, año de su muerte; cf. V. BRANCA, *Profilo...*, p. 107, así como la introducción de V. Zaccaria a su edición de Mondadori, recogida en V. ZACCARIA, *Boccaccio narratore, storico, moralista e mitografo*, Florencia, L.S. Olschki, 2001, pp. 2-3.

¹¹ Su fecha de composición ha sido establecida entre 1363-1365 y, por tanto, habría sido escrita ya en su refugio de Certaldo.



tenga por qué tratarse de un reflejo de la experiencia vital del autor, sino que más bien sea la incorporación a la corriente de la tradición misógina en boga¹².

Pero centrémonos ya en su manual mitográfico; son, sin duda, *Los quince libros de la Genealogía de los dioses paganos* (*Genealogiae deorum gentilium libri quindecim*) la mayor empresa y la más representativa de la experiencia de erudito y humanista de Boccaccio, compuesta a petición de Ugo IV de Lusignano, rey de Jerusalén y de Chipre, iniciada en 1350 y en la que trabajó hasta su muerte en Certaldo en 1375. En ella, a la vez que se abre a las nuevas ciencias que están renaciendo, recoge toda la corriente medieval, porque los dioses paganos, sus leyendas y manifestaciones en las diversas obras literarias, así como los héroes de la mitología clásica, habían sido recreados ininterrumpidamente por los autores medievales. Pero estas leyendas de dioses y hombres no eran contadas de una manera simple y escueta, sino que eran expuestas desde el punto de vista de hombres no paganos con toda la carga de la simbología cristiana. De entre todas las interpretaciones de los mitos un primordial papel lo juega toda la tradición moralizante de los apologistas cristianos y los Padres de la Iglesia, así como las interpretaciones de tipo astralista, que permiten a Boccaccio poner de manifiesto los conocimientos de astronomía adquiridos ya en sus primeros años en Nápoles gracias a su «venerable preceptor»¹³, el genovés Andalò dal Nigro, que le puso en contacto con obras clásicas de contenido astronómico, comenzando por sus propios *Tractatus sphaerae materialis* y *Tractatus planetarum*.

De modo general, más que hablar de lo femenino en *GD*, podríamos decir «femenino singular», por la generalización que Boccaccio hace a veces refiriéndose al *peior sexus*. En la *GD* no se alude nunca a las mujeres del momento sino a divinidades o heroínas paganas que en las interpretaciones casi siempre se ven mezcladas con cuestiones de sexualidad. Pero las afirmaciones que hace, tanto si se basa en la autoridad de sus maestros como si son opiniones propias, tienen como fundamento el recuerdo de sus vivencias juveniles o el conocimiento de las de otros. Sería, en nuestra opinión, una suerte de otro Ovidio, el cual tampoco contaba sus experiencias sino las de su entorno y cómo podrían ser los encuentros amorosos. Y, por otra parte, aun sin hacer comparación de textos, el lector detectará la enorme distancia que hay entre el Boccaccio del *Decameron* y el manual que inició inmediatamente después y que vino a convertirse en la «obra de su vida».

¹² No habría que desatender la opinión de Ricci de que Boccaccio, convencido de que no podía igualar la poesía en *volgare* de los stilnovistas y de Petrarca, quería experimentar en prosa los más variados estilos, cf. P.G. RICCI, Boccaccio. *Opere in versi. Corbaccio. Trattavello in laude di Dante. Prose latine. Epistole*, Milán. 1965, Riccardo Ricciardi, p. IX. Un reciente estudio sobre esta obra, en el que se recoge la crítica más reciente, lo hace G. ARMSTRONG, «Boccaccio and the Infernal Body: The Widow as Wilderness», en el ya citado, en n. 5, *Boccaccio and Feminist Criticism*, pp. 83-104.

¹³ Sobre la relación afectiva y la importancia del maestro astrónomo para Boccaccio, cf. nuestra n. 7 de la p. XII de nuestra introducción a G. BOCCACCIO, *Los Quince libros...*, citado en n. 2, donde nos remitimos a A.E. QUAGLIO, *Scienza e mito nel Boccaccio*, Padua, Liviana Editrice, 1967, pp. 127-206.

Analizaremos a continuación una serie de actitudes que hemos detectado en la utilización de lo femenino y de las mujeres, de acuerdo con los siguientes apartados:

1. MISOGINIA, CASTIDAD Y BISEXUALIDAD

No cabe duda de que en el último período de su vida Boccaccio había asumido la misoginia de Petrarca, del mismo modo que de su *magister* había adoptado la nueva concepción de la vida y de la literatura. Así lo expone claramente en *GD* 4.44, capítulo «Sobre Prometeo»¹⁴, donde dice lo siguiente¹⁵:

La mujer fue creada para solaz, pero con su desobediencia se convirtió en tormento, y ciertamente no pequeño si queremos observarlo con exactitud, para demostrar lo cual con palabras de otro mejor que con las mías, me agrada añadir qué opina de ellas el muy ilustre preceptor mío Francisco Petrarca en el libro que escribió *Sobre la vida solitaria* [2.4], pues dice así: «Ninguna poción es tan portadora de muerte para los que siguen esta vida como la unión con la mujer, pues el encanto femenino es tanto más espantoso y funesto cuanto más lisonjero, para no hablar de sus costumbres; absolutamente nada es más inestable, nada más pernicioso que aquéllas para el afán de tranquilidad. Si buscas el descanso, cuídate de la mujer, fábrica continua de querellas y fatigas. Pocas veces viven bajo el mismo techo la tranquilidad y la mujer. Palabras de un Satírico¹⁶ son: 'Siempre tiene riñas y dispu-

¹⁴ A fin de hacer más fluida la lectura, las citas de la *GD* las damos en nuestra traducción y reproducimos en nota a pie de página el texto original latino, tal como lo hemos leído en el manuscrito autógrafo de Boccaccio, el *Laurentianus Plut.* 52.9; de él tenemos la edición G. BOCCACCIO, *Genealogie deorum gentilium libri*, a cargo de V. Romano, Bari, Laterza, 1951, meritorio trabajo, aunque con deficiencias, que está alojado en la dirección <http://oeaw.ac.at/kal/mythos/>.

¹⁵ *GD* 4. 44: *Mulier autem ad solatium creata est, sed inobedientia sua facta est stimulus, nec equidem parvus, si rite intueri velimus, quod ut potius alienis verbis quam meis ostendam, quid preclarissimus preceptor meus, Franciscus Petrarca, eo in libro quem De vita solitaria scripsit, de eis sentiat libet apponere. Dicit enim sic: Nullum virus adeo pestiferum vitam hanc sectantibus ut muliebre consortium; femineus enim decor eo formidolosior funestiorque, quo blandior, ut sileam mores, quibus omnino nichil instabilius, nichil studio quietis infestius. Quisque requiem queris, feminam cave, perpetuam officinam litium ac laborum. Raro sub eodem tecto habitant quies et mulier. Satyrici verbum est: Semper habitet lites, alternaqua iurgia lectus, In quo nupta iacet: minimum dormitur in illo. Nisi forte tranquillior est concubine accubitus, cuius et fides minor, et maior infamia et litigium par. Scitum est et illud clari oratoris dictum: Qui non litigat celebs est. Post hoc paulo infra sequitur idem. Quisquis ergo litem fugis, et feminam fuge. Vix alteram sine altera effugies. Femine, et si quod rarum est, mitissimi mores sint, ipsa presentia, utque ita dixerim, umbra nocens est. Cuius siquid fidei mereor, vultus atque verba cunctis qui solitariam pacem querunt, non aliter vitandi sunt, non dico quam coluber sed quam basilisci conspectus ac sibila; nam nec aliter oculis, quam basiliscus interficit, et ante contactum inficit. Hec ille. Que et si multa sint et vera, haberem que dicerem longe plura, sed quoniam non exigit intentum presens, hec de stimulo humani generis dixisse sufficiant.*

¹⁶ JUVENAL, *Sat.* 6, 268-269.



tas alternativamente la cama en la que yace una esposa, en ella se duerme muy poco', a menos que sea más tranquilo el lecho de la concubina, cuya fidelidad es menor, la infamia mayor y la discusión igual. Conocido es también el dicho de un brillante orador: 'quien no discute está soltero'¹⁷. Él mismo sigue un poco después de esto: 'Si huyes de la riña, huye de la mujer'. Con dificultad evitarás una sin la otra. Aunque la mujer, lo cual es raro, tenga costumbres apacibles, su sola presencia, tal como he dicho, es una sombra dañina. Si merezco alguna credibilidad, por todos aquellos que buscan la paz solitaria deben ser evitados su rostro y sus palabras, no digo del mismo modo que la culebra, sino que la mirada y el silbido de un basilisco pues, no de otro modo que el basilisco, mata con los ojos y envenena antes de su contacto.» Estas cosas él. Aunque son muchas y verdaderas, yo tendría muchas más que decir, pero puesto que no lo exige la intención del momento presente, baste haber dicho éstas sobre el azote del género humano.

Estas palabras sin duda están en consonancia con el *Corbaccio*, pero constituyen una excepción en la *GD*, en la que no habla, como hemos dicho, de las mujeres de su época sino de las diosas y heroínas y de las interpretaciones bien sea moralizantes bien científicas y/o astralistas.

Esa actitud misógina no presupone una defensa de la castidad, pues, cuando en 5.2 habla de la diosa virginal por antonomasia, de Diana, considera que¹⁸

es posible que fuera una mujer hombruna, como hay algunas, que aborreciera por completo la unión con los hombres y así se distinguiera por su perpetua virginidad y se dedicara a la caza.

Y para nada menciona los muchos episodios en que la divinidad quiere mantener su virginidad sino que prefiere interpretar las razones de la identificación Diana-Luna, un sincretismo con el que no parece estar de acuerdo¹⁹:

puesto que estas cosas parecen acomodarse a la luna, que con su frío tiene que frenar los apetitos amorosos y recorrer de noche con su luz los bosques y los montes, le aplicaron las cosas concernientes a la luna como si fuera la propia luna, o más bien creyeron los ignorantes que lo era.

¹⁷ Proverbio del orador de la época de Augusto y primer senador de los pelignos, Vario Gémino, citado por Hier. *Adv. Jov.* 1.28 (= *PL* 211, 261). Acerca de la literatura antifemenina anterior a Petrarca, cf. la Dissertation de A. KLEIN, *Das Andere Schreiben. Satire gegen die Frau und gegen die Ehe als Schreibmodell in lateinischen und altfranzösischen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts*, Aachen 2003, que se puede consultar en la siguiente dirección: http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=970339224&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=970339224.pdf.

¹⁸ *GD* 5.2: *possibile est eam viraginem quandam fuisse, ut nonnullae sunt, omnino hominum abhorrentem consortium, et sic virginitate perpetua claruisse, et venationibus dedisse operam.*

¹⁹ *GD* 5.2: *Et cum hec lune convenire videantur, que suo frigore habet venereas frenare concupiscentias, et nemora montesque nocte suo lustrare lumine, ei ad lunam spectantia, tanquam si ipsa luna esset, iniunxere, seu ipsam potius insipidi credidere.*

La existencia de este tipo de féminas que mostraban su rechazo al varón no lleva a Boccaccio a reflejar la existencia de homosexualidad femenina, que como sabemos era silenciada en el mundo antiguo; no existe la más mínima alusión a la leyenda ovidiana, no explícitamente homoerótica sino de relación equívoca, de Ifis e Iante, ni siquiera pasando como sobre ascuas sobre la pareja a la manera de Ovidio, y en ello Boccaccio se muestra claramente heredero del medioevo, pues en ninguna de las moralizaciones de las *Metamorfosis* se explica o se toca esta pareja²⁰. No será hasta Ariosto cuando se recree tal leyenda; en efecto, como ya hemos dicho en otro lugar²¹, en *OF* 25.19-70 hay una adaptación «racional» de la leyenda ovidiana de Ifis e Iante (*Met.* 9702-9797), con añadidos mágicos sacados de la de Sálmacis (4271-4388), en la historia de Ricciardetto y Fiordispina di Spagna, pues el hermano de Bradamante y de Rinaldo sustituye a su hermana, de la que se había enamorado la española, con lo que no es necesario el cambio de sexo operado por la divinidad en Ovidio.

Por el contrario, Boccaccio muestra su interés por la figura de Hermafrodito. La especial característica de la sexualidad del joven hijo de Marte y Venus, que ya había sido objeto de exégesis desde la antigüedad, es comentada en 3.21, donde se recoge, bajo el nombre de Alberico, la opinión del Mitógrafo Vaticano III 9, 2, que sostenía que era un hombre «afectado en su conversación más allá de lo conveniente, quien, aunque debía ser viril, parecía afeminado por la excesiva blandura de sus palabras»²², explicación que Boccaccio no comparte, pues en todo caso la blandura se la atribuye en 5.26 a Himeneo, cuyo nombre explica diciendo que el himen es propio de las mujeres y él es bello cual mujer.

A Hermafrodito Boccaccio lo considera bisexual, poseedor de los dos sexos, basándose en la interpretación de Andalò dal Nigro acerca del planeta Mercurio²³:

Yo digo, en verdad, que Hermafrodito tenía uno y otro sexo de acuerdo con la naturaleza de Mercurio, del que el venerable Andalò decía que, puesto que era varón con los planetas masculinos y mujer con los femeninos, se introducía en medio de los restantes en cuyo nacimiento estaba presente, a no ser que se le opu-

²⁰ De hecho ni siquiera se refiere a Iante e Ifis S.B. POMEROY en su *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Schocken Books, 1975 (trad. española de R. LEZCANO ESCUDERO: *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Madrid, Akal, 1987).

²¹ Cf. R.M^a. IGLESIAS y M^a.C. ÁLVAREZ, «Proyección de la Mitología Clásica en la Literatura Italiana», en D. ESTEFANÍA *et alii* (eds.), *Proyección de la Mitología Greco-latina en las Literaturas Europeas. Cuadernos de Literatura Griega y Latina*, 6, 2007, pp. 189-225, en especial p. 223, con la bibliografía allí reseñada.

²² *GD* 3.21: *Hermofroditum ex Mercurio et Venere genitum vult Albericus lascivientem preter oportunitatem esse sermonem, qui, cum virilis esse debeat, nimia verborum mollicie videtur effeminatus.*

²³ *GD* 3.21: *Ego vero Hermofroditum habere utrumque sexum ad naturam Mercurii refero, quem venerabilis Andalo aiebat, eo quod cum masculinis planetis masculus esset, cum femininis autem femina, inferre inter cetera his quorum nativitatibus preerat, ni planetarum alius obsisteret vel celi locus ut utriusque sexus concupiscentia teneretur.*



siera otro de los planetas o el lugar del cielo, de manera que se tuviera el apetito sensual de uno y otro sexo.

Asimismo, recoge en la opinión de «algunos» que sostienen que²⁴:

en las matrices de las mujeres hay siete células aptas para concebir, tres de las cuales están en la parte derecha del útero, otras tantas en la izquierda y una en el centro y que cada una de éstas puede guardar dos... Pues bien, de aquéllas, las que están a la derecha, cuando reciben el semen, dan a luz varones, las que están a la izquierda, por su parte, hembras, pero cuando es recibido en la que está en el centro, nacen los que tienen uno y otro sexo, a los que llamamos hermafroditas.

Parece un curioso atisbo de la teoría de los cromosomas que habría que rastrear en los tratados de medicina medievales, pero excede de nuestra dedicación al medioevo y de nuestro propósito en esta ocasión.

No es ajeno Boccaccio a que el episodio de Hermafrodito es un relato etiológico de Ovidio para explicar las especiales características de una fuente de Caria, llamada Sálmacis, y en concreto las razones de por qué «Sálmacis debilita y reblandece los miembros que toca con sus aguas poco vigorosas»²⁵; por eso sigue haciéndose eco de esas anónimas opiniones, aclarando que²⁶:

así tiene lugar en aquella célula, como en la fuente, la lucha de uno y otro sexo y cuando intenta vencer uno de los dos, para que no sucumba el otro, se llega al resultado de que se vean huellas de la victoria de uno y otro.

Pero junto a esta explicación simbólica añade el dato científico que, en su opinión, explica la realidad de tal fuente en las cercanías de Halicarnaso; a saber, que tenía un agua tan agradable que atraía a pueblos bárbaros circundantes quienes, a consecuencia de la compra de alimentos a un comerciante arcadio que había colocado su tienda en torno a la fuente, depusieron poco a poco sus rudas costumbres y se adaptaron a las de los griegos, más relajadas y humanas que las propias, lo que parecía que los había afeminado y de ahí que se dijera que el agua de la fuente tenía tal propiedad. Ésa es, y así lo dice Boccaccio, la opinión de Vitruvio, *De arch.* 2.8, 11-12. No cita, en cambio, la explicación que da Festo —p. 329 M = 484 Th— a un verso de Enio —Ribbeck I 73, p. 338—, según la cual el agua de la fuente impulsaba a un determinado tipo de jóvenes a violar a niños y doncellas en un estrecho pasillo de la propia fuente.

²⁴ *GD* 3.21: *sed volunt non nulli altius intellexisse poetam, dicentes in matricibus mulierum septem conceptui aptas cellulas esse, quarum tres in dextera uteri sunt, et totidem in sinistra, et una media, et ex his unaqueque duos posse concipere... Ex his enim que in dextra sunt cum semen concipiunt masculos pariunt, que autem in sinistra feminas, cum vero in ea que media est concipitur, nascantur utrumque sexum habentes, quos hermofroditas dicimus.*

²⁵ *Ov. Met.* 4285-4286: *quare male fortibus undis / Salmacis enervet tactosque remolliat artus.*

²⁶ *GD* 3.21: *et sic in cellula illa tanquam in fonte utriusque sexus lucta est, et dum vincere conatur uterque, ne alter succumbat, efficitur ut utriusque victorie vestigia videantur.*

2. SENSUALIDAD Y SEXUALIDAD HUMANAS

En *GD* 9.3, «Sobre Marte», capítulo al que habremos de recurrir en más de una ocasión, intenta aclarar lo que se esconde bajo la fábula del adulterio de Marte y Venus, señalando que Venus, el apetito concupiscente, está unida al calor o al fuego, es decir a Vulcano «en matrimonio con un vínculo indisoluble»²⁷, esto es, los matrimonios al uso deben gozar de tales placeres carnales; pero cuando ese apetito desea más, es decir, cuando la mujer o el hombre es víctima de una desordenada concupiscencia, se dice que Venus ama a Marte y que en tal desordenada concupiscencia como «ignorante se ata más estrechamente a los placeres, de los que debilitado no puede liberarse y por sus uniones vergonzosas, que se realizan ya al descubierto, es motivo de risa para los sabios»²⁸, explicando así las cadenas en las que la pareja cae y el regocijo de los demás dioses al pillar a Venus y Marte en tal falta.

En el capítulo siguiente, 9.4, ofrece explicaciones astralistas sobre los tipos de hombre dominados por la pasión al señalar por qué se cree que Cupido es hijo de Venus y Marte: en primer lugar expone la de Andalò, que le ha proporcionado la de otros²⁹:

Pues sostienen los astrólogos, según afirmaba mi venerable Andalò, que, ya que tocó en suerte que Marte, en el nacimiento de alguien, se encontrase en la casa de Venus, esto es, en el Toro o Libra, y que fuese el signo de su nacimiento, pretendieron que éste, que nace entonces, había de ser lujurioso, vicioso, y que abusaba de todos los placeres de Venus, y que era un hombre criminal en tales asuntos.

Y a continuación la que lee en el *Comentario al cuatripartito* 4.4 de Alì ben Ridwan³⁰, autor al que conoció gracias a Andalò³¹:

cada vez que participa en el nacimiento de alguno Venus junto con Marte, puede conceder al que nace una disposición adecuada a las captaciones de amor, fornicaciones y lujurias.

²⁷ *GD* 9.3: *arbitror intelligi posse pro Venere concupiscibilis appetitus, Vulcano ignis deo, id est, calori naturali, matrimonio, id est indissolubili vinculo alligatus.*

²⁸ *GD* 9.3: *artius alligetur insipiens, a quibus effeminatus solvi non possit, et iam palam factis obscenis commixtionibus a sapientibus rideatur.*

²⁹ *GD* 9.4: *Volunt namque astrologi, ut meus asserebat venerabilis Andalo, quod, quando contingat Martem in nativitate alicuius in domo Veneris, in Tauro scilicet vel in Libra reperiri, et significatorem nativitatis esse, retendere hunc, qui tunc nascitur, futurum luxuriosum, fornicatorem, et venereorum omnium abusivum, et scelestum circa talia hominem.*

³⁰ Alì ben Ridwan, médico y autor de un *Comentario al Cuatripartito*, conocido por Dante y Dino del Garbo. Esta obra es la traducción latina de la tolemaica hecha del árabe con el título de *De siderum iudicii quadripartitum*. Sobre la importancia que tuvo para Andalò dal Nigro y para Boccaccio el conocimiento de la obra de Ptolomeo a través de Alì, cf. A. QUAGLIO, *op. cit* en n. 13, p. 147.

³¹ *GD* 9.4: *a phylosopho quodam, cui nomen fuit Aly, in Commento quadripartiti, dictum est, quod quandocunque in nativitate alicuius Venus una cum Marte participat, habet nascenti concedere dispositionem phylocaptionibus, fornicationibus atque luxuriis aptam.*



En esta ocasión la mujer es tratada tan sólo como objeto de admiración y de deseo, pues este tipo de hombres nacidos bajo tal conjunción de planetas son tan incapaces de domeñar su pasión que con sólo ver a una mujer fantasean con su recuerdo, la desean y llegan a la lujuria más inmoderada, por lo que, apostilla Boccaccio³²:

como excusa de su flaqueza los míseros mortales presos de esta pasión crearon la ficción de que esta peste era un poderosísimo dios.

Pero no sólo atribuye a la confluencia de Venus y Marte la lascivia sino que la considera innata al hombre, que sólo puede ser aherrojado por la razón. Así se ve en 13.20, al tratar del episodio de Eolo y los vientos, donde recoge la interpretación de que son «los vientos los apetitos lascivos que se alborotan en la cueva del pecho humano» —*ventos vero illecebres appetitus in antro humani pectoris tumultuantes*— y que dieron lugar a diferentes excesos tales como la pasión de Paris, la presunción de Jerjes, la ambición de Mario, la avaricia de Craso y de otros. Pero se llega a la máxima ruina moral y física cuando los sentidos corporales, simbolizados por los compañeros de Ulises, desatan el odre, es decir, no se someten a freno alguno y como consecuencia³³:

impetuosamente se lanzan a sus lascivias por las que... son arrastrados desde las cercanías del puerto, esto es, de la salud, al mar, es decir, a la amargura y a las tribulaciones que, en número incontable, son la consecuencia de las concupiscencias.

Esa idea recurrente vuelve a aparecer en 14.13, «Los poetas no son embusteros», cuando intenta defender el profundo pensamiento moral que subyace en la *Eneida* y analiza la figura de Dido de manera diferente a lo que significa en toda la tradición, pues el encuentro entre Eneas y la reina de Cartago lo explica primero porque, según él lo entiende, Virgilio tenía la siguiente intención³⁴:

[Virgilio] queriendo demostrar por qué causas somos arrastrados a la lascivia por el apetito concupiscible, introduce a Dido, distinguida por la nobleza de sangre, joven por la edad, admirable por su figura, insigne por sus costumbres, con abundantes riquezas, famosa por su castidad, notable por su prudencia y elocuencia, que gobierna a su ciudad y a su pueblo, y viuda, como si fuera más apta para los placeres de Venus por su experiencia.

³² GD 9.4: *Sane in excusationem sue imbecillitatis hanc pestem mortales miseri pressi passione hac potentissimum finxere deum.*

³³ GD 13.20: *et impetuose in lascivias suas ruunt, a quibus...a vicinitate portus, id est salutis in mare retrahuntur, id est in amaritudinem et tribulationes, que ex concupiscentiis innumere consequuntur.*

³⁴ GD 14.13: *volens demonstrare, quibus ex causis ab appetitu concupiscibili in lasciviam apiamur, introducit Dydonem generositate sanguinis claram, etate iuvenem, forma spectabilem, moribus insignem, divitiis habundantem, castitate famosam, prudentia atque eloquentia circumspectam, civitati sue et populo imperantem, et viduam, quasi ab experientia Veneris concupiscentie aptiorem.*

Y continúa un poco después³⁵:

Y así entiende por Dido el concupiscente y atractivo poder, armado de todas las conveniencias. Y a Eneas como cualquiera apto para lo lúbrico y finalmente cautivo.

Es decir, Dido es la concupiscencia y Eneas el arrastrado a la lascivia; con lo que a Mercurio lo interpreta Virgilio, siempre según Boccaccio, como³⁶:

el mordisco de la propia conciencia o el reproche de un amigo y hombre elocuente por los que somos despertados cuando dormimos en el fango de las vergüenzas y volvemos a ser llevados al camino recto y hermoso, esto es, a la gloria.

Da la impresión de que lo que menos importa son los personajes y que Boccaccio aprovecha la ocasión para incidir en sus obsesiones moralizadoras.

Volviendo a la relación entre Venus y Marte y las pasiones amorosas, explica en 3.22, «Sobre Venus Magna», una curiosa variante atribuida a Teodoncio³⁷, según la cual Venus condujo a las Furias, de las que se había hecho amiga, y les dio hospedaje en la casa de Marte. Habida cuenta de que, según Andalò, el domicilio de Marte puede ser Aries o Escorpión, si las condujo a Aries esto sería a comienzos de la primavera, época en que las mujeres se excitan hacia el calor y hacia Venus; una excitación que, de no ser refrenada por el pudor, llevaría a furores peligrosos a mujeres y a animales. En cambio si las llevó a Escorpión, animal venenoso y engañoso, interpreta Boccaccio que los amantes, mujeres y hombres, sienten una mezcla de amargura y dulzura, mezcla por la que al sentirse maltratados llegan al suicidio o se enzarzan en riñas. Y así concluye³⁸:

muy a menudo los desgraciados enamorados son maltratados hasta tal punto que se enfurecen contra sí mismos con la espada, la horca o el precipicio. Bien sea a causa de las injurias recibidas por los amores burlados o cambiados, a causa de juramentos vanos, de engaños descubiertos, de mentiras con las que son atormentados en la desesperación o enloquecidos se precipitan a las riñas o a los homicidios, y así las Furias son recibidas por Venus en Escorpión.

³⁵ GD 14.13: *Et sic intendit pro Dydone concupiscibilem et attractivam potentiam, oportunitatibus omnibus armatam. Eneam autem pro quocunque ad lubricum apto et demum capto.*

³⁶ GD 14.13: *seu conscientie proprie morsum, seu amici et eloquentis hominis redargutionem, a quibus, dormientes in luto turpitudinum, excitamur, et in rectum pulchrumque revocamur iter, id est ad gloriam.*

³⁷ Sobre la posible identificación del Teodoncio citado por Boccaccio en múltiples ocasiones, véase la detallada discusión de nuestra introducción a G. BOCCACCIO, *Los Quince libros...*, citado en n. 2, pp. LX-LXIII.

³⁸ GD 3.22: *sepissime miseri adeo vexantur ardentis, ut in se ipsos gladio, laqueo, precipitioque furentes vertantur. Seu ob susceptas iniurias, lusi amoribus, vel mutatis ob iuramenta frustrata, ob fraudes compertas, ob mendacia, ex quibus autem desperatione torquentur, aut in rixas et homicidia furiosi precipitantur. Et sic a Venere in scorpione suscepte sunt Furie.*



Recordemos que el tema del suicidio por amor ya lo había tratado Boccaccio en el *Ninfale Fiesolano*; y, dentro de la *GD*, en 9.3 ofrece un amplio catálogo de luchas desencadenadas a causa del amor, que se explican no ya por las Furias, sino por el adulterio de Marte y Venus, pasaje que, aunque extenso, no queremos omitir³⁹:

Sostienen que este hombre inhumano y cruel estuvo enredado en el amor de Venus, bien porque pretenden ocultar bajo la ficción de esta fábula la costumbre de los que portan armas o la violencia natural de esta pasión o la historia, sobre todas las cuales daremos la explicación tocándolas por encima con pocas palabras. Lee-mos que muchos hombres belicosos son apremiados por esta peste. Los Centauros, cuando querían raptar a la esposa de Pirítoo, tuvieron una guerra con los lápitas. Neso por amar en demasía a Deyanira, fue muerto por Hércules. Y el propio Hércules domeñador de monstruos sucumbió por el amor de Íole. Dejo de lado las necedades, más que amores, de Júpiter. Del inicio de la discordia entre Agamenón y Aquiles fue causa Briseida, arrebatada por Agamenón a Aquiles. Pirro, por haber amado más de lo conveniente a Hermíone, murió bajo la espada de Orestes.

No se limita a los héroes mitológicos, sino que también recurre a los bíblicos, históricos e incluso contemporáneos⁴⁰:

Sansón, vencido por el amor de Dalila, fue privado del cabello y reducido a esclavitud. David, olvidado de Dios por el amor de Betsabé, cometió adulterio y homicidio. Salomón, dejando aparte el culto al verdadero Dios a causa de una egipcia, ofreció sacrificios a ídolos. Cleopatra corrompió totalmente a Antonio. ¿Por qué referir más cosas de los antiguos? Yo he visto a varios caudillos de guerras, mientras lo aconsejaba la edad, hasta tal punto perdidos por el amor de algunas mujeres que casi parecía monstruoso que tan gran molicie del amor de una mujer, entre tan continuas y duras preocupaciones de la guerra, pudiera estar en el mismo pecho a la vez.

La recurrencia a la simbología del apetito sensual y sexual es constante y nos llama la atención, por lo sorprendente, la explicación dada al bellissimo episodio

³⁹ *GD* 9.3: *Hunc tam immanem trucemque virum amore Veneris fuisse implicitum volunt, seu velint armigerorum morem, seu naturalem huius passionis vim, seu hystoriam sub fictionis huius fabule tegere, de quibus omnibus tangentes expediemur paucis. Bellicosos homines hac urgeri peste multos legimus. Centauri volentes Perithoi coniugem rapere, bellum cum Lapithis habuere. Nessus ob dilectam nimium Deyaniram ab Hercule occisus est. Et Hercules ipse monstrorum domitor amori Yolís succubuit. Sino Jovis ineptias potius quam amores. Initium discordie Agamenonis et Achillis subtracta ab Agamenone Achilli Briseida causa fuit. Pyrrus ob nimium dilectam Hermionem Horestis gladio periit.*

⁴⁰ *GD* 9.3: *Sanson victus amore Dalile orbatu est et in servitute redactus. Davit ob amorem Bersabee Dei oblitus adulterium commisit et homicidium. Salomon ob Egyptiam, cultu veri Dei omissis, ydolis immolavit. Cleopatra Antonium funditus depravavit. Quid multa ex antiquis referam? Vidi ego duces bellorum plures, dummodo suaderet etas adeo mulierum quarundam amore deperditos, ut fere videretur monstrum, tam grandem muliebris amoris molitiam inter tam continuas et asperas bellorum curas in eodem pectore simul posse consistere.*

virgiliano de la muerte de Eurídice en 5.12, «Sobre Orfeo», en el que recuerda que el joven tracio tiene por esposa⁴¹:

a Eurídice, esto es al apetito sensual natural del que ningún mortal carece; a ella que vaga por los prados, es decir por los deseos temporales, la ama Aristeo, esto es la virtud que ansía atraerla a deseos loables; pero ella misma huye porque el apetito natural rechaza la virtud y, mientras huye de la virtud, es matada por una serpiente, esto es por el engaño que se oculta entre lo temporal; pues a los que no observan bien, les parece que las cosas temporales están en todo su vigor, esto es que pueden proporcionar la felicidad aunque, si alguien confía en esta apariencia, descubrirá que es llevado a una muerte eterna. ¿Pero qué por último? Puesto que el apetito sensual natural se desliza por completo a los infiernos, esto es en torno a las cosas terrenas, el hombre sabio con la elocuencia, esto es con las verdaderas demostraciones, intenta conducirlo a las cosas superiores, es decir a las virtuosas. Ella, por último, alguna vez es devuelta y esto cuando el apetito se dirige a cosas loables, pero se devuelve con la condición de que, al recuperarlo, no mire hacia atrás hasta que llegue a los lugares superiores, esto es que no vuelva a caer otra vez en el deseo de tales cosas hasta que, fortalecido con el conocimiento de la verdad y con la comprensión de los supremos bienes para condenar la inmundicia de las obras criminales, pueda volver los ojos al apetito sensual.

Salvado el respeto a Boccaccio (*pace Boccaccio*), sigamos disfrutando siempre de esta leyenda a través de los versos de Virgilio y Ovidio, sin más exégesis.

3. BODAS Y ALUMBRAMIENTOS

Es precisamente del mismo capítulo, «Sobre Orfeo», de donde tomamos la primera referencia sobre lo auténticamente femenino en la *GD*, y no con carácter meliorativo, pues explica que Orfeo instruyó a las Ménades en los sacrificios de Baco para que estuvieran lejos de los hombres durante la menorrea, porque considera que el coito con una mujer menstruante «no sólo es abominable sino incluso pernicioso para los hombres» —*non solum abominabile sit, sed etiam perniciosum*

⁴¹ *GD* 5.12: *Euridicem habet in coniugem, id est naturalem concupiscentiam, qua nemo mortalium caret; hanc per prata vagantem, id est per temporalia desideria, amat Aristeus, id est virtus, que eam in laudabilia desideria trahere cupit; verum ipsa fugit, quia naturalis concupiscentia virtuti contradicit, et dum fugit virtutem a serpente occiditur, id est a fraude inter temporalia latente; nam apparet minus recte intuentibus temporalia virere, id est posse beatitudinem prestare, cui apparentie si quis credat, se in perpetuam deduci mortem comperiet. Sed quid tandem? Cum naturalis concupiscentia ad Inferos, id est circa terrena, omnino lapsa est, vir prudens eloquentia, id est demonstrationibus veris, eam conatur ad superiora, id est ad virtuosas, reducere. Que tandem aliquando restituitur, et hoc dum appetitus ad laudabiliora dirigitur; sed redditur pacto, ne retro suscipiens respiciat, donec ad superos usque devenerit, id est ne iterum in concupiscentiam talium relabatur, donec, cognitione veritatis et Superum bonorum intelligentia roboratus ad damnandam scelestorum operum spurcitiem, oculos possit in concupiscentiam flectere.*





viris—. No es éste el único pasaje en que hace incursiones en el tema, ya que en 9.1, «Sobre Juno», tras haber hablado del usual patronazgo de Juno-Luna-Diana de bodas y alumbramientos y después de explicar algunas de las advocaciones de estas divinidades que responden a sus funciones, en la interpretación de uno de los sobrenombres disiente de Aberico (III 4), para quien Juno recibe el nombre de Fluonia «por el flujo del semen o porque ayuda a las mujeres en el parto» —*a fluoribus seminum, seu quod feminas in partu liberet*—, diciendo que mejor debe entenderse «Fluonia por el flujo menstrual de las mujeres, que algunos consideran causado por la luna» —*Ego autem a menstruali mulierum fluxu, qui a luna causari a nonnullis creditur, dictam puto Fluoniam*—; coincide, en cambio, en que «también por las hemorragias es llamada Februa, porque limpia a las mujeres después del parto con salidas favorables y lo mismo cada mes» —*Sic et a purgationibus Februam, quod feminas post partum secundis exeuntibus purget, et idem in menstruis*—, recordando la sinonimia entre *februare* y *purgare*. No existe aquí en este lugar ninguna connotación negativa, pero sí en el ya citado 9.3, «Sobre Marte», donde resume el pasaje de *Ov. Fast.* 5229-5258, en el que se cuenta cómo Juno concibió sola a Marte con la ayuda de Flora, que le proporcionó una flor especial, procedente de los campos olenios. A tal pasaje le da Boccaccio dos explicaciones: que Juno se penetra el útero con la flor, de la que nos ocuparemos más adelante, y la que está en la línea de la opinión de Ovidio de que Flora tocó a Juno con tal flor, que interpreta el Certaldés como «la menstruación, porque sólo la sufren las mujeres y ellas mismas intentan ocultar su fealdad con la belleza del vocablo, llamándola su flor» —*menstruum existimo, quod solum femine patiuntur, eiusque feditatem ipse vocabuli pulchritudine conantur tegere, florem vocantes suum*—, llegando a decir que el que Ovidio la llame procedente de los campos olenios se debe a que «es maloliente o porque permanece en un lugar que huele mal» —*quem ex Oleneis arvis ideo dicit Ovidius, seu quia olidus sit, seu quod ex olido manet loco*—, dato ausente de Ovidio, lo que nos hace pensar que Boccaccio hace o recoge una falsa etimología entre *olens* y *olenia*, etimología que tiene un gran eco en los seguidores del Certaldés, pues Pérez de Moya 2.26⁴², dice:

por esta Flora quisieron los antiguos declarar el menstuo que las mujeres padecen cada mes una vez, para con la hermosura del vocablo encubrir la suciedad de este humor. Decir que esta flor, que vulgarmente se dice camisa o regla, naciese en los campos Olenios es, o porque *olisse* significa hedor, o porque esta sangre sale de lugar hediondo.

La menstruación se convierte en una idea fija y en objeto de obsesiva repulsión, en lo que Boccaccio es fiel seguidor del pasaje de Isidoro (*Et.* 11.1, 141), al que se remite, por cuanto está absolutamente de acuerdo con la idea, por otra parte fundamentada en un ideario digamos dominado por hombres, basado en las mis-

⁴² Citamos según la edición de Juan PÉREZ DE MOYA, *Philosophía secreta*, ed. de C. Clavería, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

mas creencias religiosas que las de Isidoro y Boccaccio, más que idea un tabú que en España (y en los países católicos) se mantuvo hasta la década de los 60 del siglo pasado al menos: la mujer menstruante contamina todo lo que toca, vegetales y minerales, y, aún más, según Isidoro⁴³:

Si comen esa sangre los perros, se vuelven rabiosos. La cola de betún, que no se disuelve con hierro ni con agua, se disuelve manchada con esta misma sangre.

Parece, en fin, que se están describiendo los efectos del poder corrosivo de un conocido refresco.

Pero, como hemos dicho, Boccaccio recoge otra interpretación de la flor olenia, una explicación que, por cuanto la menstruación en principio es incompatible con el embarazo, le debía parecer imprescindible para desterrar todo prodigio en una época en la que sus convicciones religiosas estaban siendo reforzadas tras haber sufrido la gran crisis espiritual, puesto que concebir sin varón es el mayor misterio de la cristiandad y privativo de la Virgen María. Por eso, brevemente ya ha adelantado que «otros dicen que Juno, penetrándose el útero, concibió a Marte» —*Alii vero dicunt quod Juno, percussa vulva, Martem concepit*—, lo que explicará mezclando la alegoría del nacimiento de Marte con lo que nos parece más bien una inseminación artificial, frente a la sabiduría popular que considera la penetración con un vegetal, sobre todo el perejil, una práctica abortiva.

En cambio, lo que en una explicación rápida y superficial puede entenderse como el precedente de la fecundación *in vitro*, a saber la concepción y nacimiento de Orión, a cuyo nombre se le atribuye desde la antigüedad dos posibles razones: porque los dioses orinaron o porque los dioses dejaron caer su semen en una piel que permaneció bajo tierra durante nueve meses, Boccaccio lo explica como un proceso normal de gestación en 11.19, «Sobre Orión»⁴⁴:

creo que los poetas en la veneración de Orión mostraron el origen de nuestra reproducción, entendiéndolo por Júpiter y Neptuno lo cálido y lo húmedo, que está unido al semen humano. Por la piel del buey el útero de la mujer, en el que, después de que llega el semen del hombre, a no ser que llegue una cierta frialdad natural, que comprime la boca del útero y que concentre el semen en uno, no estará en la matriz el semen. Sostuvieron que se entendía esta frialdad por Mercurio, que es frío de constitución. Por la piel cubierta con tierra, esto es, de la mole corpórea de alrededor, salió un niño después del décimo mes.

⁴³ GD 9.3: *si qui canes ederint, in rabiem efferantur, glutinum aspalti, quod nec ferro, nec aqua dissolvitur, cruore ipso pollutum dissolvitur.*

⁴⁴ GD 11.19: *Credo igitur poetas circa venerationem Orionis initium nostre generationis ostendere, per Iovem et Neptunum intelligentes calidum et humidum humano semini annexum. Per bovis corium mulieris uterum, in quem postquam descendit hominis semen, nisi quedam naturalis frigiditas superveniat, que et os uteri stringat et claudat, et semen in unum cogat, non stabit in matrice semen, quam frigiditatem per Mercurium intelligi voluere, qui complexione frigidus est. Ex corio autem terra tecto, id est corporea circumdato mole, post decimum mensem puer exit.*



Poco le interesan los momentos difíciles para las mujeres en el alumbramiento salvo en 5.26, donde afirma que los dolores del parto se producen en la membrana propia del sexo de la mujer que los griegos llaman *hymen*, razón por la cual Himeneo recibe el nombre de dios de las bodas.

A propósito de lo poco que se ocupa de los partos y las parturientas, a nosotras nos confirma lo que tantas veces hemos sostenido: que Boccaccio no pudo conocer las *Fábulas* de Higino, pues si no en la *GD*, sí en cualquiera de sus otras obras, habría introducido lo referente a la primera «tocóloga» conocida, Agnódice⁴⁵, de cuya existencia, como se sabe, tenemos constancia tan sólo por Higino, quien en su fábula 274, 10-13, dice⁴⁶:

Los antiguos no tuvieron comadronas, por lo que las mujeres morían arrebatadas por la vergüenza. Los atenienses se habían cuidado de que ninguna mujer o esclavo aprendiera el arte de la medicina. Cierta joven, llamada Agnódice, deseó aprender la medicina y tan vehemente fue su deseo que se cortó los cabellos al modo de los hombres y se confió a la enseñanza de un tal Herófilo. Después de aprender la medicina, cuando se enteró de que una mujer estaba sufriendo en su vientre, acudió junto a ella. Como ésta no quiso confiarse a Agnódice por pensar que se trataba de un hombre, ella se levantó la túnica y mostró que era una mujer. Al ver los médicos que ellos no eran admitidos en presencia de mujeres, comenzaron a acusar a Agnódice, porque decían que se trataba de un hombre depilado y corruptor de mujeres y que ellas se hacían pasar por enfermas. Cuando los aeropagitas se reunieron, acusaron a Agnódice. Éste se levantó la túnica ante ellos y demostró que era mujer. En ese momento los médicos la acusaron con más fuerza. Por ello entonces las mujeres más distinguidas se presentaron en el juicio y dijeron: «Vosotros no sois esposos sino enemigos, porque condenáis a la que nos devuelve la salud». En ese momento los atenienses enmendaron la ley para que las mujeres libres aprendieran el arte de la medicina.

Testimonio que hemos querido recordar como muestra de la lucha que desde todos los tiempos la mujer ha tenido que llevar a cabo en defensa de sus derechos y de las dificultades para llegar a abrirse paso en una profesión que toca tan de cerca a su género.

⁴⁵ Sobre ella, cf. H. KING, «Agnodike and the profession of medicin», *PCPhS* 32, 1986, pp. 53-77. Para una panorámica general, véase J. DEL HOYO, «La mujer y la medicina en el mundo romano», *Asclepio* 39, 1987, pp. 125-142.

⁴⁶ HYG. *Fab.* 274. 10-13: *Agnodice quaedam puella uirgo concupiuit medicinam discere, quae cum concupisset, demptis capillis habitu uirili se Herophilo cuidam tradidit in disciplinam. quae cum artem didicisset, et feminam laborantem audisset ab inferiore parte, ueniebat ad eam, quae cum credere se noluisset, aestimans uirum esse, illa tunica sublata ostendit se feminam esse, et ita eas curabat. quod cum uidissent medici se ad feminas non admitti, Agnodicen accusare coeperunt, quod dicerent eum glabrum esse et corruptorem earum, et illas simulare imbecillitatem. quod cum Areopagitae consedisent, Agnodicen damnare coeperunt; quibus Agnodice tunicam alleuauit et se ostendit feminam esse. et ualidius medici accusare coeperunt; quare tum feminae principes ad iudicium conuenerunt et dixerunt, «Vos coniuges non estis sed hostes, quia quae salutem nobis inuenit eam damnatis». tunc Athenienses legem emendarunt, ut ingenuae artem medicinam discerent.*

4. PROSTITUCIÓN

Hemos visto en los apartados anteriores que Boccaccio afirma más de una vez, bien sea de su propia cosecha bien recogiendo opiniones de la tardoantigüedad, que las mujeres tienen fuertes apetitos sexuales, que tienden a la concupiscencia y que son libidinosas, pero a lo que no se refiere, en cambio, es a la existencia de prostitutas, como un colectivo que, por más que la Iglesia lo condenara, era necesario a la comunidad por cuanto su existencia permitía que la mujer casada fuera pura y casta y que se dedicara a la procreación de los hijos sin tener que atender otras necesidades sexuales del marido. Cuando Boccaccio habla de prostitución lo hace como sinónimo de desenfreno y referido a mujeres que no son capaces de reprimir sus deseos, pues sólo en dos ocasiones hemos podido ver una situación que semejara la de la antigüedad: cuando explica las características de Venus Magna y cuando habla de Licaste, según veremos más adelante.

Las diferentes Venus que presenta, siguiendo la clasificación de Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses*, le dan ocasión de hacer precisas matizaciones de diversos tipos de mujeres cuya existencia está muy relacionada con el placer y el apetito sexual. La primera de todas, la Venus Magna, hija de Cielo y Día, es descrita en 3.22 como divinidad y como planeta. Así, partiendo de las explicaciones astralistas que le vienen de Albumasar⁴⁷ y Andalò, define a Venus casi como una hetera griega y casi como una cortesana de las que se reflejan en Menandro⁴⁸:

Venus es una mujer flemática y nocturna en su constitución, humilde y benigna con los amigos, de pensamiento agudo en la composición de poemas, que se ríe de los perjuros, mentirosa, crédula, generosa, paciente y de gran ligereza, sin embargo de costumbre y aspecto honesto, risueña, voluptuosa, de gran suavidad de palabras y que desprecia la fortaleza del cuerpo y la debilidad del espíritu. Es propio de ésta, además, significar la belleza del rostro y el atractivo del cuerpo, la hermosura de todas las cosas así como el uso de preciosos ungüentos, de fragantes perfumes, los juegos de dados y de piezas, o de damas, y cualquier cosa además de las borracheras y las orgías, vinos, miel y todo aquello que parece tener relación con la

⁴⁷ Albumasar o Abu Ma'schar Ga'far ben Muhammed ben Omar el-Balchi dio a conocer la física aristotélica en occidente; es gracias a las traducciones al latín del s. XII, y en concreto la de Juan de Sevilla de 1133, como conoce Boccaccio el *Introductorium magnum in astronomiam*, cuyo libro VII estaba dedicado a las propiedades de estrellas y planetas.

⁴⁸ GD 3.22: *Volunt igitur Venerem esse feminam complexione flegmaticam atque nocturnam, apud amicos humilem et benignam, acute meditationis in compositionibus carminum, periuria ridentem, mendacem, credulam, liberalem, patientem et levitatis plurime, honesti tamen moris et aspectus, hylarem, voluptuosam, dulciloquam maxime, atque aspernatricem corporee fortitudinis et animi debilitatis. Est huius insuper significare pulchritudinem faciei, et corporis venustatem, rerumque omnium decorem, sic et usum preciosorum unguentorum, aromatum fragrantium, alearum ludos et calculorum, seu latronum, ebrietates preterea et commesationes, vina, mella et quecunque ad dulcedinem et calefactionem pertinere videntur, eque omnis generis fornicationes atque lascivias et coitus multitudinem, magisteria circa statuas et picturas, sertorum compositiones et vestium indumenta, auro argentoque contexta, delectationem plurimam circa cantum et risum, saltationes, fidicinas, et fistulas nuptiasque et alia multa.*



dulzura y la acción de calentar, igualmente las corrupciones de todo tipo y lujurias y multitud de uniones, maestra en estatuas y pinturas, en composiciones de guirnaldas, adornos de los vestidos, tejidos de oro y plata, el máximo placer en el canto y en la risa, danzas, tocadoras de lira y flautas, y bodas y otras muchas cosas.

Como planeta recuerda que para Andalo influye sobremanera en la procreación, pues todos esos poderes para agrandar los traslada el astrólogo a la unión lícita, a fin de que las mujeres honestas también pudieran proporcionar el placer que tenía como resultado la concepción, diciendo⁴⁹:

al planeta Venus se le había concedido algo que parece concernir al amor, la amistad, el cariño, los vínculos, la alianza y la unión entre animales y sobre todo las cosas que conciernen a la procreación de los hijos, para que hubiese quien empujara a la naturaleza, quizá perezosa, a la continuación y ampliación de sí misma, y por ello pueden ser motivados y concedidos por ésta los placeres de los hombres.

Y no se nos olvide que es este planeta Venus el que cuando está en la casa de Aries hace a las mujeres concupiscentes por efecto de la primavera, según hemos visto antes.

A la segunda Venus, la Afrodita griega, la considera idéntica a la Magna en todo aquello que tiene que ver con el placer y la lujuria, que son necesarios para la perpetuación de las especies, pero aquí no hay deleite, pues lo único que dice, en 3.23, es que los genitales del Cielo fueron arrojados al mar para que así los seres vivos aprendieran a engendrar y perpetuarse y la capacidad de reproducción es la mismísima Venus, cuyo nombre griego y su relación con espuma es explicado así⁵⁰:

pues de la misma manera que la espuma surge del movimiento de las aguas, del mismo modo, de la fricción se llega al coito y del mismo modo que aquella se disuelve fácilmente, de igual manera la libido se acaba con el breve placer.

En cuanto a la tercera Venus, la homérica hija de Júpiter y Dione, tanto en 2.53 «Sobre Adonis», donde la identifica con una Venus cuarta ciceroniana y diferente de ésta, como en 11.4 dedicado a ella, que sería la tercera de Cicerón, recoge de buen grado la opinión de Lactancio Firmiano, quien, en *Div. Inst.* 1.17, 10, remontándose a la *Historia Sagrada* de Evémero en la traducción de Enio, hace de ella una mortal, considerada divina por su hermosura y que era objeto de culto, una Venus mortal que al quedarse viuda⁵¹:

⁴⁹ GD 3.22: *Veneri planete asserebat... fuisse concessum quicquid ad amorem, amicitiam, dilectionem, coniunctionem, societatem et unionem inter animalia spectare videretur, et potissime ad procreationem prolis spectantia, ut esset qui segnem forte naturam in sui continuationem atque ampliationem urgeret, et idcirco causari ab ista hominum voluptates concedi potest.*

⁵⁰ GD 3.23: *nam uti spuma ex aquarum motu consurgit, sic et ex confricatione venit in coitum, et uti illa facile solvitur, sic et libido brevi delectatione finitur.*

⁵¹ GD 11.4: *Aiuntque cum hec viro fuisset superstes, tanto ferbuisse pruritu, ut fere in publicum declinaret lupanar, et ad suum palliandum scelus, dicunt eam Cypris mulieribus suasisse meretricium, et*

se agitó con tan gran comezón que casi fue a parar a un lupanar público y, para paliar su crimen, dicen que ella convenció a las mujeres de Chipre para el oficio de meretriz e instituyó que hicieran comercio con su cuerpo, consecuencia de lo cual fue que las doncellas eran enviadas a la playa para hacer ofrenda de su virginidad y del futuro pudor a Venus y para conseguir para sí una dote procedente de la unión con extranjeros.

Así se explicaban las leyendas de la prostitución en Chipre.

No es extraño, pues, que llamaran Venus en razón también de su belleza y de su oficio a la meretriz Licaste, a la que se unió Butes y de la que nació Érix, dedicatario del templo a Venus Ericina.

Meretrices son también las Sirenas, como indica en 7.20, en tanto que sobre Escila, 10.9, aunque transmite la opinión de Fulgencio (*Myth.* 2.9) de que es la mujer lujuriosa, cuyo nombre en griego es equivalente a deshonor, Boccaccio presenta una alternativa según la cual parece más bien un trasunto de aquella Venus inmoderada, que, con todo, se lucraba con su afición⁵²:

hay quienes piensan que en otro tiempo en el litoral de Calabria, separado por un pequeño mar del Sículo, hubo una mujer extranjera de gran belleza y enorme astucia, y como fuese de ardiente deseo, con moderadas costumbres y boca honesta, con lo que fingía que era una doncella o una respetable matrona, a los huéspedes que atraía a su deseo los desnudaba de sus bienes, y esto dio ocasión a la fábula.

Es preciso poner de relieve que en 4.14, «Sobre Circe», Boccaccio explica que la maga es una meretriz que no consigue atraer a Pico, enamorado de su esposa Canente; en cambio en este pasaje, cuando se explica el triángulo amoroso ovidiano de Escila-Glaucó-Circe, la meretriz es Escila y el odio que por ella siente Circe ha sido mutado por Fulgencio así⁵³:

Se dice que Circe la odia. Circe es llamada juicio tajante de la mano o trabajo, como si fuera *cheironcrite*. Pues la mujer libidinosa no ama el esfuerzo de las manos y el trabajo.

Como se ha podido apreciar, en ningún caso Boccaccio hace juicios de valor ni da su opinión al respecto; no obstante, hay una sola excepción al hablar de

instituisse ut facerent vulgato corpore questum, ex quo subsecutum ut virgines etiam ad litora mitterentur, Veneri virginitatis et future pudicitie libamenta dature, atque ex coitu advenarum sibi exquisitare dotes.

⁵² GD 10.9: *Sunt ergo qui extiment olim in litore Calabro freto tenui a Syculo separato, advenam fuisse mulierem, summa pulchritudine et astu plurimo valentem, et cum ferventi ureretur pruritu, modestia morum et honestate oris, quibus virginem seu pudicissimam fingebat matronam, illectos hospites in concupiscentiam suam nudabat substantiis, et hinc datum fabule locum.*

⁵³ GD 10.9: *Quam Cyrces odisse dicitur. Cyrces manus diudicatio vel operatio nuncupatur, quasi cheironcrite. Laborem enim manuum et operationem libidinosa mulier non diligit.*



las Musas, pues tanto en 11.2, «Sobre Las Musas», como en el libro catorce, dedicado a la defensa de la poesía y de los poetas, en el capítulo 20, titulado «Las Musas no pueden ser corrompidas por el defecto de cualquier ingenio lascivo», intenta por todos los medios demostrar que sus contemporáneos no han sabido entender las palabras de Boecio, 1.1, 7-11 y en especial 1.1, 8, en que dice la Filosofía al ver a las Musas poéticas⁵⁴:

¿Quién ha permitido que anden junto a este enfermo estas putillas de la escena, que de ningún modo ayudarán a sus dolores con remedio alguno sino que además los alimentarán con dulce veneno?

razón por la que, según Boccaccio, los detractores de la poesía⁵⁵:

mirando solamente la corteza, gritan que las honestísimas Musas, no de otro modo que si fueran mujeres de carne, porque sus nombres son del género femenino, son deshonestas, obscenas, envenenadoras y meretrices y, porque Boecio utiliza el diminutivo, piensan que aquéllas son de ínfima condición y que han sido arrojadas también en un ínfimo lupanar por la hez del vulgo.

Y continúa Boccaccio informando del silogismo al que llegan: si las musas, como putillas que son, son mujeres deshonestas, también son deshonestos los poetas que tanta familiaridad tienen con ellas, lo que implica que la poesía es una actividad de hombres deshonestos. A esta defensa del quehacer poético y de que no tienen razón quienes lo denuestan ha de unirse la crítica que a su vez hace Boccaccio en 14.15, «Es demasiado detestable hacer juicios sobre las cosas desconocidas», cuando, saliendo al paso de la acusación de que los poetas son consejeros del mal, afirma, refiriéndose concretamente a Ovidio⁵⁶:

también el pelignio Nasón, poeta de brillante pero lascivo ingenio, compuso un libro de *Arte amatoria* en el que, aunque se aconsejan muchas cosas impías, no hay, sin embargo, nada inconveniente, puesto que en esta época no hay un jovencuelo tan demente o una doncella tan simple que, moviendo su ingenio el lascivo apetito, no conozca, para llegar a lo que desea, cosas mucho más picantes que las que enseña éste que pensó que habría de ser el principal maestro de tales asuntos.

⁵⁴ BOETH. 1.1, 8: *Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis?*

⁵⁵ GD 14.20: *solum inspicientes corticem, pudicissimas Musas, non aliter quam si essent carnee mulieres, eo quod femini generis sint earum nomina, inbonestas, obscenas, veneficas atque meretrices esse proclamant, et, eo quod diminutivo utatur Boetius, illas extreme sortis et extremo etiam in lupanari a fece vulgi prostratas existimant.*

⁵⁶ GD 14.15: *nec non et Nasonem Pelignum clari, sed lascivientis ingenii poetam, Artis amatorie composuisse librum, in quo, et si multa suadeantur nepharia, nil tamen minus oportunitum, cum nemo sit tempestate hac adeo demens iuvenculus aut simplex puellula, que, movente illecebre appetitu ingenium, longe, ut in id veniat, quod exoptat, acutiore non noverit quam is, qui se talium preceptorem fore precipuum arbitratu est, doceat.*

Juicio que extiende en el siguiente capítulo, 14.16, que reza «A qué bien conducen los poetas a quienes los leen», donde tilda a sus coetáneos de lectores clandestinos de aquellos creadores de poesía amorosa, a los que utilizan como modelo para la consecución de sus placeres; y con cierto humor lo denuncia del siguiente modo⁵⁷:

¡Cuánto mejor les hubiese sido a los ignorantes callar que lanzar voces para su deshonra! Pues, si miran, cuando piensan que han acusado a los poetas se dan cuenta de que se han mostrado culpables ellos mismos; pues por esta acusación conocemos claramente cuáles son sus aficiones, cuáles sus deseos, cuál su justicia. ¿Pues qué podemos pensar sobre éstos si una doncella con gestos lascivos, con ojos insinuantes, con suaves palabras, les promete una nefasta esperanza, después de ser seducidos por mudos o callados versos?

Éste es un pálido reflejo de lo que era ese mundo galante de finales del Trescientos en el que con tanta libertad y soltura se había movido Boccaccio en los años de juventud y madurez, previos a su crisis espiritual y a su retiro en Certaldo.

Y esto es lo que en nuestra opinión puede extraerse acerca de lo femenino en la *Genealogía de los dioses paganos* de Boccaccio.

⁵⁷ GD 14.16: *O quam satius tacuisse fuisset ignaris, quam in suum dedecus emisisse voces! Nam, si prospectent, dum poetas accusasse rentur, se ipsos advertent monstrasse culpabiles; ex hac enim accusatione, que sint eorum studia, que desideria, que iustitia manifeste cognoscimus. Quid enim de his arbitrari possumus, si puella lascivis gestibus, petulcis oculis, blandis verbis spem polliceatur infaustam, postquam a mutis, seu tacitis carminibus seducuntur?*





LAS TRANSGRESIONES DEL EROS BIZANTINO

Ernest Marcos Hierro
Universitat de Barcelona

RESUMEN

Este trabajo revisa las acusaciones de homosexualidad que las fuentes historiográficas bizantinas de los siglos IV a X formulan contra diversos emperadores y propone una interpretación en el marco de la retórica literaria del vituperio.

PALABRAS CLAVE: Homosexualidad, historiografía bizantina, cronografía bizantina, retórica, estudios de género.

ABSTRACT

This work discusses the accusations of homosexuality against Byzantine emperors in the historiographical sources from the fourth to the tenth centuries and proposes an interpretation in the frame of the rhetorical tradition on vituperation.

KEY WORDS: Homosexuality, Byzantine historiography, Byzantine chronography, Rhetoric, Gender studies.

INTRODUCCIÓN

En 1986, cuando ya se estaba produciendo en las universidades norteamericanas la eclosión de los llamados estudios de género, el bizantinista alemán Hans-Georg Beck, catedrático jubilado de la Ludwig-Maximilians Universität de Múnich, publicó un trabajo sobre el erotismo en la sociedad bizantina que alcanzó un éxito editorial considerable¹. Una parte del mérito de dicho éxito corresponde, sin duda, a la competencia como escritor de Beck, capaz de aunar perfectamente en sus libros el rigor del erudito con la habilidad narrativa del divulgador. A nuestro juicio, sin embargo, los factores decisivos para su gran difusión fueron, de entrada, la oportunidad del estudio, que conectaba con un interés académico creciente por la historia de la sexualidad, y, en segundo lugar, el método aplicado por su autor, que transitaba por caminos novedosos armado con los viejos y eficaces instrumentos de la filología. En este libro, titulado *Byzantinisches Erotikon*, aunque Beck aborda, en efecto, uno de los objetos predilectos de investigación de los *Gender Studies*, la manifestación cultural del deseo sexual en Bizancio, lo hace, sin embargo, partien-

CUADERNOS DEL CEMyR, 16; diciembre 2008, pp. 95-116



95

LAS TRANSGRESIONES DEL EROS BIZANTINO



do del análisis filológico de sus fuentes, que no son textos jurídicos o eclesiásticos, sino sobre todo obras literarias bizantinas de ficción. Como en sus trabajos precedentes sobre la literatura teológica o los primeros testimonios de una literatura griega «en lengua vulgar» en época medieval, el profesor Beck estudia minuciosamente todos los aspectos de los textos que le ocupan y reconstruye las condiciones socioculturales del ambiente en el que se escribieron². Así trasciende el mero análisis textual y aspira, en este caso, a explicar cómo pudo darse en una sociedad «bastante homogénea y sólidamente anclada en sus tradiciones y modelos de comportamiento» una «producción literaria erótica». Para ello, Beck establece, en primer lugar, los rasgos principales de la moral sexual cristiana, tal como la definieron los grandes Padres de la Iglesia del siglo IV, y, a continuación, contrapone este supremo ideal con el testimonio de la poesía epigramática, de la novela y de la historiografía bizantinas, que registran deseos y conductas divergentes y, a menudo, claramente condenables. En opinión de Beck, la tensión entre el discurso de la ideología cristiana oficial y los relatos heterodoxos de la literatura erótica define el espacio sociocultural en el que este género se crea y se consume como un lugar de disidencia, que pone de manifiesto la existencia de zonas oscuras en la devota sociedad bizantina. A pesar de ello, Beck no entra apenas en el estudio de estas áreas de marginalidad ni construye un discurso global sobre el género y sus manifestaciones en Bizancio, sino que se circunscribe al análisis de unas obras y un ambiente literario. De este modo mantiene siempre un contacto consciente con el material que utiliza y no cae en las generalizaciones peligrosas que otros autores realizan en sus estudios.

No es nuestra intención, sin embargo, silenciar ni menospreciar las aportaciones realizadas en las últimas décadas por los especialistas en los estudios de género, que han dedicado desde el principio una gran atención a la sociedad del Imperio bizantino. Son muchos y variados los testimonios de este interés, desde iniciativas universitarias como el Grupo de Investigación «Gender Project» de la Queen's University of Belfast³, dirigido por la historiadora del arte Liz James, o el muy visitado portal informático «Byzantium: Byzantine Studies on the Internet»⁴, vinculado al Centro de Estudios Medievales de la Universidad neoyorquina de Fordham y creación de Paul Halsall, hasta numerosas publicaciones aparecidas en revistas como *Dumbarton Oaks Papers*, *Byzantine and Modern Greek Studies* y *Past and Present*

¹ Hans-Georg BECK, *Byzantinisches Erotikon*, Múnich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1986. Existe una traducción italiana de Marco Agosti, *L'Eros a Bisanzio*, Roma, 1994. Quiero agradecer a los participantes en el coloquio del CEMYR sus valiosos comentarios a mi presentación durante la discusión y, especialmente, a los profesores Eduardo Aznar, Isabel García Gálvez e Iñaki Bazán.

² Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft III/1, Múnich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959, e ÍDEM, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Handbuch der Altertumswissenschaft, Byzantinisches Handbuch, Múnich, 1971.

³ [Http://www.byzantine-ahrb-centre.ac.uk/Projects/Gender.htm](http://www.byzantine-ahrb-centre.ac.uk/Projects/Gender.htm).

⁴ [Http://www.fordham.edu/halsall/byzantium](http://www.fordham.edu/halsall/byzantium).

y en editoriales especializadas como Routledge y The University of Chicago Press. De hecho, hay que destacar la extraordinaria atracción que la sociedad bizantina ha ejercido sobre los investigadores de estos temas y que se explica objetivamente por el papel especial que en ella tuvieron dos objetos privilegiados de dichos estudios, las mujeres y los eunucos⁵.

En primer lugar, a diferencia de sus colegas de Occidente, las mujeres de la alta aristocracia del Imperio de Oriente no se limitaron a influir en la sombra sobre sus parientes masculinos, sino que ejercieron públicamente el poder, no sólo como regentes o tutoras, sino también en su propio nombre. Un papel especial les correspondió a las emperatrices, que ostentaban el título de «augusta» según el protocolo cortesano, las esposas, madres e hijas de emperadores, que garantizaban, como depositarias de la memoria de la dinastía, la transmisión y el ejercicio legítimo del poder. Como ha establecido Leslie Brubaker⁶, con la memoria de la conducta piadosa y benefactora de la emperatriz Elena, madre de Constantino el Grande, se funda una tradición imperial femenina, que tiene como figuras destacadas en los primeros siglos de Bizancio a Elia Eudoxia, la esposa de Arcadio y enemiga de Juan Crisóstomo, a Atenais Eudocia y Pulqueria, esposa y hermana y sucesora de Teodosio II, a Ariadna, la viuda de Zenón y esposa de Anastasio, y sobre todas ellas, a Teodora, la soberana consorte de Justiniano. Tras estos precedentes, en la gran crisis iconoclasta que conmocionó a la sociedad bizantina durante los siglos VIII y IX, dos regentes de dos emperadores menores de edad, la ateniense Irene y la paflagonia Teodora, lograron consolidar su autoridad mediante la restauración del culto de los iconos, confirmando así, según algunas historiadoras, la especial devoción de las mujeres por las imágenes, cuya veneración particular y doméstica no requería la intermediación de sacerdotes masculinos⁷. Algunas décadas más tarde, ya bajo la dominación de la dinastía macedonia, la controvertida Teófano, consorte y viuda de Romano II y de Nicéforo Focas, amante de Juan Tzimiskes, y sus nietas las emperatrices Zoe y Teodora dejaron una impronta imborrable en la memoria histórica de Bizancio. Todas estas soberanas, y algunas otras mujeres imperiales de los siglos posteriores como la princesa escritora Ana Comnena (siglo XII) y la emperatriz regente Ana de Saboya, madre de Juan V Paleólogo (siglo XIV), han atraído la atención de los especialistas en estudios de género que se han servido de ellas para analizar lo que Judith Herrin ha llamado con acierto el «Imperial Feminine»⁸ y para extrapolar, en ocasiones, sin demasiada fortuna, sus conclusiones al conjunto de las mujeres de Bizancio. Los mismos investigadores se han ocupado también de otras figuras femeninas

⁵ Liz JAMES, *Women, Men and Eunuchs: gender in Byzantium*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.

⁶ Leslie BRUBAKER, «Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries», en Liz JAMES, *Women, Men and Eunuchs*, pp. 52-75.

⁷ Judith HERRIN, *Women in Purple. Rulers of Medieval Byzantium*, Londres, Phoenix Press, 2001.

⁸ Judith HERRIN, «The imperial feminine in Byzantium», *Past and Present* 169 (2000), pp. 3-35.



bizantinas, y muy especialmente de las mujeres consagradas a Dios, cuyas vidas conocemos a través de documentación diplomática monástica como los llamados «tipicá» o directamente mediante relatos hagiográficos, que registran fenómenos tan enigmáticos e interesantes como el de las santas disfrazadas de monjes⁹. Todo ello ha permitido trazar una imagen de la mujer como «segundo género», sin duda sometido, pero capaz de utilizar las armas que la ideología cristiana y la tradición política le proporcionaban para asegurar su poder y su influencia en la sociedad.

Por otro lado, los interrogantes que suscita la figura del eunuco, imprescindible en el mundo bizantino, son un acicate para los estudiosos del género, que debaten con empeño cuestiones internas a su condición, como su identidad y su conducta sexual, y externas, como su percepción social y su construcción cultural. En nuestra opinión, destacan especialmente los trabajos de Shaun F. Tougher¹⁰, y, sobre todo, de Matthew Kuefler¹¹ y Kathryn M. Ringrose¹², que, lejos de permanecer fieles a la ecuación que identifica falsamente a los eunucos con individuos homosexuales pasivos, enfatizan su ambigüedad connatural y apuntan, aunque con matices distintos, a su condición de «tercer género», que escapa a las categorías de análisis propias del dimorfismo sexual. En este sentido, el libro de Kuefler sobre los «eunucos viriles» reconstruye la crisis de la identidad masculina que vivieron los aristócratas y los intelectuales de la Antigüedad tardía, inermes ante el avance de los bárbaros y traumatizados por la pérdida de autoridad social y los bruscos cambios en las costumbres, y establece una relación de causa-efecto entre la resolución de dicha crisis y la difusión del cristianismo en ese mismo medio social. La ideología cristiana, como la denomina el autor, propone un nuevo ideal de masculinidad, el del «eunuco por el Reino de los Cielos», enunciado de forma harto ambigua en el Evangelio de Mateo (Mt. 19, 12), a través del cual se legitiman y se convierten en prestigiosos modelos de comportamiento conductas que la sociedad pagana consideraba condenables, e incluso, claramente subversivas, como la soltería, la renuncia a la paternidad o la abstención de participar en la vida pública. Frente a los arquetipos de referencia de la antigüedad, que eran sobre todo militares y políticos, los nuevos paradigmas de masculinidad cristalizan ahora en las figuras de los mártires y los ascetas, cuyos virtudes principales son la constancia, la tenacidad y la capacidad de soportar el sufrimiento. No se trata, en absoluto, como subraya oportunamente Kuefler, de un proceso de renuncia al ejercicio de la autoridad por las clases privile-

⁹ Alice-Mary TALBOT, *Holy Women in Byzantium. Ten Saint's Lives in English Translation*, Dumbarton Oaks, Harvard University Press, 1996.

¹⁰ Shaun F. TOUGHER, «Byzantine Eunuchs: An Overview», en Liz JAMES, *Women, Men and Eunuchs*, pp. 168-184.

¹¹ Mathew KUEFLER, *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2001.

¹² Kathryn M. RINGROSE, «Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium», en Gilbert HERDT (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Nueva York, 1996, e ÍDEM, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

giadas del Imperio tardoantiguo, sino de una reformulación de las bases ideológicas de su poder que corre paralela a la consolidación de la institución que encarna estos nuevos valores, la jerarquía eclesiástica. La misma desexualización que afecta al ideal masculino tiene también, por otro lado, efectos positivos sobre las mujeres, que podrán adquirir mediante la ofrenda a Dios de su virginidad unas cotas de autonomía personal inconcebibles en épocas anteriores. En este panorama no debe, pues, extrañarnos el auge de los eunucos, ante los que se abren nuevos e insospechados horizontes de poder.

En efecto, legitimados por la ideología dominante, que los considera, incluso, un modelo a imitar, al menos metafóricamente, para aquellos que desean abrazar el camino de perfección, los eunucos acceden, sin apenas restricciones, a posiciones importantes en la Iglesia y en la administración civil y militar del Imperio. Como subraya en sus estudios, y especialmente en su último libro *The Perfect Servant*, Kathryn M. Ringrose, profesora de la Universidad de San Diego en California, los eunucos adquieren mediante la castración un estatus similar al de los ángeles, los acólitos por antonomasia de la Divinidad. Al igual que estos seres incorpóreos y sustancias intelectuales, su función natural es ejercer de intermediarios entre las distintas áreas en que está dividida la sociedad: entre hombres y mujeres, entre la corte y los súbditos, entre la Iglesia y los laicos. Privados, en cierto modo, de corporalidad, entendiendo por ésta a la realización sexual, los eunucos pueden acceder a los espacios que están vedados tanto a los hombres «completos» como a las mujeres y, por ello, como los ángeles, son los perfectos sirvientes, imprescindibles para el buen funcionamiento de la sociedad. En su primera publicación sobre el tema, la profesora Ringrose, influida probablemente por el contexto del volumen colectivo editado por Gilbert Herdt, sostuvo que los eunucos constituían en Bizancio un tercer género, con una representación cultural específica, plasmada en textos como el diálogo *En defensa de los eunucos* del obispo Teofilacto de Ochrid (siglo XII)¹³. Posteriormente, sin embargo, ha matizado su opinión y establecido que los eunucos fueron siempre considerados como hombres, aunque distintos por sus especiales atributos y cualidades. Por ello, hay que interpretar las críticas de las fuentes, que les atribuyen, a menudo, un carácter licencioso, ambicioso, envidioso y poco fiable, como un esfuerzo consciente de denigración de su masculinidad a través de la asimilación de sus defectos con los vicios predicados tradicionalmente de las mujeres. La sociedad bizantina, por tanto, no condenaría al eunuco viril, por emplear la terminología de Kuefler, al hombre incompleto físicamente, pero moralmente irreprochable, a aquel a quien confiaba, sin dudarlo, la custodia de sus esposas e hijos, sino al eunuco afeminado, al peligroso hermafrodita que puede llevar a término como hombre todas aquellas acciones reprobables que a su secreta naturaleza de mujer le estarían vedadas en la realidad. Para comprobar la veracidad de esta teoría basta leer las numerosas referencias al ejercicio maligno del poder por parte de ministros eunucos que se hallan esparcidas por toda la historio-

¹³ Kathryn M. RINGROSE, «Living in the shadows», pp. 103-109.



grafía bizantina. Con menor frecuencia, pero con idéntica, si no mayor, virulencia, hallamos también en estos textos la denuncia de la conducta homosexual de determinados emperadores, a los que se presenta, en ocasiones, como juguetes de sus eunucos y/o hábiles manipuladores de sus patronos. En este artículo nos centraremos en el estudio de este motivo en el contexto de un género literario muy determinado, la historiografía griega de los siglos VI a X.

1. HISTORIOGRAFÍA Y RETÓRICA

Los manuales de historia de la literatura bizantina establecen tradicionalmente una distinción muy clara entre los dos géneros que se ocupan de relatar el pasado y el presente del Imperio. De un lado, tenemos la denominada historiografía clásica, que se inscribe mediante la mimesis retórica y lingüística en la gran tradición helénica que se inicia con el «etnólogo» Heródoto y el «ensayista» Tucídides, maestros ambos de tendencias complementarias del género, y, a través de Polibio, el historiador griego del auge de Roma, llega hasta Bizancio en autores del siglo V como Prisco, Zósimo y Olimpiodoro de Tebas y del siglo VI como Procopio de Cesarea y Agatías de Mirina. Este género se caracteriza, en primer lugar, por la limitación temporal y temática que se impone el autor, que describe de manera prolija, por ejemplo, el reinado de un único soberano o de una dinastía o la sucesión de diversas guerras contra los enemigos del Imperio. En segundo lugar, la obra suele subrayar de manera explícita su condición de eslabón en una tradición que la precede y la sigue, eligiendo como comienzo el momento final de una historia anterior. Por último, en consonancia con el estilo lingüístico arcaizante y purista en el que están escritos, estos textos mantienen un tono narrativo elevado, que trata de interpretar y explicar lógicamente la sucesión de los acontecimientos y enriquece su relato con excursos sobre los personajes, lugares y pueblos mencionados. Por otro lado, como modelo contrario a éste, los filólogos caracterizan a la cronografía, que adjetivan a menudo como «monástica» por la condición de muchos de los autores que la cultivaron. La tradición de este tipo de textos tiene su origen también en la antigüedad y, para el dominio lingüístico griego en particular, en los cronógrafos alejandrinos de época helenística, que se esforzaron por ordenar e integrar en un continuo narrativo las listas cronológicas precedentes. En el siglo III el erudito libio Sexto Julio Africano puso los cimientos de la cronografía cristiana con su cálculo del intervalo temporal existente entre la Creación y la Encarnación de Jesús, 5.500 años que bien podríamos definir como la «historia antigua» del mundo. De él nacen, directa o indirectamente, las crónicas que leerán con pasión los bizantinos de los siglos posteriores, como las atribuidas al sacerdote sirio Juan Malalas y a los clérigos griegos Jorge el Sincelo y Teófanos Confesor o el denominado *Chronicon Paschale*. Se trata de textos poco trabajados retóricamente, escritos en un griego menos arcaizante que el de los historiadores de la tradición culta, más permeable, por tanto, a los fenómenos que dan fe de la evolución natural de la lengua griega y que son caracterizados mediante el término excesivamente connotado de «vulga-



res». Estas obras empiezan el primer acontecimiento por excelencia, la Creación del mundo, y llegan al presente histórico a través de una acumulación de datos procedentes de fuentes muy heterogéneas, como la Biblia, los anales de las civilizaciones antiguas, las obras historiográficas y las crónicas precedentes. Su criterio de articulación no es otro que la cronología de los sucesos registrados, a la que se subordina todo intento de ofrecer una cierta coherencia narrativa. Exceptuando su evidente consonancia con la voluntad de Dios, no suele ofrecer interpretación explícita de los hechos narrados, aunque no falte, por supuesto, su valoración implícita en el relato. Destaca, por último, la afición de sus autores por los casos extraordinarios, la enumeración espantada de toda suerte de catástrofes como terremotos, incendios, inundaciones y épocas de carestía, de apariciones fantasmales y de nacimientos de seres monstruosos. En opinión de algunos bizantinistas como Salvatore Impellizzeri¹⁴, los rasgos más característicos de la cronografía bizantina serían, por tanto, la dejadez intelectual y el sensacionalismo.

De un tiempo a esta parte, sin embargo, los prejuicios detectables en muchos especialistas a favor o en contra de uno u otro género se han mitigado bastante. Mientras la historiografía clasicizante goza de un prestigio y atención inalterados, la cronografía atrae la atención de los herederos del estructuralismo francés, fascinados por unos textos que parecen, verdaderamente, escribirse por sí solos. Se pone gran cuidado en discernir las distintas fuentes —los distintos «dossiers» en la terminología especializada— que se intuyen bajo la noticia de una crónica y en establecer el modo en el que estos pasajes han sido compuestos¹⁵. También se han aplicado análisis narratológicos semejantes a las obras de la tradición culta y de ellos se desprende que las similitudes entre el género historiográfico y el cronográfico son más significativas de lo que se creía.

A pesar de las diferencias formales señaladas más arriba, tanto la historiografía como la cronografía se sirven de las formas literarias tradicionales de la retórica antigua, de aquellos «géneros» que están presentes en las obras de todos los autores desde el mismo inicio de su aprendizaje de la escritura. Nos referimos a los ejercicios de aprendizaje retórico que conocemos con el nombre de «progymnasmata», los ejemplos de textos extraídos de las colecciones de Hermógenes de Tarso (siglo II) y Aftonio (siglo III) y Libanio de Antioquía (siglo IV), que eran la base del sistema educativo helenístico y bizantino y son fácilmente detectables bajo la superficie inmediata de todas las obras de la literatura del Imperio, construidas, de hecho, como un mosaico compuesto por las teselas de estas formas. En el caso que nos ocupa, el «progymnasma» o ejercicio utilizado por todos estos autores es el de la vituperación o «psogos», el discurso de denigración de un personaje, lugar o cosa,

¹⁴ Salvatore IMPELLIZZERI, *La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti*, Florencia y Milán, 1975.

¹⁵ Inmaculada PÉREZ MARTÍN, «Nuevas tendencias en historiografía bizantina», en C. LÓPEZ RUIZ y S. TORALLAS TOVAR (eds.), *Memorias. Seminarios de Filología e Historia*, Madrid, CSIC, Instituto de Filología, 2002.



que tiene, como es bien sabido, su contrapartida en el «encomio». Emplean ambos por un igual los imitadores de Tucídides y los seguidores de Sexto Julio Africano, aunque difieran claramente en el registro lingüístico utilizado, en la disposición de las partes o, incluso, en la eficacia y habilidad de la composición. Para centrarnos en nuestro tema, todos ellos, sin distinción de su contexto de género, encaran la narración de las vidas de sus personajes desde la óptica del encomio o de la vituperación y desarrollan su relato, de un modo semiinconsciente, conforme al espíritu y a las normas de dichas formas tal como las aprendieron en su adolescencia. En este marco aparecen en nuestras fuentes las referencias a la conducta homosexual de determinados emperadores bizantinos. Por ello, dejando a un lado su correspondencia con la realidad histórica, debemos, de entrada, considerar estas noticias como trazos recurrentes de crítica con los que se dibuja el retrato de un soberano juzgado y condenado por el historiador. En la sociedad bizantina, esta acusación constituye el colmo del vituperio de una figura pública. Su utilización contra un emperador supone su desprestigio definitivo, la proclamación de su evidente incapacidad para el gobierno del Imperio. Forma parte, por tanto, de los recursos retóricos empleados en un «psogos» cuando la voluntad de herir es mayor y, como tal recurso, se ajusta con precisión en su formulación a las reglas tradicionales de los «progymnasmata». Los historiadores no deberían olvidar esta circunstancia cuando leen estos textos para tratar de reconstruir con ellos la opinión de la bizantinos sobre problemas tan delicados como la «visibilidad social» de la homosexualidad.

1.1. LA HOMOSEXUALIDAD EN BIZANCIO

Nadie duda que la opinión oficial de Bizancio acerca de la homosexualidad era condenatoria, pero existe la opinión, muy difundida gracias al éxito de los trabajos de John Boswell, de que gozaba de una tolerancia *de facto* e, incluso, hasta de un cierto reconocimiento *de iure*¹⁶. Por lo que hace a este segundo aspecto, en un artículo publicado en 1989, el profesor Spyros Troianos reunió de manera exhaustiva todas las noticias de medidas de persecución y condena procedentes del derecho civil y eclesiástico¹⁷. Tras los precedentes del derecho romano de época republi-

¹⁶ John BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Muchnik Editores, S.A., 1992 (la edición original es de 1980), e ÍDEM, *Las bodas de la semejanza. Uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Muchnik Editores, S.A., 1996 (la edición original es de 1994). Cf. también sobre el personaje el libro de M. KUEFLER (ed.), *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

¹⁷ Spyros TROIANOS, «Kirchliche und weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 39 (1989), pp. 29-48. Cf. para Occidente Iñaki BAZÁN, «La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval», *En la España medieval* 30, 2007, pp. 433-454.

cana e imperial, como la *Lex Scantinia*, que perseguían sobre todo, de un lado, la violación de los hombres libres y, del otro, la conducta sexual pasiva de los ciudadanos, sin que ello, en principio, comportase una condena moral de la práctica con esclavos o entre personas de los ambientes marginales, la imposición de los principios de la ética sexual judeocristiana en el siglo IV determinó el agravamiento de la legislación penal. En el año 342 el emperador Constancio introdujo la pena de muerte para aquellos hombres que osaran cometer el crimen de ofrecerse como una mujer a otro hombre, alterando de este modo la propia naturaleza de Venus¹⁸. A través del Código de Teodosio II, esta constitución pasó a formar parte en el siglo VI del Código de Justiniano y, posteriormente, con interesantes variaciones en cuanto al método de aplicación y al alcance de la pena, a otras compilaciones de leyes imperiales, como la *Ecloga* de los emperadores iconoclastas León III (717-741) y Constantino V (741-775), la llamada *Ecloga privata aucta* o *Eclogadion* y la *Eisagoge* y el *Procheiros Nomos* de época macedonia (siglo X)¹⁹. Justiniano, además, promulgó en dos ocasiones, la primera al inicio de su reinado, probablemente en el 535, y la segunda en su último período, en el 559, dos *Novellae* dirigidas a los habitantes de Constantinopla, con las que se inicia una auténtica persecución eclesiástico-civil contra los practicantes de conductas homosexuales, que deben confesar sus culpas ante el patriarca y cumplir la penitencia que él les imponga²⁰. Por su parte, el derecho eclesiástico, partiendo de las condenas explícitas de dichas conductas en el Antiguo Testamento —en el Génesis y en el Levítico— y en las Cartas a los Romanos y Primera a los Corintios de Pablo, formuló también sus disposiciones contrarias a la homosexualidad, primero, en los cánones de los Padres capadocios —Basilio de Cesarea y su hermano Gregorio de Nisa— y de los concilios y, luego, en los penitenciales, que determinan, por ejemplo, las consecuencias negativas que una relación homosexual puede acarrear a los futuros sacerdotes²¹. A nuestro juicio, en la información reunida por el profesor Troianos no parece detectarse la comprensión, la paciencia o, incluso, la abierta bendición de los vínculos homosexuales que Boswell postula en sus trabajos. A pesar de todo, exceptuando los episodios mencionados en época de Justiniano, tenemos, ciertamente, pocas noticias de procesos de persecución abierta o de estallidos generales de violencia homofóbica. Como sugiere Troianos, la actitud de los bizantinos ante este fenómeno debía de ser más bien un rechazo expresado en términos de burla y escarnio, de un estilo, significativamente, muy semejante al que encontramos en nuestras fuentes sobre los emperadores homosexuales. Para que nuestro análisis sea más eficaz nos centraremos en obras concretas, lo que nos permitirá, siguiendo el ejemplo de Hans-Georg Beck, situar estos relatos en su contexto literario.

¹⁸ Codex Theodosianus 9.7.3. TROIANOS, pp. 31-32.

¹⁹ Codex Iustinianus 9.9.30(31). Para todo ello cf. TROIANOS, pp. 32-39.

²⁰ Se trata de las *Novellae* 77 y 141 de Justiniano. Cf. TROIANOS, pp. 33-34.

²¹ TROIANOS, pp. 40-48.



2. LA CRÓNICA DE TEÓFANES CONFESOR

Nuestra primera fuente de información es la *Cronografía* de Teófanos el Confesor, el noble abad del monasterio de Agros, que fue víctima de persecución y exilio durante el reinado del emperador iconoclasta León v el Armenio (813-820) y falleció en el 818²². Concebida como la continuación de la crónica de Jorge Sincelo, que comienza, de acuerdo con la tradición, con la Creación del mundo, la obra de Teófanos arranca con la ascensión al trono imperial de Diocleciano en el 284 y finaliza con la proclamación de León v en el 813. Su aspecto externo es, ciertamente, el de unos anales, que ofrecen una doble datación cronológica, el «annus mundi» o era de Alejandría (en la que el nacimiento de Cristo tiene lugar en el 5493), y el «annus incarnationis» o era de Roma (que mantiene una diferencia de ocho años respecto al sistema anterior). En el epígrafe de cada noticia se anota también a menudo el año de la indicción, y siempre la indicación del año de gobierno del emperador romano, el rey de reyes persa o el califa de Bagdad, según el período histórico tratado, el papa de Roma y los patriarcas de Constantinopla, Jerusalén, Alejandría y Antioquía. Los traductores al inglés de esta crónica, Cyril Mango y Roger Scott, analizan cuidadosamente las fuentes de todos y cada uno de los pasajes de la crónica, entre las que aparecen tanto obras de la tradición historiográfica como cronográfica²³. De este modo disponemos de un valioso material para el estudio del modo de utilización de los dossiers por parte de Teófanos. En este océano de informaciones variopintas las referencias generales a conductas homosexuales no son abundantes, pero sí muy significativas.

La primera desde el punto de vista cronológico está datada en el año de la era de Alejandría 5866, que se corresponde con el 373-374 de nuestra era. A partir de los relatos de los historiadores eclesiásticos del siglo v, Teófanos refiere con horror los espantos causados en Alejandría por los arrianos, envalentonados en su lucha contra los ortodoxos por la circunstancia de que el actual emperador Valente fuera un correigionario suyo. Manteniéndose fiel a su línea de defensor de la ortodoxia, el cronista describe la situación de Alejandría tras la expulsión de su obispo legítimo como la de una ciudad tomada por los enemigos. Así, conforme a una tradición retórica que persistirá hasta la caída de Constantinopla en manos de los turcos en 1453, escoge para enfatizar la crueldad de los «ocupantes» su asalto a dos de los elementos más sagrados de una urbe: sus santuarios y sus vírgenes. Los arrianos son acusados, en primer lugar, de profanar la Iglesia de San Teonas con sus cantos demoníacos y con la actuación de bailarines, y, a continuación, de deshonorar a las doncellas, presumiblemente ortodoxas, arrastrándolas desnudas por las calles y sometiéndolas a abusos deshonestos. En su impiedad, llegan, incluso, a negar a los familiares de las que fallecen

²² C. DE BOOR (ed.), *Theophanes Confessor, Chronographia*, 2 tomos, Leipzig, 1883-1885.

²³ Cyril MANGO y Roger SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History Ad 284-813*, con trad. inglesa, Oxford, Clarendon Press, 1997.

el consuelo de enterrar sus cadáveres, un acto tal de maldad que descalifica completamente a quien lo comete. Sin embargo, Teófanos (o su fuente) todavía no se da por satisfecho y añade una información para completar debidamente el vituperio de los herejes: «e introdujeron a un joven indecente en el recinto del altar para tener comercio carnal con él». Con este suceso se alcanza una cima de perversidad difícilmente igualable. Nadie puede imaginar un sacrilegio mayor que éste, mancillar con un acto homosexual el lugar más sagrado de un templo, cuyo acceso está completamente prohibido a los laicos. Con esta acusación el adversario queda destruido completamente, inhabilitado para cualquier defensa de sus argumentos. No es relevante que todo el relato sea más bien inverosímil²⁴. Lo importante es su eficacia retórica. Y la alusión a la conducta homosexual como culminación de una estrategia de desprestigio da fe del rechazo que dichas prácticas debían despertar entre los bizantinos²⁵.

Esta misma actitud es visible en el pasaje de la *Crónica* en el que se refiere la promulgación de las *Novellae* de Justiniano contra los culpables de mantener relaciones homosexuales. La noticia procede de una de las fuentes predilectas del Confesor para esta época, la *Cronografía* de Juan Malalas, que el cronista posterior reproduce en esta parte, como veremos a continuación, de un modo ligeramente distinto²⁶. En el año de la era de Alejandría de 6021, el 528-529 de la era cristiana, dice Teófanos que fueron declarados «convictos de pederastia» los obispos Isafas de Rodas y Alejandro de Dióspolis de Tracia, que recibieron un castigo atroz: fueron castrados y llevados en procesión por las calles de Constantinopla, precedidos por un heraldo que les reprochaba que, siendo clérigos, hubieran profanado su honorable hábito. Este último detalle, que incrementa, como en el caso comentado anteriormente, el escándalo y el horror al vincular explícitamente la práctica indecente con el sacrilegio, no aparece curiosamente en la obra de Malalas. En ella se recoge, en cambio, el nombre y la posición del oficial que condenó a ambos obispos, el prefecto Víctor de Constantinopla. Juan precisa, además, que muchos de los homosexuales condenados a la castración fallecieron más tarde, probablemente a consecuencia de sus heridas, y destaca el efecto atemorizante que tuvieron estas medidas sobre «los que sentían un enfermizo deseo por los hombres». Si consideramos la amplia tradición que este pasaje ha tenido en crónicas posteriores, como en el caso de las obras de Jorge Cedreno y Jorge el Monje, es fácil de imaginar el efecto dramático que esta bárbara

²⁴ Es muy ilustrativa la comparación de este pasaje de Teófanos con los relatos correspondientes de Sócrates Escolástico (Libro IV, Caps. XIX-XXII) y Sozomeno (Libro VI, Caps. XIX y XX). En ellos los ataques de los arrianos se dirigen explícitamente contra los clérigos ortodoxos y los monjes del desierto y no se mencionan los ataques contra la población civil.

²⁵ Encontramos un pasaje paralelo en una de las obras más peculiares de la tradición historiográfica, la controvertida *Historia secreta* de Procopio (Cap. VII), en la que a la hora de describir las atrocidades cometidas por los partidarios de Justiniano antes de su elevación al trono se menciona como un «acto sacrilego» la violación de los hijos de los senadores: cf. PROCOPIO DE CESAREA, *Historia secreta*, Introducción, traducción y notas de Juan SIGNES CODONER, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000, p. 123.

²⁶ Juan MALALAS, *Chronographia*, ed. de L. DINDORF, Bonn, 1831, p. 436.





escena debía de tener para los lectores del género cronográfico, cuya percepción del castigo de Isaías y Alejandro podía ser quizás atemorizada o, incluso, un punto compasivo, pero jamás comprensiva, ni tolerante, hacia las personas que se habían hecho acreedoras de tales suplicios. Nos confirmarán esta opinión los dos pasajes siguientes, en los que se atribuye un comportamiento homosexual a dos soberanos particularmente detestados por Teófanos y sus correligionarios del partido iconófilo, Constantino V (741-775) y Nicéforo (802-811). En ambos casos, el Confesor alcanza cumbres de la vituperación desconocidas en otros autores de la literatura bizantina.

Desde el instante mismo de su bautismo, en el que, según Teófanos, defecó en la pila bautismal, mereciendo por ello el apelativo de *Copronymos* (el del nombre excremental), Constantino V, hijo y heredero de León III, el fundador de la dinastía siria y enemigo declarado del culto de los iconos, es caracterizado como el hereje máximo, digno sucesor de sus malignos predecesores paganos como Diocleciano, Majencio y Juliano el Apóstata. Tras describir con tintes muy negativos la afición del soberano por la teología y su intervención en las sesiones del llamado Concilio iconoclasta de Hiereia en el 754, el relato del Confesor alcanza su clímax dramático en la noticia del año de la era de Alejandría de 6259, que corresponde a los años del Señor de 766-767. El pasaje se inicia con la narración del trágico final del patriarca Constantino II, que, tras caer en desgracia ante el emperador, al parecer por sus contactos con el partido iconófilo, es depuesto, sometido a las torturas más degradantes y, finalmente, decapitado. Hasta este momento, Constantino II, entronizado durante las sesiones del Sínodo de Hiereia, no había gozado del favor del cronista, que había señalado en más de una ocasión su complicidad con el tirano iconoclasta. Ahora, sin embargo, aparece caracterizado como la más triste de sus víctimas, la que pone de manifiesto la extrema crueldad de un soberano que ni siquiera respeta a sus propios sicarios. Su ejecución marca el inicio de una persecución general contra los «piadosos», es decir, contra los devotos de los iconos, que afecta a santos ascetas, a monjes y a cortesanos. Todo aquel que dé muestras de venerar a la Virgen María o de frecuentar las iglesias se ve expuesto o a una muerte horrible, arrojado en el interior de un saco lastrado con piedras al mar, o afligido por tormentos espantosos, como la privación de la vista y del olfato mediante mutilación. En este contexto, que retrata al emperador Constantino como un tirano atroz, émulo de los herejes arrianos del capítulo antes mencionado, aparece la acusación de homosexualidad, vinculada, en unos términos muy reveladores, a una de las fuentes hagiográficas más conocidas de este período: la *Vida de San Esteban el Joven*, el eremita del Monasterio de San Auxencio, obra del diácono Esteban. Esta obra, que ha sido publicada por la bizantinista Marie-France Auzépy, una de las mayores especialistas en el Iconoclasmo y reivindicadora de la figura de Constantino V, relata la pasión y muerte del santo asceta, considerado por los constantinopolitanos como uno de los líderes del partido iconófilo²⁷. En este pasaje de la *Cronografía* del Confesor, sin embargo,

²⁷ Marie-France AUZÉPY, *Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre: Édition et traduction*, Birmingham Byzantine & Ottoman Monographs, Ashgate, 1997, e ÍDEM, *Hagiographie et Iconoclasme*:

su martirio recibe una justificación adicional. Según Teófanos, Esteban el Joven se había convertido en un gran peligro para el emperador, porque era el depositario de un secreto vergonzoso de éste. Había recibido en confesión como penitente e hijo espiritual a un joven cortesano llamado Estrategio, a quien Constantino había intentado «iniciar» sin éxito en sus «ilícitas prácticas homosexuales» (*andromanías*, «locura u obsesión por los hombres»). El cronista menciona el gran atractivo del joven y añade, entre paréntesis y en un tono entre malicioso y escandalizado, que este tipo de hombres, los de aspecto bello, eran, precisamente, los acompañantes que el soberano «amaba» tener en razón de su «impudicia» (*acolasía*). De este modo, Constantino V es retratado como un tirano depravado, que corrompe a los jóvenes de su séquito y se deshace luego de ellos para que no puedan descubrir la vergüenza de su conducta.

Muy semejante es, por otro lado, el retrato que Teófanos nos ofrece de su gran enemigo personal, el emperador Nicéforo I, que ascendió al trono bizantino en otoño del 802 tras derrocar a la emperatriz Irene, la restauradora del culto de las imágenes. Desde el inicio de su reinado, el nuevo soberano se atrajo la enemistad de la Iglesia, en primer lugar, por su intervención poco afortunada en el cisma provocado por el divorcio irregular del anterior emperador Constantino VI, y, después y sobre todo, por su política recaudatoria, que perjudicaba los intereses eclesiásticos. Por ello, a pesar de mantenerse fiel a la doctrina iconófila, Nicéforo se granjeó el odio del cronista, que le dispensa un trato comparable al de los soberanos paganos y abiertamente heréticos, y, en consecuencia, dirige también sus dardos contra su moral sexual. Así, en un pasaje que ha hecho correr ríos de tinta, relata, en primer lugar, el comportamiento vergonzoso del emperador, que tras organizar una búsqueda general de doncellas para encontrar la esposa ideal para su hijo y heredero Estauracio, violó a dos de las candidatas y acabó casándolo con una mujer comprometida con otro hombre y que ya no era virgen²⁸. La acusación de homosexualidad la reserva, sin embargo, para su último apóstrofe contra Nicéforo, cuando en la noticia del año de la era de Alejandría de 6303, año del Señor de 811, narra el trágico fin del emperador, derrotado en combate por el Khan búlgaro Krum. Es entonces cuando menciona, como de pasada, sus «sirvientes afeminados» (*gynaikôdeis*), con los que el soberano —afirma— «se acostaba», parte de los cuales perecieron en el incendio del foso del campamento bizantino, mientras los otros eran asesinados junto con su señor. De nuevo Teófanos dibuja con trazos obscenos el entorno masculino de un emperador, que en este caso no abusa lascivamente de jóvenes y atractivos aristócratas, como Constantino V, sino de viles y afeminados sirvientes. De la descripción de sus amantes podría quizás interpretarse

Le cas de la «Vie d'Étienne le Jeune», Birmingham Byzantine & Ottoman Monographs, Ashgate, 1999.

²⁸ Cf. Ernest MARCOS HIERRO, «Usos ideológicos de personajes históricos en la tradición bizantina y neogriega», en Sofía TORALLAS TOVAR, *Memoria. Seminarios de Filología e Historia*, Madrid, CSIC, 2003, pp. 187-201, con indicaciones bibliográficas.



que el soberano iconoclasta prefería un papel pasivo en sus relaciones y Nicéforo, por el contrario, un papel activo. Éste no es, sin embargo, el planteamiento adecuado. Ni aun en el caso improbable de que las afirmaciones del cronista pudieran ser contrastadas históricamente, la información adquirida no dejaría de ser una mera anécdota. Es mucho mejor permanecer fiel al enfoque filológico que defendemos y preguntarnos por las razones narrativas que llevan a Teófanos a preferir uno u otro tipo de compañeros para las víctimas de sus invectivas. La explicación más sencilla se encuentra, en nuestra opinión, en la distinta caracterización de ambos soberanos. Como el representante más dotado de la odiada dinastía siria, Constantino V recibe del Confesor un trato de primera categoría. Su vituperación es un ejercicio literario de gran altura, que convierte al Coprónimo en un maníaco coronado, al que todos temen. Nicéforo, por el contrario, es un hombre licencioso y cruel, pero desprovisto de toda grandeza. Resulta tan sólo un miserable indecente, cuyos crímenes son objeto de burla. Por eso, mientras Constantino escoge a sus favoritos entre los cortesanos y los corrompe mediante su poder y sus amenazas, Nicéforo abusa solamente de sus esclavos, que no pueden oponerse en absoluto a sus deseos.

Con estas significativas diferencias de caracterización, que se justifican por la diversa importancia de uno y otro personaje, Teófanos aplica a estas figuras detestadas el mismo modelo de vituperación que, por ejemplo, Suetonio dedica a Nerón en los *Doce Césares* y Elio Lampridio en la sección correspondiente de la *Historia Augusta* a Heliogábalo. No es nuestra intención postular influencias directas de estos textos sobre la *Cronografía*, sino más bien destacar la recurrencia de idénticos trazos descalificadores en unas y otras fuentes, empeñadas en describir a sus personajes como el reverso perfecto de un buen soberano. En este retrato ignominioso, las conductas homosexuales, activas o pasivas o bien activas y pasivas a un mismo tiempo, como en el caso del Nerón de Suetonio, cumplen una función análoga a la que describíamos más arriba cuando nos ocupábamos de la profanación del altar del templo alejandrino. Representan un punto sin retorno en la degradación del decoro de la autoridad imperial. Cuando Suetonio describe a Nerón disfrazado de animal salvaje, atacando las partes pudendas de hombres y mujeres²⁹, y el autor de la *Historia Augusta* retrata a Heliogábalo adoptando desnudo la pose de Venus para excitar a sus amantes masculinos³⁰, nos están diciendo con toda claridad que los que son capaces de cometer estas inconcebibles barbaridades no merecen otra cosa que ser, como lo fueron, liquidados con presteza. Por ello, nos parece un error —insistimos— postular, como hace, por ejemplo, Matthew Kuefler, en el segundo caso, que nos enfrentamos aquí a una redefinición consciente por parte de Heliogábalo de los modelos de comportamiento masculino³¹. Nunca sabremos con exactitud qué pensaba Vario Antonino de dichos modelos masculinos, en el hipotético caso

²⁹ Suetonio, *Vida de Nerón*, cap. XXIX.

³⁰ HISTORIA AUGUSTA, *Antoninus Heliogabalus*, cap. v.

³¹ KUEFLER, p. 7 y *passim*.

de que este problema le preocupara de algún modo. Sólo tenemos la versión de su vida de los que se esforzaron por denigrarlo y cumplieron tan bien su tarea que han conseguido convencer modernamente a muchos especialistas de la realidad histórica de sus calumnias. Nos referimos con ello a la controvertida cuestión de las «uniones entre personas del mismo sexo» postuladas por John Boswell, el tema con el que pretendemos cerrar de momento nuestra investigación.

3. LAS BODAS DE LA SEMEJANZA

A pesar de la enorme controversia que lo ha acompañado desde su misma aparición, *Las bodas de la semejanza* del historiador norteamericano se ha convertido en su libro más influyente³². La tesis de Boswell de que en la Europa que él llama «premoderna» existieron «uniones entre personas del mismo sexo» sancionadas por la sociedad y bendecidas por la Iglesia ha traspasado las fronteras del ámbito académico y forma parte del «saber recibido» de amplias capas de la sociedad. Sin embargo, se trata, en nuestra opinión, de una tesis no sólo equivocada, sino además débil, puesto que se sustenta en el error metodológico de tomar por noticias «históricas» seguros datos que son claramente «literarios», es decir, que aparecen en las fuentes no por el hecho de ser «ciertos», sino en razón de su eficacia retórica. Basta con hacer un rápido repaso a los testimonios aportados sobre la existencia de «uniones formales» entre los romanos de época republicana e imperial para comprobarlo: un pasaje de una *Filípica* de Cicerón contra Marco Antonio, cuyo alcance minimiza el propio Boswell, los relatos mencionados de Suetonio y la *Historia Augusta* sobre Nerón y Heliogábalo respectivamente, y las invectivas de Marcial y Juvenal contra ciudadanos particulares³³. Con independencia de su adscripción a distintos géneros literarios —el discurso político, la historiografía y la poesía satírica—, todos estos textos siguen fielmente las normas tradicionales de la vituperación, la forma retórica que los vertebra y les da sentido, y, por tanto, su información sobre la conducta sexual de sus protagonistas debe ser puesta, como hemos visto, sistemáticamente en duda. En todos ellos su objeto principal no es otro que descalificar por completo a un personaje, cuyo sentido del decoro es, al parecer, tan inexistente, que, siendo ciudadano romano o, peor aún, incluso emperador, osa darse como una mujer a otro hombre. No es nuestra intención negar terminantemente la posibilidad de que uniones de este tipo pudieran darse en la realidad, y hasta quizás con una intención transgresora, como parodia del matrimonio que Boswell llama «heterosexual». Lo único que nos proponemos aquí es mostrar la irrelevancia de estas noticias para fundamentar la presunta existencia de una institución que legalizara

³² Cf. la página web que dedica Paul Halsall a la recepción de las obras de J. Boswell en <http://www.fordham.edu/halsall/pwh/index-bos.html>.

³³ BOSWELL, *Las bodas*, pp. 160-173.



una conducta sexual que, de hecho, las fuentes jurídicas perseguían entre hombres libres³⁴.

El problema metodológico se agrava cuando se aborda la cuestión fundamental del estudio, la sanción eclesiástica del vínculo entre dos personas del mismo sexo. Partiendo de su libro anterior *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Boswell postula la existencia de una especie de sensibilidad homosexual cristiana, expresada, según él, en textos de carácter heterogéneo, desde los relatos hagiográficos sobre las famosas díadas de santos, como Sergio y Baco, hasta las colecciones de cartas cruzadas entre eminentes cristianos. Para ello analiza largamente el uso de términos afectivos como, entre otros, *agapê*, *philia*, *storgê* y *erôs*, y, tras constatar su condición proteica e intercambiable, en lugar de inferir de ello sin más, como nosotros haríamos, su inutilidad para determinar el carácter real de una relación, los usa, en cambio, para extender sobre todas las relaciones descritas con estas palabras la sospecha de homosexualidad. Las fuentes, sin embargo, se encargan una y otra vez de desmentir categóricamente esta sospecha, subrayando con tenacidad la pureza e inmaterialidad del lazo que une a los personajes afectados por estos sentimientos. Esta insistencia nos advierte implícitamente del rechazo cristiano radical a este tipo de conductas, que no se ajustan en absoluto al ideal desexualizado del amor perfecto. Lo mismo ocurre con los rituales de la ceremonia religiosa ortodoxa de la *adelphopoiesis* o *adelphopoia*, del hermanamiento, que constituyen el principal argumento de Boswell y aparecen publicados en parte en traducción, en parte en griego, en un apéndice de fuentes. En sus textos se enfatiza la espiritualidad y la decencia del vínculo contraído, entendido como el modo de hacer oficial, aunque no completamente legal, una relación de amistad fraterna, que, a diferencia de la adopción o, incluso, del matrimonio, se establece entre dos seres de igual categoría y derechos, dos hombres libres e iguales. En este sentido, es especialmente valioso el artículo que la profesora Claudia Rapp publicó en la revista *Traditio* en 1997, el mejor, a nuestro juicio, desde la óptica de los estudios bizantinos, entre los diversos trabajos que respondieron a la tesis de Boswell³⁵. La autora reúne todas las noticias sobre este ritual de época tardoantigua y bizantina y las analiza en el marco de una investigación general sobre el modo de establecer «parentescos artificiales» en la sociedad bizantina. Según Rapp, el hermanamiento no debe dissociarse de la institución del padrinzago bautismal, llamada en griego *synteknia*, que vincula espiritualmente a los padrinos con los padres de sus ahijados. Ambas ceremonias servían fundamentalmente para proveer mediante «acuerdo» (*thesei*) de útiles parentescos a quienes carecían de ellos por naturaleza (*physei*). En este contexto aborda la profesora Rapp

³⁴ Cf., sin embargo, el modo en que Boswell resuelve esta cuestión en favor suyo: «En resumen, el código que contenía la prohibición draconiana de las bodas entre personas del mismo sexo no es una indicación digna de confianza acerca de la práctica sexual romana ni siquiera para el siglo en que teóricamente se aplicó, aun cuando el saber *qué* prohibía puede proporcionar ciertas claves» (*Las bodas*, p. 171).

³⁵ Claudia RAPP, «Ritual Brotherhood in Byzantium», *Traditio* 52, 1997, pp. 285-326.

el estudio del último caso de emperador difamado por su conducta homosexual del que vamos a ocuparnos, la irresistible ascensión de Basilio el macedonio.

4. LA ASCENSIÓN DE BASILIO I

Nuestras fuentes sobre el modo en que este joven provinciano logró acceder al trono bizantino se remontan, al parecer, a dos relatos distintos, pero estrechamente vinculados entre sí puesto que se basan en noticias muy similares. Lo que les distingue es, precisamente, la actitud de respeto o de rechazo que demuestran hacia la figura del emperador, es decir, para formularlo en los términos que estamos utilizando en esta investigación, su carácter de encomio o vituperación del personaje. En primer lugar, la versión positiva de su historia, que insiste en la predestinación de Basilio para la púrpura desde el mismo instante de su nacimiento, surge en el marco del llamado «proyecto enciclopédico» del nieto del propio macedonio, el emperador Constantino VII Porfirogéneta. Este soberano, autor o, más bien, inspirador de la colección de *Excerpta* de los historiadores tardoantiguos y protobizantinos y de los tratados *De administrando imperio* y *De ceremoniis aulae byzantinae*, impulsó también la redacción de obras historiográficas que, enlazando con las cronografías de Jorge Sincelo y Teófanos el Confesor, ofrecieran una visión, por así decirlo, autorizada del período del Segundo Iconoclasmo (815-843) y de los primeros tiempos de la propia dinastía macedonia. La más conocida de estas fuentes es la llamada *Continuación de Teófanos* o *Theophanes continuatus*, que contienen la *Vita Basilii*, atribuida por la tradición al propio Constantino y que se considera la biografía oficial de su abuelo³⁶. De ella deriva, entre otros textos, una obra de capital importancia para la tesis de Boswell, puesto que le aporta, según él, la prueba documental de la celebración de un banquete nupcial entre dos hombres. Se trata de la *Sinopsis de historias* de Juan Skilitzes, un autor de finales del siglo XI o principios del XII, cuyo códice más famoso, el *Matritensis* de la Biblioteca Nacional de Madrid del siglo XIII, está iluminado con 574 miniaturas, que constituyen uno de los mayores tesoros del arte bizantino de todos los tiempos³⁷. Frente a la línea oficial, patrocinada por el emperador, que representan estos textos, tenemos también a nuestra disposición una versión mucho menos halagadora para Basilio, cuyo origen parece estar en los rumores difundidos por sus enemigos sobre su conducta deshonesta. La conocemos a través de un conjunto de textos enmarañados, que remiten todos ellos en última instancia, según los especialistas, a una fuente común del siglo X, la *Crónica breve* atribuida a un tal Jorge el Monje, que cubre el período entre la Creación del mundo y la muerte del emperador Teófilo en el 842 y se postula como obra rival y, al mismo tiempo, complementaria, de la tradición que representan Jorge el Sincelo y Teófanos

³⁶ I. BEKKER, *Theophanes continuatus*, Bonn, 1838.

³⁷ I. THURN, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, Berlín, 1973.





Confesor³⁸. Para nuestro trabajo hemos utilizado la llamada *Cronografía* de Simeón Magister o Logoteta, un funcionario de la corte del propio Constantino VII o de su hijo Romano II, que integra en su obra elementos procedentes de todas las tradiciones, pero conserva, en lo que hace al relato sobre Basilio, el espíritu antimacedonio original de sus fuentes³⁹. Por ello, la distinción del origen de estos relatos no es una cuestión simplemente erudita, sino, bien al contrario, una información muy relevante para comprenderlos en su justa medida. Mientras la *Vita Basilii* y Skilitzes realizan un auténtico encomio del joven emperador, la versión del Logoteta constituye un vituperio de su persona en toda la regla. Mezclar acriticamente sus informaciones como hace John Boswell y construir con todas ellas una biografía única y aparentemente coherente de Basilio conduce, en nuestra opinión, de modo inevitable a la confusión y al error⁴⁰. Es, por ello, mucho mejor seguir el interesante análisis que del mismo proceso realiza la profesora Rapp, que distingue cuidadosamente entre las informaciones procedentes de una u otra fuente⁴¹.

No hay duda de que las razones de la fulgurante ascensión de Basilio al trono bizantino constituían un enigma intrigante para sus contemporáneos, aunque, en principio, no se tratara de ningún acontecimiento extraordinario. Desde los primeros siglos de su historia el Imperio griego se había caracterizado por una extrema permeabilidad social, que permitía que individuos de orígenes tan oscuros como el bárbaro isaurio Zenón, el porquerizo tracio Justino o la actriz Teodora llegasen con cierta facilidad o, al menos, sin impedimentos imposibles de superar, hasta las más altas magistraturas del estado. Este hecho se suele atribuir a la concepción bizantina de la autoridad como una gracia divina, que reciben los elegidos, con independencia de su linaje y de su posición previa, a través de la aclamación del pueblo, que ejerce de intérprete privilegiado de la voz de Dios. Ahí radica, de hecho, el fondo y prácticamente también la forma de la versión oficial de la historia del joven macedonio que nos ofrecen la *Continuación de Teófanos* y la *Sinopsis* de Skilitzes, unos textos que no olvidan mencionar ninguno de los prodigios que jalonan tradicionalmente la ascensión política de un nuevo soberano. Para estos autores es evidente que Dios está con su personaje, lo protege de los peligros que lo acechan y lo impulsa siempre hacia adelante, y, por ello, en la redacción de su encomio potencian los rasgos providenciales de su figura. Por el contrario, puesta en la misma tesitura de explicar lo inexplicable, la historiografía antimacedonia de época posterior recurre, como en el caso de la *Historia Secreta* de Procopio, a la tradición retórica del vituperio y describe, en consecuencia, a Basilio como un aventurero que se aprovecha de su atractivo personal para medrar en un medio de moralidad ambigua, un elemento éste sobre el que volveremos más adelante.

³⁸ Juan SIGNES CODONER, *El período del segundo iconoclasmo en Theophanes continuatus, análisis y comentario de los tres primeros libros de la crónica*, Ámsterdam, Adolf M. Hakkert, 1995.

³⁹ I. BEKKER (ed.), *Leo Grammaticus, Chronographia, Symeon Magister et Logothetes, Chronica*, Bonn, 1842.

⁴⁰ BOSWELL, *Las bodas*, pp. 401-414.

⁴¹ RAPP, pp. 305-311.

Partiendo, pues, de dos visiones diametralmente opuestas del proceso, con todos los condicionantes que ello implica, ambas fuentes recogen la noticia de una *adelphopoiesis* contraída por Basilio, aunque no coinciden, muy significativamente, en la identidad de su «hermano» ficticio. La *Vita Basilii* atribuye, en primer lugar, esta condición a Juan, el hijo de la viuda Danielis, una terrateniente del Peloponeso a quien un asceta ha revelado el futuro imperial del macedonio, que por entonces es un simple sirviente del noble constantinopolitano Teófilo⁴². Como señala Claudia Rapp en su análisis del pasaje de la *Continuación de Teófanos*, la figura protagonista de esta historia es la dama que, deseosa de contraer una alianza familiar con quien sabe que ha de llegar a ser emperador, insiste obsequiosa en su propósito hasta que Basilio consiente en unirse a Juan mediante un «vínculo de fraternidad espiritual». Así obtiene ella un nuevo hijo, que le asegurará posteriormente la continuidad de su posición de privilegio en la península del Peloponeso. No hay, en cambio, en el texto ninguna voluntad de presentar la relación de ambos jóvenes como «romántica» y ni siquiera como voluntaria o escogida por ellos. El amor que Boswell postula que existe entre Basilio y Juan no es otra cosa, a nuestro parecer, que una proyección suya, probablemente influida por su interpretación excesivamente contemporánea de la ilustración que de este episodio nos proporciona el Códice *Matritensis* de la historia de Skilitzes⁴³. En dicha miniatura, que ofrece, como tantas otras, una imagen doble que plasma dos momentos distintos del pasaje, se ve, en primer lugar, a la izquierda del lector, una representación de una comida íntima en casa de la viuda en la que toman parte los tres protagonistas de la historia. Más a la derecha aparece la ceremonia religiosa de *adelphopoiesis* propiamente dicha en el interior de un templo, con los dos jóvenes en pie ante los Evangelios y el sacerdote que los bendice, y la viuda junto a ellos. A pesar de las semejanzas que Boswell señala con distintas imágenes nupciales de Oriente y Occidente, nada hay en esta ilustración que induzca a creer que nos hallamos ante la representación de una liturgia análoga al matrimonio. En este manuscrito hay otras representaciones estilizadas muy semejantes de servicios litúrgicos distintos, que abarcan desde coronaciones a bautismos. Lo que asemeja a estas imágenes no es el ritual representado, como pretende Boswell, sino los rasgos iconográficos que las constituyen, sobre todo el espacio del templo. Tampoco es lícito decir que la escena de la izquierda representa el presunto banquete nupcial de los jóvenes contrayentes. Más bien se trata, por el contrario, de una imagen análoga a la de los iconos de la *Hospitalidad de Abraham*, que pone de manifiesto la existencia de una relación de íntima familiaridad entre Basilio y sus nuevos «parientes espirituales».

Por su parte, la versión antimacedoniana, aunque no menciona ni a Danielis ni a Juan, atribuye, a pesar de ello, a Basilio una relación de fraternidad artificial con otro de los personajes claves de su biografía. Nos referimos al monje Nicolás, de

⁴² BEKKER, *Theophanes continuatus*, p. 226.

⁴³ Cf. la ilustración en BOSWELL, *Las bodas*, figura 13. Para el relato de Skilitzes cf. THURN, *Ioannis Scylitzae*, pp. 121-123.





quien la *Continuación de Teófanos* dice que era abad y la *Crónica* de Simeón Logoteta, *prosmonarios* o administrador del Monasterio constantinopolitano de San Diomedes.

Siguiendo el modelo del relato bíblico de la primera visión de Samuel⁴⁴, la *Vita Basilii* describe el encuentro providencial de este hombre y Basilio la misma noche de la llegada del joven macedonio a Constantinopla. Mientras el muchacho, sin dinero para pagarse un alojamiento, duerme junto al muro de entrada del monasterio, San Diomedes se aparece en sueños a Nicolás y le conmina a acoger al «emperador» que yace fuera⁴⁵. El monje desconfía de la visión, pero a la tercera interpelación que recibe despierta a Basilio y lo introduce en el monasterio dando así buen principio a su fulminante ascensión social. Simeón Logoteta registra el suceso en términos muy semejantes, claramente dependientes de la narración del *Theophanes Continuatus*, pero añade una información que distorsiona su sentido original⁴⁶. De acuerdo con su relato, al día siguiente, Nicolás bañó y cambió de ropa a Basilio, «estableció con él un vínculo fraternal» (*adelphopoiêton poiêsas*) y «se regocijó con él» (*syneuphraineto autôi*). Inmediatamente después se nos refiere cómo el hermano médico de Nicolás, llamado Teofilitzis, «se enamoró» de Basilio al conocerlo y lo tomó a su servicio para que cuidara de los caballos de su establo. Un poco más tarde todavía Simeón menciona el intenso «amor» (*agapê*) que el emperador Miguel III sentía por Basilio y el arreglo al que llegaron, cuando el joven macedonio fue obligado a separarse de su esposa María para contraer matrimonio con Eudocia Ingerina, la concubina del emperador. Como recompensa por su tolerancia, Basilio recibió entonces, según esta tradición, como compañera una de las hermanas del emperador, Tecla. En un contexto claramente difamatorio como éste, en el que se subraya constantemente la ambigüedad y la permisividad de Basilio en materia sexual, parece muy probable que la alusión a la relación de fraternidad establecida con el monje Nicolás tenga también un matiz condenatorio y crítico. Es fácil de comprender que así lo viera Boswell y que, en consecuencia, utilizara este episodio para caracterizar al primer emperador macedonio como un «chico guapo» y ambicioso de costumbres ligeras, una especie de joven prostituto del siglo IX⁴⁷. Tampoco es de extrañar que cediera a la tentación de emplear esta historia como una evidencia del carácter matrimonial de las ceremonias de *adelphopoiesis*. En nuestra opinión, sin embargo, la burla que dejan entrever las palabras de Simeón parece más bien responder a la desconfianza con la que muchos bizantinos contemplaban estos compromisos artificiales. Como afirmaban algunos canonistas, la adopción es una práctica permitida, puesto que facilita a los hombres cumplir con el mandato

⁴⁴ *I Samuel*, 3, 1-11.

⁴⁵ BEKKER, *Theophanes continuatus*, p. 223.

⁴⁶ Sobre las fuentes de esta versión cf. RAPP, p. 308, nota 102, que ofrece todas las referencias. El texto de la *Crónica* de Simeón Logoteta utilizado procede en nuestro caso de la página web Roads of Faith.

⁴⁷ BOSWELL, *Las bodas*, p. 406.

divino de procurarse hijos⁴⁸. El hermanamiento, en cambio, contraviene las leyes de la naturaleza, porque a nadie le es posible adquirir un hermano sin el concurso natural o legal de sus propios padres. Como pone de manifiesto Claudia Rapp en su análisis de los testimonios de las fuentes, en la mayoría de casos lo que los contrayentes deseaban era establecer, como la viuda Danielis, alianzas familiares útiles para sus ambiciones políticas y económicas. No en vano los canonistas prohibieron a los clérigos establecer este tipo de uniones y subrayaron sistemáticamente su invalidez legal. Por ello, en este caso en el que uno de los «hermanos» es un monje, la interpretación más oportuna es postular que la alusión del Logoteta encierra una censura contra ambos contrayentes, al monje por vincularse a un futuro emperador, cuya apariencia era demasiado bella, y a Basilio, por aprovecharse por vez primera de los efectos de su buena facha.

No debemos, sin embargo, olvidar que, a diferencia de lo que ocurre con Constantino V y Nicéforo I en la *Cronografía* del Confesor, ninguna fuente de época macedonia llega a acusar abiertamente a Basilio de cometer actos homosexuales con sus protectores. De hecho, el grueso de los ataques en todas las fuentes no los recibe él, sino su predecesor, el infortunado Miguel III (842-867), cuya difamación es el único elemento compartido por la *Vita Basilii* y la *Crónica* de Simeón el Logoteta. Él es el protagonista de una vituperación interesada que lo describe como un sacrílego, inestable y disoluto borracho, completamente indigno e incapaz de regir con sus manos el timón de la nave del estado. Sobre él, como sobre Constantino V y Nicéforo I, se arroja también la acusación de homosexualidad y se le atribuye la creación de una especie de cofradía blasfema, que da prueba de su afición por los hombres de conducta lasciva e indecente⁴⁹. De nuevo se aplica con consumada maestría el esquema difamatorio de la vieja tradición retórica y a cuyos efectos letales es casi imposible escapar. Algunos historiadores modernos han tratado de rehabilitar la figura de Miguel III, pero el espesor de los trazos gruesos de su condena no nos deja traspasar las capas de su retrato. No hay modo de llegar al soberano real, si no es quizás por la vía de adquirir conciencia del carácter plenamente literario de su persona en las fuentes. Tampoco llegaremos a través de estos relatos a saber con exactitud si los homosexuales bizantinos tenían conciencia de serlo o aspiraban a un reconocimiento social y religioso de su condición. A partir de la lectura de las fuentes historiográficas, tan sólo sabemos, con toda seguridad, que estas prácticas eran, ciertamente, consideradas una transgresión y que por ello se utilizaban, en consecuencia, para descalificar a los adversarios políticos e ideológicos. Si quisiéramos documentar la existencia de una «sensibilidad homosexual» en Bizancio, sería quizás, en cambio, mucho más interesante y productivo preguntarse, como hace Hans-Georg Beck, por qué razón esta misma cultura tan homófoba se preocupó de conservar y transmitir hasta nosotros una colección de epigramas

⁴⁸ RAPP, p. 319 y ss.

⁴⁹ Cf., por ejemplo, el relato de la vida de Miguel III en THURN, *Ioannis Scylitzae*, pp. 98-114.



pederásticos tan escandalosos como *La Musa de los muchachos* de Estratón de Sardes. De nuevo, a nuestro parecer, la aproximación filológica a los textos del viejo maestro alemán se revela como una vía útil y lúcida para el planteamiento de cuestiones socioculturales.



ERNEST MARCOS HIERRO 116

LOS CUENTOS DE CANTERBURY: SEXO, RISA Y SÁTIRA SOCIAL

Manuel José Gómez-Lara
Universidad de Sevilla

RESUMEN

Los Cuentos de Canterbury son un texto episódico y fragmentado como pocos, de ahí la pertinencia de preguntarse por la presencia de un tema —el sexo— que no sólo aparece en el argumento de ciertos cuentos individuales sino, sobre todo, como parte de la estructura metanarrativa —la competición entre narradores— que articula la sátira social de los estados. La conexión sexo y risa es fundamental a la hora de poder delimitar el propósito didáctico del autor, que explora así toda una serie de variantes temáticas sobre las penas y alegrías de la vida matrimonial. Este motivo permite una relación dialógica entre posiciones tradicionales en torno a las relaciones sociales, especialmente las de género, y otras menos convencionales en las que parece promoverse la relación de mutualidad en la pareja.

PALABRAS CLAVE: Chaucer, sexo, matrimonio, amor, risa, narrativa medieval, componentes carnavalescos, exhibicionismo, zona de contacto.

ABSTRACT

Due to its fragmentary nature *The Canterbury Tales* are in many ways an editorial construction that started in the 15th century and still continues; besides some of the tales have provided the basic material for our contemporary view of medieval sexuality. In spite of its present day prominence in the critical reception of the text, sexuality in the tales seems to lose relevance at a closer look, as its presence seems to be congenial on the consecution of social satire. This paper argues that sex walks hand in hand with laughter as a means to achieve this didactic purpose; and it explores how sex and love help to establish a series of thematic lines around the joys and woes of marriage life. This motif allows a dialogic relationship between traditional views of genre and social relations and less conventional attitudes that seem to promote mutuality between the spouses.

KEY WORDS: Chaucer, sex, marriage, love, laughter, medieval narrative genres, carnivalesque, exhibitionism, contact zone.


: SEXO, RISA Y... **117**

CUADERNOS DEL CEMYR, 16; diciembre 2008, pp. 117-143

INTRODUCCIÓN

Reflexionar sobre la presencia de lo sexual en una de las obras literarias que inaugura el canon de la literatura en lengua inglesa¹ y que es, además, uno de los puntales de lo que podríamos llamar «Clásicos europeos», entraña serias dificultades². Al plantearme la cuestión, tuve varias dudas de procedimiento. ¿Remitirme a la habitual explicación del *fabliau* como género literario? ¿Retrotraerme a la rica tradición de bufonerías y narraciones debida al piélago de anónimos artistas ambulantes que a partir del siglo XIII se denominan juglares? Y a partir de dicha tradición, ¿detenerme en las sutilezas del narrador chauceriano para situar el juego de sugerencias sexuales dirigidas a un público cortesano saciado de romances caballerescos? Una segunda mirada al material me confirmó un hecho del que parten las siguientes páginas: en *Los Cuentos de Canterbury*³ lo sexual no apela a la fantasía erótica sino que sólo parece tener como objetivo plasmar lo grotesco y causar risa⁴. Para Chaucer, como para la mayoría de sus contemporáneos, lo sexual deviene parte de un chiste con el que se pretende revelar verdades o, por decirlo con las propias palabras del autor en la coda que despide el libro, «Todo lo que se escribe, se escribe para nuestra enseñanza. Tal ha sido mi objetivo» (p. 641)⁵. En la obra, sexo y risa aparecen como elementos que introducen una enseñanza.

Laura Kendrick, al revisar las posiciones de la crítica chauceriana sobre la representación de lo sexual en *LCC*, concluye que la actitud más común es la «moralizante», esto es, la que niega o disfraza lo sexual a partir de la excusa ofrecida por el propio Chaucer en la coda antes citada, y censura el plano literal en beneficio de

¹ La consideración de Chaucer como padre de las letras inglesas es muy antigua; G. PUTTENHAM en *The Arte of English Poesie* (1589) ya lo consideraba el primero entre «the most commended writers in our English Poesie» (p. 48), y los *Cuentos de Canterbury*, el mejor ejemplo de su «pleasant wit» (p. 50).

² T.L. BURTON y R. GREENTREE señalan en la introducción a la bibliografía anotada de los cuentos del Molinero, del Administrador y del Cocinero cómo estas historias pasan, de estar ausentes de los estudios chaucerianos a principios del siglo XX, a convertirse en las más estudiadas a finales del mismo, debido a que se convierten en vehículos para aproximaciones discursivas, feministas, psicoanalíticas, post-marxista, etc. (XXI-XXXVI). Todas las citas de textos críticos en inglés han sido traducidas al español.

³ A partir de aquí *LCC*.

⁴ Para R.A. WATERMAN «La función artística de lo obsceno es ofrecer un impacto emocional por medio de la mostración o mención de una serie de tabúes excretorios y sexuales [...] la obscenidad es un modo de flirtear con lo prohibido, de ahí que cualquier exposición a la misma genere una tensión psíquica [...] una forma de relajar esa tensión es la risa» (p. 162). Sobre esta conexión entre exhibición obscena y la risa en el cuento del Molinero, véase M. MILLER, pp. 36-40.

⁵ «Al that is writen is writen for oure doctrine, and that is myn entente» (x. 1083). Todas las referencias al texto original se recogen en nota al pie según la edición de L. Benson, *The Riverside Chaucer* (1988). Las citas en el cuerpo del texto siguen la traducción de Pedro Guardia para la colección «Letras Universales» de Cátedra (1999). Una edición recomendable para todos aquellos que quieran acceder a la obra en español.

interpretaciones alegorizantes (p. 29)⁶. No es mi intención en estas páginas dar seriedad filosófica a lo sexual o enmascararlo: en mi opinión, el sexo como broma divertida, más que ningún fundamento filosófico, es lo que posibilita la enseñanza bajo la forma literaria de la sátira. Para que este estudio evite en lo posible interpretaciones que tienen más que ver con la agenda política de las Humanidades que con Chaucer, creo necesario situar, en primer lugar, cómo la propia enunciación «la sexualidad en los *LCC*» supone una traslación cultural que debe ser muy matizada con criterios historicistas; en segundo, considerar la materialidad del texto como resultado de un proceso complejo de transmisión y recreación que nos obliga a dejar abierta la interacción entre los distintos planos significativos que conforman nuestra recepción del texto.

1. DISONANCIAS DEL DISCURSO AMOROSO EN *LOS CUENTOS DE CANTERBURY*

1.1. SEXO, AMOR Y MATRIMONIO

El paradigma conceptual «sexualidad» es de difícil aplicación a un texto medieval por su propia naturaleza postmoderna. El término en inglés aparece a finales del siglo XIX y sólo se popularizó tras la difusión de la teoría psicoanalítica, en especial la corriente freudiana. Sin embargo, Chaucer y su público situaban lo sexual en el ámbito de la doctrina moral más que en el del estudio del deseo humano. La sexualidad, como agencia no sólo física sino también psíquica, es responsable de la puesta en marcha del proceso de constitución del sujeto. Casi todas las teorías que dominan el actual panorama de la reflexión crítica en Humanidades coinciden en la centralidad de este discurso, pero para Chaucer la cuestión era indudablemente muy diferente. De un lado, el sexo y sus accidentes sólo son motivo literario relevante en uno de los géneros narrativos utilizados, el *fabliau*⁷; del otro, sólo parece

⁶ L. KENDRICK señala que desde el siglo XV Lydgate o Caxton alabaron la obra por su didacticismo, y apunta que editores como Dryden soslayan lo sexual entendiéndolo como un rasgo de estilo que denominan «la obscenidad filosófica» de ciertos cuentos; y concluye KENDRICK: «La apuesta por la interpretación cristiana requiere un acto progresivo de autocensura, que comienza por la admisión de que las primeras apariencias son engañosas y continúa con la negativa a creer lo que literalmente está delante de nuestros ojos» (p. 24). Después considera que la crítica del siglo XX no ha cambiado mucho su actitud ante los cuentos obscenos y la mayoría insiste en buscar una *sententia* que reafirme la seriedad del autor y el valor secundario de la literalidad del texto (p. 28).

⁷ Tres son los cuentos aquí analizados que pertenecen a este género: los del Molinero, del Administrador y del Mercader. El primero nos presenta la historia del carpintero Juan cuya esposa, Alison, decide burlarlo con la ayuda de un erudito y supuesto experto en astrología —Nicolás—; Absalón, un afectado petimetre, también pretende a Alison. Los jóvenes amantes disfrutaban de una noche de pasión gracias a una ocurrente estratagema: Nicolás hace creer a Juan que el diluvio universal se acerca y sólo podrán sobrevivir si se cuelgan del techo, por separado, en grandes toneles, para que, llegado el momento de la inundación, puedan soltarlos y flotar. Esa misma noche Absalón

afectar a los varones inmaduros o ancianos, y a mujeres casadas —jóvenes— o viudas; además todos estos personajes pertenecen a estamentos sociales que podríamos denominar intermedios de la sociedad tardomedieval: comerciantes, administradores, molineros, carpinteros o eruditos. Es decir, los juegos sexuales se ponen al servicio de la competición narrativa como vehículo para la sátira social y de género. La actitud ante el sexo, tanto de Chaucer como de sus narradores delegados y personajes, se presenta según los rasgos convencionales de la literatura goliardesca, siguiendo discursos delimitados por la patrística, la ciencia fisionómica, la astrología o la teoría de los humores, pero aportando la novedosa presencia del deseo femenino, articulado tanto en personajes como Alison o Mayo, o en narradoras como la Comadre de Bath.

Además, que lo sexual aparezca siempre en el contexto matrimonial nos exige redefinir el ámbito discursivo de la sexualidad en relación a los del amor y del matrimonio. Las relaciones sexuales están regidas por el cuerpo, propio y del otro, la búsqueda del placer sensual y el afán procreativo; su manifestación más reconocible es el discurso pornográfico, caracterizado por la presencia de lo obsceno en el plano visual, en el lingüístico o en una combinación de ambos. En *LCC*, la obscenidad aparece de forma muy puntual y cuando lo hace es un artificio literario que utiliza el narrador general para introducir una serie de excusas cuyo objetivo final es situar su posición literaria como testigo fidedigno de lo que acontece cuando se reúnen elementos sociales de diversa procedencia. Así, al final del prólogo del Molinero, y tras incidir en que tanto éste como el Administrador se disponen a contar cuentos picarescos (*harlotrie*)⁸, se dirige al lector con la siguiente recomendación:

decide cortejar a Alison junto a su ventana. Al percatarse la pareja de su presencia, deciden gastarle una broma y, al acercarse Absalón para recibir un beso, se encuentra con un sonoro pedo de Alison. Furioso, decide buscar una barra de hierro al rojo y retornar a la ventana; esta vez será Nicolás el que intente repetir la broma y el que reciba el golpe ignífero de Nicolás. Abrasado, comienza a gritar: «Agua, agua» —la señal convenida con Juan para cortar las cuerdas que sujetaban los barriles—; al oírlo, este cumple su parte del pacto, dando con sus huesos en el suelo ante la hilaridad de Alison y sus vecinos. El del Administrador trata de un molinero ladrón, Symkyn, que roba parte del trigo que le llevan para moler dos estudiantes. Tras burlarlos y hacer desaparecer parte del grano, los estudiantes deben dormir en el molino, momento que aprovechan para gozar de la hija y de la esposa del molinero mientras este duerme. Al despertar se da cuenta de que ha sido desposeído tanto de la honra de sus mujeres como del trigo que había sustraído. Finalmente, el del Mercader narra la historia de un viejo y disoluto caballero, Enero, que decide buscar una salida lícita a sus libidinosos deseos en el matrimonio con la joven Mayo. A pesar de los celos del anciano, Mayo consigue satisfacción sexual del escudero Damián valiéndose de la ceguera que su esposo padece. Así lo utiliza de improvisada escalera para subir al peral donde le aguarda su amante. En ese momento Plutón y Proserpina, que contemplan la escena, deciden intervenir, y el dios hace que Enero recupere la vista en el momento de la burla; la diosa, enojada, responde a su esposo dotando a Mayo del don de la elocuencia, lo cual permite que esta convezna al caballero de que cuanto ha visto es fruto del proceso de retorno de la visión.

⁸ El término no tiene necesariamente un contenido sexual y hace alusión a los sentidos con que se incorpora al inglés desde el francés antiguo: «*harlots*», un villano o un bufón; de ahí «*harlotrie*», humorada, historia procaz u obscena (*OED*). El sentido sexual específico también aparece en Chaucer

¿Qué más puedo decir? Este molinero no escatimó palabras con nadie y contó su relato de modo grosero. Lamento tenerlo que repetir aquí. Pido disculpas a todos los gentilhombres. ¡Por el amor de Dios! No juzguéis equivocadamente mi relato. Carece de cualquier mala intención. Relato todos los cuentos, buenos o malos. De otra forma no sería fiel testigo de los acontecimientos. Por consiguiente, si no deseáis escucharlo, girad la página y escoged otro (p. 136)⁹.

El amor, como derivado de la *amicitia*, también aparece en *LCC* pero en cuentos en los que el cuerpo está ausente y en los que, más que las diferencias genéricas, se privilegia la armonía necesaria para la unión con el otro y, por tanto, las similitudes; de ahí que tradicionalmente el amor aparezca concebido como relación entre individuos del mismo sexo. Según A. Laskaya, «los lazos homosociales eran prioritarios; las mujeres eran meros objetos de intercambio; las relaciones entre hombres tenían precedencia sobre cualquier vínculo con una mujer» (p. 27). Amor y heterosexualidad sólo confluyen en la literatura romántica¹⁰, en la que los roles masculinos y femeninos se reinventan en función de afectos que aparecen casi siempre exentos de un componente sexual, y que otorgan a la dama una posición de autoridad que la convierte en eje de una serie de discursos laudatorios en torno a su belleza, sus méritos intelectuales y, sobre todo, morales. El enamorado por su parte se sitúa en una posición de absoluta sumisión ante la amada, lo cual no evita que él sea el único protagonista de la acción.

La relación matrimonial, al contrario que la sexual o la amatoria, es de tipo contractual¹¹ y por ello mismo sustentada en el discurso historicista de la ley. El matrimonio cristiano —el único relevante para un escritor del siglo XIV europeo— era una institución legal derivada del Derecho Romano y sometida a exégesis

pero casi siempre referido a varones; por ejemplo, Symkyn, el molinero en el cuento del Administrador, al oír a Alano, uno de los estudiantes, confesar que ha «jodido a la hija del molinero tres veces» (p. 162), lo acusa de «*false harlot*» (l. 4268). Sólo en una ocasión alude a un personaje femenino cuando Plutón evalúa el plan adúltero de Mayo y Damián: «Now wol I graunten, of my mageste, / Unto this olde blynde, worthy knight / That he shal have ayen his eyen sight, / Whan that his wyf wold doon him vileynye; / Thanne shal he knowen al hire harlotrye / Bothe in repreve of hir and othere mo» (iv. 2258-2263). «*Harlot*», como sinónimo de mujer promiscua o profesional del sexo (*whore*), comienza a popularizarse a partir de la segunda mitad del xv.

⁹ «What sholde I moore seyn, but this Millere / He nolde his wordes for no man forbere, / But tolde his cherles tale in his manere. / M'athynketh that I shal reherce it heere. / And therefore every gentil wight I preye, / For Goddes love, demeth nat that I seye / Of yvel entente, but for I moot reherce / Hir tales alle, be they bettre or werse, / Or elles falsen som of my mateere. / And therefore, whoso list it nat yheere, / Turne over the leef and chese another tale» (l. 3.167-3.177).

¹⁰ El concepto de «romance» en su acepción inglesa es similar a la 3ª entrada del *DRAE*: libro de caballerías, en prosa o en verso.

¹¹ La Iglesia, pese a ciertas voces discordantes, entendía el matrimonio como práctica económica y administrativa orientada al control de la herencia, y como fórmula santificada para dicha misión. Sobre la cuestión de la procreación, véase un clásico como J.T. NOONAN, *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966, y D. AERS (1980).

moral por los teólogos. Dicha exégesis, amén de los aspectos administrativos del ritual, se ocupaba de la posición moral de los cónyuges en relación al deber procreativo y, por tanto, con la sexualidad, entendida como el grado de responsabilidad moral en el inevitable pecado de lujuria¹².

La importancia de estos tres ámbitos de relación y sus correspondientes universos discursivos para nuestra discusión radica en la construcción del amor erótico que la cultura europea occidental realiza desde el siglo XVI y que no es otra cosa que una reificación de los mismos. Lo que en sus orígenes era un ideal literario para el consumo de las clases dirigentes ha terminado por convertirse en ideal de vida cuyo fracaso amenaza la estabilidad del individuo. Pero este proceso de reificación aún no existía a finales del siglo XIV, por el contrario, las distancias entre ellos eran una fuente de disonancias que, en el caso de Chaucer, no se intentan acallar o ignorar. En *LCC* lo sexual aparece como algo ajeno al amor y, sin embargo, condicionado por la relación matrimonial ya que la mostración sexual se deriva de la práctica del débito conyugal¹³ —el argumento de los maridos viejos para exigir la satisfacción de sus deseos, o de la mujer para aprovechar las ventajas económicas del matrimonio— o como fruto del adulterio —libremente buscado como en los casos de Alison y Mayo o humildemente consentido, en los de la mujer e hija del molinero. Finalmente, es de señalar que en estos discursos lo masculino aparece siempre investido de poder y sólo por su mal uso o en la confrontación con otros modelos masculinos dicho poder se cuestiona. Por el contrario, casi todas las fuentes escritas sitúan a la mujer en un plano de completa pasividad y sujeción al varón¹⁴, y esto como respuesta inconsciente ante un cuerpo que se percibe como irresistible a veces, pero también amenazante y repulsivo (Laskaya, p. 33). Al decir de M. Kaufman:

La competición entre hombres adopta diversas formas en la cultura occidental, y un propósito clave de la misma, sea física, mental, intelectual o emocional, tenga una dimensión individual, social o nacional, es reforzar la imagen de que las relaciones entre hombres son relaciones de poder (p. 17).

¹² Para una amplia discusión sobre la visión del sexo matrimonial en la patrística, véase H.A. KELLY, especialmente los capítulos 10, 11 y 12, y L. KENDRICK, capítulo 2.

¹³ La tradición exegética determinaba que el grado del pecado dependía en gran medida de la exclusión o no de juegos amatorios entre la pareja y del uso de estimulantes o afrodisíacos, y que sólo la santidad del matrimonio hacía justificable la coyunda, ya fuera para obtener progenie o para cumplimentar el débito, esto es, el deber de los esposos de satisfacer mutuamente la lujuria irrefrenable del cónyuge como vía para evitar un mal aún mayor: el adulterio. En cualquier caso, la *causa explendae voluptatis*, esto es, cuando se regocija la mente con anticipación pensando en el encuentro, constituía un pecado mortal (KELLY, *op. cit.*, pp. 255, 269); véase también sobre este motivo D. AERS (1986), cap. 4, pp. 62-75.

¹⁴ Tanto la teología como la ley y la mayor parte de las fuentes culturales clásicas sustentaban la posición de inferioridad femenina y cómo las alabanzas a su castidad y obediencia eran una forma de impedir su incorporación a la esfera pública (LASKAYA, p. 37); según J. BENNET, esta situación se acentuó durante la Baja Edad Media en comparación a centurias anteriores (p. 44). Para un repaso de las fuentes clásicas en estos discursos misóginos —Juvenal, Séneca, Jean de Meun o Boccaccio—, véase C. DINSHAW, pp. 18-25.

1.2. TEXTUALIDAD Y TRANSMISIÓN CULTURAL DE *LCC*

Antes de continuar con el estudio de estos tres ámbitos discursivos en los cuentos, creo necesario plantear la cuestión textual, y cómo afecta a cualquier línea de interpretación que se proponga. *LCC* son un texto episódico y fragmentado como pocos, de ahí la pertinencia de preguntarse por la presencia de un tema que no sólo es aparente en el argumento de ciertos cuentos individuales —Molinero, Administrador, Mercader— sino, sobre todo, como parte de la estructura metanarrativa —la competición entre narradores— que articula la sátira social de los estados¹⁵. Esta sátira se deriva del enfrentamiento entre narradores, y de ahí la relevancia de las conexiones entre los distintos fragmentos en que se agrupan los cuentos. La apropiación editorial realizada durante el siglo XV por los copistas al servicio de la dinastía Lancaster nos ofrecen una visión cerrada de un texto (Trigg, p. 83)¹⁶ que Chaucer nunca llegó a ordenar (Bowers, p. 202), por ello es quizás más notable el hecho de que todas las historias de las que aquí nos ocupamos queden insertas en fragmentos cuyos nexos metanarrativos son de carácter interno, es decir, fueron colocados intencionadamente por Chaucer en ese lugar del discurrir narrativo¹⁷. Este es el caso del Molinero y el Administrador, ambos incluidos en el Fragmento 1, y el prólogo y cuento de la Comadre de Bath y el del Mercader —incluidos junto al del Erudito en los fragmentos III-IV—, considerados por parte de los editores como una sola sección dedicada al matrimonio y sus conflictos (Kittredge, p. 439). De igual modo, la apología de la primera sobre castidad y virginidad en el prólogo reverbera tanto en cuentos anteriores —el del Magistrado—, como posteriores —los del Erudito o el Mercader. En todos resuena la revisión de las principa-

¹⁵ Jill MANN la ha definido como cualquier retrato literario naturalista de un individuo en su contexto social histórico que favorezca una aplicación general de sus atributos (p. 15). De hecho, el *Prólogo General* es un listado comprensivo de los estados medievales aunque con significativas ausencias, sobre todo de los tipos sociales más elevados. Para J. MANN estas ausencias se justifican en que las críticas que esos grupos privilegiados solían recibir son las mismas con las que se identifica a sus inmediatos inferiores en rango (p. 6). Este falaz argumento contribuye a diluir ese silencio en lugar de interpretarlo como parte de una decisión política del autor, muy en consonancia con su posición en la corte; véase C. SPONSIER, pp. 23-25.

¹⁶ Los distintos fragmentos de *LCC* quedaron abiertos e incompletos a la muerte de Chaucer, y los copistas y escribas del siglo XV se plantearon, por diversos motivos, la necesidad de ordenarlos y darles un cierre narrativo coherente. Existen más de cincuenta manuscritos de este periodo, lo que viene a demostrar el interés que *LCC* despertaron. Sobre esta apropiación, véase S. TRIGG, *Congenial Souls*, especialmente pp. 74-94; S. PARTRIDGE, «Questions of Evidence: Manuscripts and the Early History of Chaucer's Works» en ed. D.J. PINTI, pp. 1-26; y N.T. BLAKE, *The Textual Tradition of The Canterbury Tales*, Londres, Arnold, 1985. Para una revisión de la recepción del texto durante el siglo XV, S. LERER, *Chaucer and His Readers*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993.

¹⁷ La existencia, o no, de vínculos entre los distintos fragmentos en conexión al «motivo matrimonial» ha sido discutido por diversos autores. G.L. KITTREDGE lo entiende como una unidad formada en exclusiva por los fragmentos III-IV-V (467), mientras que otros autores —W.W. Lawrence, Zong-qi Cai— proponen una lectura más comprensiva para dar cabida a cuentos situados en secciones anteriores o posteriores a las indicadas por Kittredge.

les fuentes del discurso misógino que realiza Alison¹⁸, desde San Jerónimo a Teofrasto, en su prólogo¹⁹. Así, tras declararse experta en «las tribulaciones del matrimonio» (p. 206), afirma: «Nosotras no podemos amar a un hombre que mantenga un control de nuestras idas y venidas; debemos ser libres» (p. 209)²⁰, critica el mal uso que algunos hacen de las recomendaciones bíblicas sobre la castidad y la abstinencia, y concluye con la siguiente aseveración de tono astrológico:

¡Ay, ay, que el amor deba ser pecado... Siempre seguía mis inclinaciones, guiada por las estrellas, las cuales hicieron que jamás pudiera negar mi cámara de Venus a cualquier mozo que la quisiese. Sin embargo en mi rostro tengo la marca de Marte y también en otro lugar íntimo. Tan cierto como Dios es mi salvación: nunca utilicé el comedimiento en el amor; siempre seguí en cambio mis apetitos, ya fuese el hombre moreno o rubio, alto o bajo. Mientras él me gustase, no prestaba atención ni a la pobreza ni a su rango (p. 215)²¹.

Tales afirmaciones sobre el deseo femenino y su deseo de libertad en el ejercicio de su sexualidad parecen responder a algunas de las digresiones que el Magistrado ha ido realizando al contar la historia de Constanza, un romance de aventuras que nos presenta cómo el sacrificio femenino —«Las mujeres hemos nacido para sufrir y estar sometidas al dominio de los hombres» (p. 179)²²— tiene una recompensa final. Entre otras cosas afirma: «Las esposas pueden ser santas criaturas, pero por la noche deben soportar pacientemente todos los actos que proporcionan placer a sus maridos» (p. 188)²³; o «Ved los efectos despreciables de la lascivia, que

¹⁸ Téngase en cuenta que tanto la protagonista del cuento del Molinero como la Comadre de Bath comparten este nombre, aunque la segunda también aparece nominada como *Alys*, Alicia.

¹⁹ GUARDIA, p. 201, n. 2. Las obras referidas son el *Liber de Nuptiis* de Teofrasto, y la *Epistola adversus Jovinianum* de San Jerónimo.

²⁰ «We love no man that taketh kep or charge / Wher that we goon; we wol ben at oure large» (III. 321-322).

²¹ «Allas, allas! that evere love was synne! / I folwed ay myn inclinacioun / By vertu of my constellacioun; / That made me I koude noght withdrawe / My chambre of Venus from a good felawe. / Yet have I Martes mark upon my face, / And also in another privee place. / For God so wys be my savacioun, / I ne loved nevere by no discrecioun, / But evere folwede myn appetite, / Al were he short, or long, or blak, or whit; / I took no kep, so that he liked me, / How poore he was, ne eek of what degree» (III. 614-626). Las referencias a Marte y Venus a lo largo de esta sección insisten en la caracterización humoral y astrológica de la Comadre como un ser contradictorio que, aunque nacida bajo el signo de Tauro —Venus—, tiene su ascendente en Marte; esta posición, según los tratados de astrología o fisionomía celeste, indicaban que el individuo estaba dominado por una voluptuosidad combinada con la maldad (CURRY, p. 101).

²² «Wommen are born to thraldom and penance, / And to been under mannes governance» (III. 286-287). La resistencia a este concepto no sólo es evidente en la Comadre, antes Alison, la mujer del carpintero John, ya ha demostrado cómo librarse del dominio masculino ridiculizándolo (MILLER, p. 46)

²³ «For thogh that wyves be ful hooly thynges, / They moste take in pacience at nyght / Swiche manere necessities as been plesynges / To folk that han ywedded hem with rynges» (II. 709-712).

no sólo debilita la mente, sino que llega a destruir el cuerpo» (p. 192)²⁴. Las razones de Alicia de Bath para responder están claras, tanto como su influencia en la historia que tras ella cuenta el Erudito. La Comadre había concluido que

una mujer nunca es elogiada por un erudito estudioso, pues cuando éste es senil y sirve tanto para hacer el amor como una bota vieja, entonces el estudioso se sienta a despotricar sobre las mujeres que no saben mantener su palabra en el matrimonio (p. 217)²⁵.

El Erudito soporta la chanza y, tras el intercambio de mandobles dialécticos entre el Fraile y el Alguacil, interviene con *auctoritas* —identifica su historia como de Petrarca—, y refiere el cuento de Griselda, otra historia en torno a la obediencia femenina. Así, Walter, el joven príncipe, al presentar su propuesta de matrimonio a la humilde Griselda la interpela diciendo:

[¿E]stáis preparada a complacer todos mis deseos sin dilación [?]; que yo tenga libertad de hacer lo que me parezca mejor, tanto si esto os proporciona placer o dolor ; que vos nunca murmuréis o protestéis ; que cuando yo diga «sí», vos no digáis «no», ni de palabra o frunciendo el ceño (pp. 271-272)²⁶.

Tras este desalentador comienzo lo que sigue es otro romance de aventuras centrado en las penalidades que el esposo inflige a lo largo de toda su vida a Griselda. Lo injusto del comportamiento —lo flagrante de la injusticia masculina ante una mujer totalmente inocente— obliga al Erudito a hacer de crítico literario y clamar ante el lector u oyente que lo que acaba de oír o leer no significa lo que parece: «Este cuento no ha sido contado para que las esposas imiten la mansedumbre de Griselda [...] Debe servir más bien para que todos, sea cual sea su condición, permanezcan tan constantes como Griselda en la adversidad» (p. 288)²⁷. Pese a ello no deja de dirigirse con ironía a la Comadre para asegurarse de que el objetivo de su crítica así la ha entendido. Por si esta conexión interdiscursiva no fuera suficientemente clara, Chaucer introduce un epílogo al cuento del Erudito que viene a resumir la ense-

²⁴ «O foule lust of luxurie, lo, thyn ende! / Nat oonly that thou feyntest mannes mynde, / But verrailly thou wolt his body shende» (ii. 925-927).

²⁵ «Therefore no womman of no clerk is preyed. / The clerk, whan he is oold, and may noght do / Of Venus werkes worth his olde sho, / Thanne sit he doun, and writ in his dotage / That wommen kan nat kepe hir mariage!» (iii. 706-710).

²⁶ «But thise demandes axe I first, quod he, / That, sith it shal be doon in hastif wyse, / Wol ye assente, or elles yow avyse? / I seye this, be ye redy with good herte / To al my lust, and that I frely may, / As me best thynketh, do yow laughe or smerte, / And nevere ye to grucche it, nyght ne day? / And eek whan I sey 'ye,' ne sey nat 'nay,' / Neither by word ne frownyng contenance? / Swere this, and heere I swere oure alliance» (iv. 348-357).

²⁷ «This storie is seyde, nat for that wyves sholde / Folwen Grisilde as in humylitee, / For it were inportable, though they wolde, / But for that every wight, in his degree, / Sholde be constant in adversitee / As was Grisilde» (iv. 1142-1147).

ñanza de lo discutido: la necesidad de respetar a las esposas y que éstas defiendan su derecho frente al varón.

El juego de ecos puede extenderse más allá de estos cuentos e incluir a todos los que mediante el uso del *fabliau* o del romance inciden en las penas y alegrías del matrimonio. Así los primeros sirven de contrapunto al «artificial matrimonio de ideales» (Cai, p. 83) propuesto en la historia del Caballero y el resto de los romances. Este juego de espejos gira, fundamentalmente, en torno a los personajes femeninos: Emilia, Constanza o Griselda adquieren valor porque sus ideales de pasividad ante el deseo masculino se ven enfrentados a la ruptura de ese control por Alison, la Comadre de Bath o Mayo. Pese a ello, esta relación es poliédrica, ya que el autor ni desprecia la constancia de Griselda ni la fidelidad de Constanza ni el interés por el dinero o por los cuerpos jóvenes de Alicia de Bath. En esta indeterminación moral, el cuento del Terrateniente parece ofrecer la respuesta más atinada sobre cómo deben ser las relaciones entre esposos para evitar «*wo and stryf*» —dolor y penalidades. La historia del caballero Arveragus, su mujer Dorígena y el escudero Aurelio es similar al cuento del Mercader —Enero, Mayo y Damián— pero aquí el principal motor narrativo es el amor y no el sexo. Aunque Aurelio está enamorado de Dorígena, ésta insiste en su felicidad como mujer casada; y a pesar de que, bromeando, se compromete a amarlo si realiza un milagro, cuando éste acontece todos los personajes responden con extrema nobleza y Dorígena puede mantener su promesa y conservar su virtud gracias a la generosidad y comprensión de su esposo y del escudero. La razón de todo ello aparece comentada por el propio narrador: «El amor no debe ser limitado por el dominio. Cuando aparece el dominio, el dios del Amor despliega sus alas y, en un abrir y cerrar de ojos, desaparece. El amor es una cosa tan libre como el espíritu. Las mujeres, por su propia naturaleza, ansían y anhelan la libertad, no desean verse como esclavas, y, si no me equivoco, los hombres tienen idéntico modo de pensar» (p. 343)²⁸. Así se ejemplifica un modelo de mutualidad matrimonial sustentado en los afectos y no en la lujuria o la avaricia como ocurría en anteriores ejemplos.

2. FIESTA Y PEREGRINACIÓN EN LOS CUENTOS DE CANTERBURY

2.1. ESPÍRITU FESTIVO EN TORNO A SANTO TOMÁS BECKET Y LA SÁTIRA DE LOS ESTADOS

A través de la relación entre sexo y risa, se articula una visión de la sociedad del momento problemática y fragmentada: los representantes de los grupos sociales

²⁸ «Love wol nat been constreyned by maistrye. / Whan maistrye comth, the God of love anon / Beteth his wynges, and farewel, he is gon! / Love is a thyng as any spirit free. / Wommen, of kynde, desiren libertee, / And nat to been constreyned as a thral; / And so doon men, if I sooth seyen shal» (v. 764-770).

que aparecen en ella —casi todos los existentes si excluimos los extremos de pobreza y riqueza— se interpelan fuera de las convenciones cotidianas del estricto código de separación social sobre el que se sustentaba el mundo medieval. Lo potencialmente subversivo de este planteamiento se soslaya escogiendo un marco narrativo literario —la propuesta de contar historias en el camino a Canterbury para evitar el aburrimiento— y una ocasión —la peregrinación— regida por el principio carnavalesco de la confusión de estados²⁹. Para ello utiliza, en primer lugar, un narrador que se erige en director por consenso del intercambio de cuentos y, en segundo lugar, una estructura de prólogos y epílogos a los cuentos individuales en la que nos presenta la negociación de los personajes antes de asumir su puesto en la secuencia de voces narrativas. Esta negociación es, en realidad, un enfrentamiento nada contenido y la libertad de palabra que otorga el posadero a cada uno de los presentes, en lo que a la temática de su historia se refiere, da pie a ataques directos basados en la burla y difamación de otros peregrinos³⁰. Esta libertad sólo tiene como límite el gusto del posadero que, convertido en crítico literario omnipotente, puede condenar al silencio a cualquier narrador que le aburra. Esto incluye al propio Chaucer, que en su faceta de peregrino es incapaz de contar de forma amena una historia caballeresca como la de Sir Topacio. La artificiosidad de este juego de narradores y voces de autoridad dentro del texto despliega una pantalla protectora ante el autor, defendiéndole de interpretaciones peligrosas de su creación³¹.

En cualquier caso, el sentido crítico de esta sátira social tiene que considerarse de forma muy matizada. No podemos olvidar que el público original del texto era cortesano como el propio Chaucer. Su filiación ideológica con la nobleza se observa en el hecho de que sea un personaje perteneciente a este grupo social quien abra la secuencia. El caballero es, por supuesto, un modelo espiritual y la pasión amorosa en su historia se ciñe estrictamente a las reglas de decoro del romance caballeresco. Por el contrario, los personajes satirizados no estaban sentimentalmente más cerca del autor que lo habrían estado los campesinos sublevados frente a

²⁹ Como nos recuerda L. KENDRICK, a pesar de la insistencia crítica en leer el *Prólogo General* como un ejemplo de realismo histórico, no era una convención en las narrativas medievales históricas que el autor se comprometiera a reproducir fielmente las palabras de otros, como sí hace Chaucer al final del *Prólogo General*. Esta apología de la capacidad mimética del narrador puede dar al lector moderno una garantía de precisión histórica pero para el lector/oyente medieval tal tipo de imitación tenía más que ver con las destrezas del actor o el juglar que con las del autor (KENDRICK, p. 136).

³⁰ A. BLAMIRE considera que la competición narrativa no es un juego inocente sino que ejemplifica los llamados «pecados de la lengua», es decir, la infamia como pecado capital asociado a la envidia. La difamación en *LCC*, pese a su carácter jocoso, es una práctica de la que Chaucer excluye a cuantos pudieran darse seriamente por ofendidos, esto es, a los poderosos (p. 38).

³¹ La crítica ha discutido ampliamente la arquitectura metanarrativa de los cuentos como un método de distanciamiento del autor en relación a su materia —esto es, entendiendo la excusa de Chaucer en el prólogo del Molinero como una estrategia discursiva para eludir su responsabilidad—, pero también como una estrategia de visibilidad mediante la cual la posición de Chaucer como autor quedaría consagrada por la diversidad y riqueza de los materiales presentados.

las puertas de Londres en 1381³². La burla de las castas inferiores (Pugh, p. 49), pero también de la iglesia en sus diferentes manifestaciones institucionales (monjas y frailes, párrocos, obispos o vendedores de bulas), nos muestra no tanto un ejemplo de literatura subversiva, como algunos críticos han insistido en ver *LCC*, sino la primera manifestación literaria en inglés donde el adoctrinamiento queda supeditado al objetivo de entretener a un público ocioso³³.

Al escribir *LCC*, Chaucer se inserta, aparentemente, en la tradición de narrativas de amplio *scope* que intentaban dar cuenta de asuntos como la historia de la salvación del hombre, las crónicas generales de los reinos y de las dinastías o los grandes temas narrativos contenidos en los ciclos de Troya o de la Tabla Redonda³⁴. Todas estas narrativas compartían un afán de totalidad y optaban por la serialidad episódica como técnica de desarrollo narrativo. La justificación de este amplio *scope* residía en su propósito de dar cuenta de la acción ordenadora de Dios, visible en cada aspecto del Libro de la Naturaleza; la labor del escritor no era otra que reordenar partes prefabricadas de ese orden divino. Pero en la obra de Chaucer apreciamos un factor diferenciador incluso si la comparamos con precedentes tan evidentes y cercanos como el *Decamerón* de Boccaccio. En la obra del italiano, aunque la sexualidad y el desorden, la lascivia y el ridículo aparecen en las historias que cuentan los huidos de la peste, no es menos cierto que todos ellos, según aparecen presentados en el prólogo del autor, son damas y caballeros que guardan el más exquisito decoro en su relación durante el juego narrativo. Por el contrario, Chaucer en su *Prólogo General* comienza por darnos los datos de unos treinta peregrinos con los que estuvo una noche en la Posada Tabard y con quienes emprendió viaje a Canterbury; posteriormente nos introduce el juego de los cuentos y la elección de Harry Bailey como ordenador de la narrativa; pero, además, nos ofrece los ya referidos enfrentamientos verbales en los que la historia sexual es un arma arrojada no sólo entre hombres sino que las mujeres —la Comadre de Bath— también se unen a la competición (Laskaya, p. 45). De este modo, el marco narrativo añade un plus de significación a las historias eróticas. Desvinculadas del mismo, el valor hiriente de la burla contenida en lo sexual se transforma en simples bromas de *fabliaux*, en historietas que, como todo lo que tiene que ver con el sexo en la Edad Media, son extremadamente púdicas en lo que se refiere a los detalles eróticos. Sin embargo, merece la pena

³² J.C. HIRSCH ha insistido en la historicidad de la figura de Chaucer, especialmente ante hechos tales como la denominada «Revolta Campesina» de 1381. El que los rebeldes asaltaran y destrozaran la mansión de Juan de Gante, protector del poeta, e hicieran de abogados y funcionarios uno de sus objetivos principales nos habla de tiempos en los que la adscripción de clase no era una cuestión baladí (pp. 13-14).

³³ G. AUSTEN interpreta, por ejemplo, el uso de referencias animales en la caracterización de los personajes del cuento del Administrador como un guiño de Chaucer a su público cortesano a costa de individuos de extracción social inferior que pretenden posar como grandes señores (p. 29). Sobre los límites de la sátira social chauceriana en relación a los eventos de 1381, véase A.W. ASTELL, pp. 53-54.

³⁴ Sobre los conceptos de *scope* y *scale* —extensión y detalle— como criterios estilísticos en los géneros narrativos medievales, véase J.A. BURROW, en especial capítulo 3, pp. 68-75.

anotar que la mayoría de los cambios que Chaucer introduce en sus fuentes están orientados a romper ciertas convenciones en relación a los tipos femeninos y, sobre todo, a su capacidad de actuar independientemente del deseo masculino³⁵.

La representación de lo sexual diseminada entre los prólogos y epílogos a las historias particulares tiene más que ver con la dramatización de las relaciones sociales que con el erotismo. Así, por ejemplo, el cuento del Molinero gira en torno a varias bromas pesadas —una inundación simulada, un beso mal orientado, un pedo perfectamente dirigido, un trasero chamuscado— que, en conjunto, exponen de forma burlesca la credulidad de los carpinteros³⁶; pero ésta es la profesión del Administrador que le seguirá en el uso de la palabra. De igual modo, la respuesta de éste se sustenta en la condición de avaro y ladrón que la *doxa* popular atribuía a todos los molineros. Este ataque directo se disimula mediante un juego de manos retórico que disfraza la sátira bajo la parábola con que concluye el cuento: «Ya dice bien el proverbio: ‘Quien a hierro mata, a hierro muere’. Los timadores, al final, acaban siendo ellos mismos timados. Y Dios, que se halla con toda su majestad en la gloria, bendiga a todos los que me han escuchado. Así he correspondido yo al Molinero con mi cuento» (p. 164)³⁷.

Sin duda alguna en la apostilla del Administrador podemos ver con claridad una condena de la avaricia, «la raíz de todos los males», como apunta el Párroco al final de la secuencia, citando la primera epístola a Timoteo de San Pablo (p. 611). En ese cuento, el Párroco se niega a contar una ficción, y da un sermón en el que se recoge precisamente toda la moral cristiana tradicional sobre los vicios. Este cierre cuadra con los usos de las narrativas de amplio *scope* al introducir un mensaje didáctico final que pone en perspectiva la secuencia narrada y permite a Chaucer situar su acto de creación dentro de las normas de la prescriptiva literaria. Pese a que podamos al final, como el autor nos sugiere, evaluar lo narrado según los principios morales del Párroco y que de hecho podamos entender los cuentos como ejemplificación negativa de los vicios contra los que se nos previene, la decisión de utilizar escenas cómicas de motivo sexual como sátiras directas de alguno de los presentes en la compañía, con los consiguientes enfados y ruptura del orden jerárquico entre los personajes, nos invita a pensar más, que en el vicio abstracto, en el enfado entre el Molinero y al Administrador que en compañía de Chaucer viajaban a Canterbury;

³⁵ Las fuentes de Chaucer han sido ampliamente discutidas en varios trabajos ya clásicos: W.F. BRYAN y G. DEMPSTER eds., *Sources and Analogues of Chaucer's Canterbury Tales*, 1941, rpt. Nueva York, Humanities Press, 1958; R.P. MILLER, *Chaucer: Sources and Backgrounds*, Nueva York, Oxford University Press, 1977; R.M. CORREALE y M. HAMEL eds., *Sources and Analogues of the Canterbury Tales*, volumen II, Cambridge, D.S. Brewer, 2005. La selección de obras incluidas en *The Geoffrey Chaucer Page* es de enorme utilidad por el tratamiento interactivo de los cuentos y sus análogos («<http://www.courses.fas.harvard.edu/~chaucer>»).

³⁶ Sobre la tradicional enemistad entre carpinteros y molineros, véase TUPPER, p. 270, y CURRY, pp. 77-78.

³⁷ «And therefore this proverbe is seyed ful sooth, / 'Him thar nat wene wel that yvele dooth. / A gyLOUR shal himself bigyled be.' / And God, that sitteth heighe in magestee, / Save al this compaignye, grete and smale! / Thus have I quyrt the Millere in my tale» (l. 4.319-4.324).

más que en los aspectos pornográficos de los cuentos, en el divertido realismo con el que se plantean las relaciones entre los individuos que acometen la peregrinación.

2.2. LO CARNAVALESCO Y LA PEREGRINACIÓN COMO ZONA DE CONTACTO

Un aspecto esencial en la articulación de la sátira social es la elección de la peregrinación como marco general. Al margen del sentido particular de la peregrinación a Canterbury, al que me referiré un poco más adelante, hay que tener en cuenta que ésta era una metáfora recurrente de la vida del hombre medieval. Como apunta Jacques Le Goff, durante este periodo la teología cristiana suscitó dos concepciones del hombre que intentaban definir su identidad: la del peregrino y la del penitente (pp. 7-8). Por la primera, el «*homo viator*» hacía del viajar permanente una puesta en acción del carácter transitorio de lo mundano. En este contexto Chaucer puede argüir que su obra, más allá de las frivolidades puntuales de algunos narradores —de las que no se hace responsable—, es un *speculum universale*, esto es, un reflejo de la creación de Dios. Pero, por otro lado, la elección de la peregrinación encerraba intenciones no tan piadosas.

El culto a Santo Tomás Becket había convertido Canterbury en el lugar favorito de peregrinación en la Inglaterra de la baja Edad Media, por lo tanto, la opción era evidente, por familiar, para muchos lectores. El santuario había ido adquiriendo prestigio y el tipo de peregrinos que allí marchaban pasó de ser el de un simple grupo de lugareños a una amplia representación de todo el conjunto social, en especial de londinenses, sin que faltaran obispos, caballeros y abundantes europeos de otras nacionalidades. Igualmente el momento del año en que da comienzo la narración —a mediados de abril, durante la Pascua— recoge una práctica habitual ya que eran estos momentos del año, al igual que el periodo próximo a la navidades, cuando las labores agrícolas y comerciales quedaban suspendidas (Finucane, p. 48). Por tanto Chaucer escogía un escenario que el público reconocería como adecuado —verosímil— para plantear una situación de interacción social y de género³⁸. En este sentido podemos hablar del espacio y el tiempo de la peregrinación como «zona de contacto»³⁹. En ella, la coexistencia de formas de pensar e

³⁸ Según C. KLAPISCH-ZUBER, la presencia de mujeres en una peregrinación era considerada en la literatura moral de la época como uno de los escenarios en que se gestaba la ruina de los hombres (p. 306), aunque hay numerosas pruebas de su presencia en Canterbury.

³⁹ A partir de estudios de geografía histórica y antropología cultural sobre el uso del espacio en los modernos rituales urbanos, el concepto de «zona de contacto» plantea la copresencia espacial y temporal de individuos anteriormente separados geográfica e históricamente cuyas trayectorias se encuentran. El término subraya el carácter improvisado e interactivo de estos encuentros, su transculturalidad o interclasismo, sin que la posición asimétrica de los participantes en las relaciones preexistentes de poder determine la naturaleza de esa interacción específica. Al respecto véase V. TURNER y E. TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1978, especialmente el capítulo 1 «Pilgrimage as Liminoid Phenomenon»; M.L. PRATT, *Impe-*

intereses enfrentados se hace inevitable porque la capacidad coercitiva de las normas queda temporalmente limitada; las partes deben asumir la negociación de sus respectivas posiciones para hacer posible el fin propuesto —en este caso, alcanzar la tumba del santo. El carácter limitado de ese espacio y tiempo —desde la partida de Southwark hasta la llegada a Canterbury— le otorga un valor especial, al suponer una ruptura del orden cotidiano similar a la que se realizaba durante las grandes festividades públicas. Parece claro, pues, que el marco literario de la peregrinación más que «una búsqueda personal e interna de una mayor comprensión espiritual del mundo» (Laskaya, p. 53), ofrece el contexto adecuado para que la competición narrativa se convierta en el escenario de enfrentamientos ritualizados, con la licencia temporal, espacial y moral que éste conllevaba. Como ha señalado R.C. Finucane, la peregrinación a Canterbury era la preferida entre las clases medias y altas y la primera que devino una ocasión de exhibición social, amén de agradecimiento al santo taumaturgo (p. 164); de este modo los grupos más dinámicos de la sociedad del momento confluían en un evento que les permitía visualizar su posición en la escala social.

Durante la peregrinación, el Molinero borracho puede adelantarse a su superior en rango —el Monje— y dejar claro su desprecio por la prelación jerárquica que pretende establecer el posadero: «Por los brazos, la sangre y las entrañas de Cristo. Os podría relatar ahora algo que le haría la competencia al cuento del caballero» (p. 135)⁴⁰; y ante la insistencia de Harry Bailey de contar con «alguien mejor» para continuar —*som better man*—, amenaza con abandonar la compañía. Puede igualmente ridiculizar a uno de los miembros de un gremio poderoso —el de los carpinteros— que, como nos dice el propio Chaucer, aparece entre un grupo de burgueses —un mercero, un tejedor y un tintorero— que muestran orgullosos todas las insignias de su gremio, siendo «cada uno [...] digno de tener un lugar en el estrado de la casa consistorial» (p. 75)⁴¹. De igual modo, el criado del canónigo, alentado por Harry Bailey —«no hagáis el menor caso de sus amenazas» (p. 520)—, ridiculiza la afición de su maestro por la alquimia: «Nadie que se meta en esta condenada ciencia obtendrá lo suficiente para ir tirando [...] ¿Alguien quiere ponerse en ridículo? Que estudie alquimia» (p. 523)⁴², aunque durante su narración insiste, precisamente, en la naturaleza individual de su crítica: «Vosotros, honorables canónigos seculares, no creáis que estoy difamando vuestra hermandad, aunque mi cuento se refiera a uno



rial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation, Londres, Routledge, 1992, sobre todo pp. 1-13; R.D. SACK, *Human Territoriality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; y *Homo Geographicus*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1997, en especial el capítulo 3.

⁴⁰ «But in Pilates voys he gan to crie, / And swoor, 'By armes and by blood and bones, / I kan a noble tale for the nones, / With which I wol now quyte the Knightes tale'» (l. 3124-3127).

⁴¹ «Wel semed ech of hem a fair burgeys / To sitten in a yeldehalle on a deys. / Everich, for the wisdom that he kan, / Was shaply for to been an alderman» (l. 369-372).

⁴² «This cursed craft whoso wole exercise, / He shal no good han that him may suffice; / For al the good he spendeth therabout, / He lese shal; therof have I no doute. / Whoso that listeth outen his folie, / Lat him come forth, and lerne multiplie» (VIII. 830-835).

de vuestra cofradía» (p. 526)⁴³. La idea de la peregrinación como «zona de contacto» es importante porque nos permite considerar lo carnavalesco como el marco que justifica las narraciones de sexualidad ilícita y a Harry Bailey como su principal inductor. La obra arranca en el entorno carnavalesco de un banquete y propone otro a su conclusión como premio a la mejor historia; la gula aparece así como marco consensuado para proceder a la interacción social y literaria. El posadero forma parte de la tradición de los reyes carnavalescos que representan la idea del desorden, y ocupa un lugar cercano al Momo de los carnavales, o a los niños o jóvenes que presidían las fiestas de adviento conocidas como «del Obispillo» en muchas catedrales europeas hasta el siglo XVII⁴⁴. La risa y la burla se permitían en estos contextos porque tenían fecha de caducidad; pero la simple posibilidad de visualizar estos vicios evidenciaba la necesidad de transformarlos o evitarlos: la hipocresía, la falta de amor al prójimo, o incluso a Dios, son los males que Chaucer puede denunciar sin cuestionar el orden social⁴⁵. Más allá de la interpretación Bahjtiniana, y por tanto marxista, de estas celebraciones e imágenes como rupturas temporales permitidas por el poder, hay que tener en cuenta que en ellas hay un valor positivo de celebración de la vida, de rebelión individual ante la estricta separación en órdenes morales y categorías sociales que articulaban la sociedad medieval.

3. LA REPRESENTACIÓN DEL SEXO

3.1. OBSCENIDAD, EXHIBICIONISMO Y DISCURSOS DE GÉNERO

Planteada, pues, la relevancia del marco cultural de la peregrinación y del registro carnavalesco, podemos observar cuáles son las características específicas de la representación del sexo. Si el mundo de la cultura —el regido por la Iglesia— presentaba el ideal de identidad humana bajo la figura del peregrino penitente, el sexo difícilmente podía recibir otra consideración que la de ser un peligro para la consecución de una vida espiritualmente saludable. Las imágenes sexuales explícitas asociadas a las representaciones de la avaricia, la lujuria o la concupiscencia en la fábrica de

⁴³ «But worshipful chanons religious, / Ne demeth nat that I sclaundre your hous, / Although my tale of a chanoun bee. / Of every ordre som shrewe is, pardee, / And God forbede that al a compaignye / Sholde rewte o singuleer mannes folye» (VIII. 992-997).

⁴⁴ Sobre las ceremonias religiosas tardomedievales y renacentistas que hacían de la risa un instrumento de catequización, véase M.C. JACOBELLI, *Risus Paschalis*, Barcelona, Planeta, 1990.

⁴⁵ Sobre los límites de ceremonias que hacen del desorden y la parodia sus principales ejes y su supresión en grandes áreas del norte de Europa como consecuencia de la Reforma protestante, véase B. SCRIBNER, «Reformation, Carnival and the World Turned Upside Down», *Social History*, núm. 3 (1978), pp. 303-329; P. BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nueva York, Columbia University Press, 1978; P. STALLYBRASS y A. WHITE, *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1986; R. HUTTON, *The Rise and Fall of Merry England: The Ritual Year, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1994; y B. EHRENREICH, *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*, Nueva York, Metropolitan Books, 2006.

muchos templos medievales presentan la sexualidad como un poderosa fuerza que hay que «deformar» para hacer más efectiva la disuasión de caer en ella, aun a sabiendas de que la naturaleza humana terminará por mostrarse débil (Weir y J. Jerman, p. 23)⁴⁶. Y es que el exhibicionismo en el arte medieval, cuando aparece, opera en contextos ajenos a lo erótico y con un sentido admonitorio. El problema para los lectores u observadores del siglo XXI es que nuestras propias categorías mentales nos obligan a una permanente labor de traducción cultural que a veces se demuestra imposible.

Por ejemplo, la erección masculina es considerada desde el siglo IV como signo del demonio. Lo incontrolable de la misma se veía como signo de influencia satánica; y esa presencia maligna se constataba en la erección final de los ahorcados, que unían así el castigo a los dos pecados más condenados por la iglesia medieval: la avaricia y la concupiscencia. Además la mostración megafálica o de figuras con vulvas sobredimensionadas iba unida a otra serie de imágenes que inciden en la genitalidad monstruosa: serpientes que muerden los pechos o el pene, figuras que se tiran de las barbas o bigotes —otro símbolo de la virilidad—, o vulvas dentadas que asemejan bocas y viceversa. Parece quedar claro en estas imágenes que espacio religioso y sexualidad guardaban relaciones en la Edad Media que hoy nos resultan incomprensibles pero que en su representaciones nos dejan atisbar un mundo complejo en el que la admonición del mal no se asocia con la pudibundez, ni el sexo con la ternura o el afecto.

Por todo ello no es de extrañar que el catálogo más detallado de situaciones sexuales en *LCC* aparezca en el sermón del Párroco antes que en las historias de *harlotrie*. El Párroco explica que el diablo se deleita en la basura de la lascivia, que la lujuria constituye una de sus manos —la otra es la gula— y que con sus cinco dedos induce a los hombres hacia la hediondez. El primer dedo «lo constituyen las locas y desenfadadas miradas de un hombre y una mujer [porque] a la codicia de los ojos sigue la del corazón». El segundo son «los tocamientos pecaminosos [pues] quien toca y manosea a una mujer le acontece como quien palpa a un escorpión venenoso que pica y mata rápidamente con su veneno». El tercero son las palabras «que actúan como el fuego [y] abrasan el corazón instantáneamente». El cuarto es el besar, pues ciertamente loco sería «quien besara la boca de un horno o crisol. Más locos aún son los que dan besos lujuriosos, pues esa boca es la del infierno. Y especialmente estos viejos libidinosos, empeñados en besar para probar aunque no puedan hacer. Ciertamente se parecen a los perros que cuando pasan junto a un rosal u otra planta, levantan la pata y, aunque no tengan ganas, simulan orinar». El quinto, finalmente, es «la hedionda acción de la lujuria» (p. 621)⁴⁷. Tras estas advertencias,

⁴⁶ Tanto este volumen como su versión electrónica, «Satan in the Groin», son quizás las mejores revisiones ilustradas de estas esculturas.

⁴⁷ «This is that oother hand of the devel with fyve fyngres to cacche the peple to his vileynye. / The firste fynger is the fool lookynge of the fool womman and of the fool man... for the coveitise of eyen folweth the coveitise of the herte. / The seconde fynger is the vileyns touchynge in wikkede manere. And therefore seith Salomon that whoso toucheth and handleth a womman, he fareth lyk hym that handleth the scorpioun that styngeth and soideynly sleeth thurgh his envenymynge... The

el párroco sigue con un catálogo de las especies de lujuria: la fornicación entre no desposados, arrebatar la virginidad a una doncella, frecuentar a las prostitutas que son como «retretes públicos donde los hombres evacuan sus excrementos», fornicar con clérigos, el incesto, la sodomía y los sueños libidinosos (p. 623)⁴⁸.

En esta larga reflexión se recogen la mayor parte de los comportamientos sexuales que aparecen en los textos y ofrece una interesante clave para interpretar su sentido. Así, si retomamos el adulterio cometido por la mujer del molinero y el amancebamiento de su hija en la historia del Administrador, lo más importante es que en ambos casos el molinero está siendo sometido a un hurto, esto es, está siendo castigado con su mismo pecado. El carácter goliardesco que el narrador nos ha referido en el *Prólogo General* al describir al Molinero, evidencia una sexualidad desmedida: «Era rechoncho, cuadrado y musculoso [...] Su barba era pelirroja como el pelaje de una zorra o las cerdas de una marrana, y por su anchura, semejante a una azada [...] Tenía una boca ancha como la puerta de un horno y su hablar era generalmente obsceno y picante» (p. 80)⁴⁹. Y esa sexualidad —reducida a la potencia varonil y simbolizada en el pene— aparece combinada con otro rasgo: su afición

thridde is foule wordes, that fareth lyk fyr, that right anon brenneth the herte. / The fourthe fynger is the kissinge; and trewely he were a greet fool that wolde kisse the mouth of a brennyng oven or of a fourneys. / And moore fooler been they that kissen in vileynye, for that mouth is the mouth of helle; and namely thise olde dotardes holours, yet wol they kisse, though they may nat do, and smatre hem. / Certes, they been lyk to houndes; for an hound, whan he comth by the roser or by othere [bushes], though he Mayo nat pisse, yet wole he heve up his leg and make a contenance to pisse... The fifthe fynger of the develes hand is the stynkyng dede of Leccherie» (x. 853-864).

⁴⁸ «Of Leccherie, as I seyde, sourden diverse spesces, as fornicacioun, that is bitwixe man and womman that been nat married, and this is dedly synne, and agayns nature. / Al that is enemy and destruccioun to nature is agayns nature... Another synne of Leccherie is to bireve a mayden of hir maydenhede... Of this brekyng comth eek ofte tyme that folk unwar wedden or synnen with hire owene kynrede, and namely thilke harlotes that haunten bordels of thise fool women, that mowe be likned to a commune gong, where as men purgen hire ordure... Yet been ther mo spesces of this cursed synne; as whan that oon of hem is religious, or elles bothe; or of folk that been entred into ordre, as subdekne, or dekne, or preest, or hospitaliers. And evere the hyer that he is in ordre, the gretter is the synne... The fourthe spece is the assemblee of hem that been of hire kynrede, or of hem that been of oon affynyte, or elles with hem with whiche hir fadres or hir kynrede han deled in the synne of lecherie. This synne maketh hem lyk to houndes, that taken no kep to kynrede... The fifthe spece is thilke abhomynable synne, of which that no man unnethe oghte speke ne write; natheles it is openly reherced in holy writ. / This cursednesse doon men and wommen in diverse entente and in diverse manere; but though that hooly writ speke of horrible synne, certes hooly writ may nat been defouled, namoore than the sonne that shyneth on the mixne. / Another synne aperteneth to leccherie, that comth in slepyng, and this synne cometh ofte to hem that been maydenes, and eek to hem that been corrupt; and this synne men clepen polucioun» (x. 864-914).

⁴⁹ «The millere was a stout carl for the nones; / Ful byg he was of brawn, and eek of bones... He was short-sholdred, brood, a thikke knarre... His berd as any sowe or fox was reed, / And therto brood, as though it were a spade... His mouth as greet was as a greet forneys. / He was a jangler and a goliardeys, / And that was moost of synne and harlotries. / Wel koude he stelen corn and tollen thries; / And yet he hadde a thombe of gold, pardee» (l. 545-563). Sobre la caracterización humorística de personajes como el Molinero, el Administrador o la Comadre, véase Ch. MUSCATINE, *Chaucer and The French Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1964, en especial pp. 197-212.

por lo ajeno. Sexualidad, hurto y retribución quedan igualmente combinados al final del cuento: Symkyn queda en ridículo cuando los dos jóvenes estudiantes imponen su mayor potencia —su mayor vigor sexual— para gozar de su mujer e hija y, además, recuperar el trigo robado en forma de hogaza. Así, el molinero se ve privado de dos valores tan firmes como el grano: la castidad de su esposa y la honra de su hija. Por lo tanto el plus de significación de lo sexual en la historia radica en mostrar un castigo ejemplar de la avaricia en el contexto de un juego de ingenio; las referencias sexuales con su descarnada simpleza enfatizan el ridículo del viejo molinero frente a la potencia sexual de sus competidores: la mujer, confundida por la cuna movida por uno de los estudiantes, termina en la cama de Juan donde «pasó el mejor rato que había gozado en años pues él la trajinó como un loco, entrando a por uvas con fuerza» (p. 162)⁵⁰.

Igualmente muchas de estas historias nos revelan un modelo de explotación masculina, sustentado en una visión no problemática de la relación hombre-mujer. Esta última, se dice en varias ocasiones a lo largo del texto, se aleja de la virtud por su naturaleza inconstante y sólo con dificultad puede abrazarla. O modelo de castidad o asiento del pecado y el demonio. El control de la sexualidad femenina por parte del varón —la fidelidad monógama y la elección de esposo— garantizaba a éste un medio de asegurar o incrementar sus propiedades (por pocas o muchas que éstas fueran). Exigiendo fidelidad de la mujer, el esposo aseguraba su paternidad y la permanencia de sus propiedades entre sus herederos de sangre; controlando el acceso a la sexualidad de las hijas —representada en la preservación del himen— podía utilizarlas como bienes intercambiables en el mercado matrimonial. Todo ello, además, sin que existiera aún un discurso sublimatorio que enmascarara estas realidades bajo elaboraciones como la del amor conyugal o paterno. Así lo aclara el Párroco cuando afirma que quien roba la virginidad de una doncella la despoja «del más elevado estado de la presente vida, privándola del precioso fruto que la Escritura denomina [...] ‘centesimus fructus’ [...] el que tal obra ocasiona daños y perjuicios que rebasan todo cálculo [...] si hace penitencia, la mujer podrá alcanzar el perdón, pero jamás recuperar la virginidad» (p. 622)⁵¹. La referencia a la parábola del sembrador en Mateo 13: 8 —«Otras cayeron en tierra buena y dieron fruto: unas cien, otras sesenta, otras treinta»—, nos indica que la virginidad es un bien en sí toda vez que su existencia garantiza los mejores resultados para el «sembrador».

En la historia del Mercader, centrada en otro aspecto del sermón del Párroco —los viejos libidinosos—, la sexualidad vuelve a ponerse al servicio de un ejemplo moral y la burla cruel se prueba el más eficaz correctivo contra un vicio. En el

⁵⁰ «So myrie a fit ne hadde she nat ful yoore; / He priketh harde and depe as he were mad» (l. 4.230-4.231).

⁵¹ «Another synne of Leccherie is to bireve a mayden of hir maydenhede, for he that so dooth, certes, he casteth a mayden out of the hyste degree that is in this present lif, / and bireveth hir thilke percious fruyt that the book clepeth the hundred fruyt... For certes, namoore may maydenhede be restoord than a arm that is smyten fro the body may retourne agayn to wexe. / She may have mercy, this woot I wel, if she do penitence; but nevere shal it be that she nas corrupt» (x. 872-874).

prólogo, el Mercader nos adelanta que lleva dos meses casado y que su esposa es «la peor que podáis imaginar; si estuviese casada con el diablo, podría jurarlo: lo superaría» (p. 291)⁵². El posadero le pide que, pues sabe tanto del asunto, les cuente algo que lo illustre. Tras disculparse por no querer hablar de sí mismo, escoge como protagonista de su cuento a Enero, «un noble caballero» (p. 293) entrado en años —esto es, a un miembro de un grupo social rival y con mayor prestigio—, y lo caracteriza como un viejo libidinoso que, tras disfrutar de las ramerías toda su vida, decide acceder en la vejez a los placeres del matrimonio. Pero esta «conversión», que podría ser positiva, tiene aquí el sentido contrario por lo inadecuado de su elección: como el propio Enero afirma, «ella no debe pasar de los dieciséis [...] No quiero tener a una mujer de treinta años, no son más que [...] forraje de invierno» (p. 297)⁵³. Su posterior ceguera no hace sino convertir en más cruel la burla de los jóvenes amantes a los celos desmedidos del viejo: Mayo convence a su marido para que le sirva de banco y poder subir al peral donde «Damián no perdió el tiempo: le tiró el sayo hacia arriba y penetró en ella», colocándola «de una forma que me resulta imposible explicar sin ser rudo» (p. 317)⁵⁴. En esta historia el realismo se confunde con la alegoría como demuestran la elección del nombre de los personajes: en tiempos de Chaucer, enero era el penúltimo mes del año; mayo el tercero: Enero es un vejstorio, y Mayo joven. El nombre de Damián estuvo ligado con la potencia generativa, y en la fiesta de San Cosme y San Damián los jóvenes presentaban exvotos fálicos de cera para conservar el poder sexual. Finalmente, el lugar del delito —un peral— es un árbol cuyo contenido simbólico en la Edad Media servía para glosar, de un lado, lo evidente del encuentro que ocurre entre sus ramas —podía significar tanto los genitales masculinos como los pechos femeninos— y, del otro, la ridícula situación de Enero, agarrado a su tronco y sirviendo de apoyo a Mayo, a modo de visualización de la infamia; para terminar, introduce una referencia paródica irreverente —una estrategia repetida a lo largo de todo el cuento: el peral era el símbolo de Jesús encarnado y de su amor por los hombres⁵⁵.

Igualmente, en paralelo, aparecen Plutón y Proserpina que comentan lo que ocurre en la historia burlesca. Su intervención nos remite a un enfrentamiento entre dos dioses en razón de su sexo; así Plutón, escandalizado de que hagan un cornudo de «un honorable caballero», decide que Enero recupere la vista mientras su esposa se entretiene con el escudero: «Así podrá ver claramente lo puta que es ella» (p. 315)⁵⁶. Pese a esta defensa del esposo por parte de Plutón, el lector justifi-

⁵² «I have a wyf, the worste that may be; / For thogh the feend to hire ycoupled were, / She wolde hym overmacche, I dar well swere... She is a shrewe at al» (iv. 1218-1222).

⁵³ «I wol non old wyf han in no manere. / She shal nat passe twenty yeer, certayn... I wol no womman thritty yeer of age, / It is but bene-straw and greet forage» (iv. 1416-1422).

⁵⁴ «Ladyes, I prey yow that ye be nat wrooth; / I kan nat glose, I am a rude man. / And sodeynly anon this Damian / Gan pullen up the smok, and in he throng» (iv. 2350-2353).

⁵⁵ Véase HANSEN, p. 257; y FERGUSON, p. 41.

⁵⁶ «That he shal have ayen his eyen sight, / Whan that his wyf wold doon him vileynye / Thanne shal he knowen al hire harlotrye, / Both in repreve of hire and othere mo» (iv. 2260-2263).

caría el castigo de Enero como ejemplificación del triunfo de la razón. El Administrador, en su prólogo, ya nos ha avisado de que los viejos «tenemos hojas blancas y apéndice verde, como los puerros. Aunque nuestra vitalidad decrezca, no carecemos de deseos lujuriosos» (p. 153)⁵⁷. De este modo la vejez no hace sino poner en evidencia la pérdida de virilidad y potencia, e ir en contra de la naturaleza es exponerse al ridículo y, por lo tanto, es de sabios actuar en consonancia y casar con mujer madura o renunciar el sexo. Indicativo de la importancia de este mensaje es que el autor no pierda oportunidad de concentrarse en las huellas de la vejez sobre el cuerpo de Enero: al llegar al lecho la noche de bodas tras ingerir todo tipo de afrodisíacos, nos dice, «estrujó a su preciosa Mayo —su paraíso, su media naranja— fuertemente entre sus brazos, acariciándola y besándola una y otra vez, frotando su erizada y dura barba (que era igual que papel de lija y punzante como una zarza), contra su tierno cutis»; y mientras cloqueaba con voz de falsete, «la arrugada piel de su cuello se movía flácida arriba y abajo. Dios sabe lo que pensaría Mayo contemplándole allí sentado con su gorro de dormir y su cuello huesudo» (p. 306)⁵⁸. De este modo la indudable condena que la acción de Mayo merece ante los oyentes queda suspendida porque el pecado de Enero es aún peor.

Hay una reflexión que hacer ante el tratamiento que se da al engaño femenino en estos cuentos. En la tradición de las *Facetiae*, el remate moralizante solía hacer explícito el castigo a la mujer falsa, sin embargo en ninguna de estas historias ocurre así. Alison, la mujer del carpintero cornudo en el cuento del Molinero, queda tranquila tras convencer a sus vecinos que los gritos de su marido son resultado de su locura y «los lugareños cultos, sin dudar, estuvieron de acuerdo que estaba como una regadera, y todos se rieron mucho de este asunto» (p. 152)⁵⁹. En el caso del cuento del Marino, la esposa, tras acostarse con el monje y gastar el dinero de su marido, sale bien librada porque el marido «vio que aquello no tenía remedio: era inútil reñirla por cosas que no podían enmendarse» (p. 400)⁶⁰. Igualmente en la historia de Mercader, Mayo, gracias al don de la elocuencia que le concede Proserpina, es capaz de convencer a su marido que lo que ha visto es resultado del proceso de curación de su cuquera: «Antes de que vuestra vista haya tenido tiempo de asentar-

⁵⁷ «For in oure wyl ther stiketh evere a nayl, / To have an hoor heed and a grene tayl, / As hath a leek; for thogh oure myght be goon, / Oure wyl desireth folie evere in oon» (I. 3877-3880).

⁵⁸ «And Januarie hath faste in armes take / His fresshe May, his paradys, his make. / He lulleth hire; he kisseth hire ful ofte; / With thikke brustles of his berd unsofte, / Lyk to the skyn of houndfyssh, sharp as brere / —For he was shave al newe in his manere— / He rubbeth hire aboute hir tendre face... The slakke skyn aboute his nekke shaketh, / Whil that he sang, so chaunteth he and craketh. / But God woot what that May thoughte in hir herte, / Whan she hym saugh up sittynge in his sherte, / In his nyght-cappe, and with his nekke lene; / She preyseth nat his pleyng worth a bene» (IV. 1821-1854).

⁵⁹ «They seyde: ‘the man is wood, my leeve brother’; / And every wight gan laughen at this stryfe» (I. 3848-3849).

⁶⁰ «This marchant saugh ther was no remedie, / And for to chide it nere but folie, / Sith that the thyng may nat amended be» (VII. 427-429).

se, es posible que os equivoquéis frecuentemente sobre lo que creáis ver. Tened cuidado, por favor» (p. 318)⁶¹.

Este hecho ha dado lugar a ciertas interpretaciones feministas de la obra que ven en esta ausencia de castigo para las mujeres adúlteras un cuestionamiento de la jerarquía patriarcal y el control de la sexualidad femenina. En este sentido yo creo que es más correcto pensar que Chaucer se limita a reírse —también— de la propia estructura patriarcal; más que en un intento de subvertirla, como manera de preservarla a través del cuestionamiento de sus aspectos más ridículos⁶². De alguna manera *LCC* parecen señalar que la consecución de unas relaciones respetuosas entre esposo y esposa —la valoración de lo femenino— sólo se consigue como corolario de una lucha por la perfección. Pero en el ínterin esas relaciones imperfectas no se cuestionan y la sexualidad femenina —con excepción de la penetración vaginal— está casi ausente. Tan sólo la Comadre de Bath en su prólogo se nos muestra deslenguada y procaz. Así, y con la autoridad que le otorga la experiencia, habla de sus tres primeros maridos, tres viejos, y afirma que «para conseguir lo que yo quería, solía tolerar toda su lascivia e incluso simular que tenía ganas de ella, aunque, la verdad sea dicha, nunca me ha gustado el tocino viejo» (p. 211)⁶³. Y a propósito del cuarto, un joven, comenta que el beber vino la llevó a pensar en Venus y «por la misma razón que el frío engendra granizo, un rabo goloso encaja con una boca laminera» (p. 212)⁶⁴. Esta procacidad no obstante contrasta con la castidad de su historia de caballeros andantes.

3.2. SEXO Y LUJURIA/AMOR Y MATRIMONIO

Como hemos podido ver, cada anécdota erótica adquiere una complejidad significativa que contrasta con la parquedad de las descripciones sexuales. En todos los cuentos que hemos referido el autor se detiene con mucha más atención en dos de los «cinco dedos del diablo» —las miradas y las palabras— que en los tres directamente referidos al goce sensual —los besos, los tocamientos y la cópula. De hecho cada vez que llegamos al momento cumbre del engaño erótico, el encuentro entre los amantes es despachado con referencias generales a «la hizo suya», «la gozó en horizontal toda la noche», etc. Y casi siempre un comentario del narrador justifi-

⁶¹ «Til that youre sighte ysatled be a while, / Ther may ful many a sighte yow bigile./ Beth war, I prey yow; for, by hevne kyng, / Ful many a man weneth to seen a thyng, / And it is al another than it semeth» (IV. 2405-2409).

⁶² El interés de Chaucer por la respuesta femenina ante la sexualidad masculina ridícula ha sido interpretado como un intento por parte del poeta de crear una tensión dialéctica entre las doctrinas oficiales sobre la sexualidad y el matrimonio y sus posibles alternativas (PARRY, p. 161).

⁶³ «For wynnyng wolde I al his lust endure, / And make me feyned appetit; / And yet in bacon hadde I nevere delit» (III. 416-418).

⁶⁴ «And after wyn on Venus moste I thynke, / For al so siker as cold engendreth hayl, / A likerous mouth moste han a likerous tayl» (III. 464-466).

cando su silencio sobre detalles «que me resulta imposible explicar sin ser rudo». Esto nos permite esbozar al menos una conclusión sobre el asunto que nos planteábamos al principio: el uso de lo sexual como instrumento para la risa y la sátira social elimina lo erótico de los cuentos si por tal entendemos la «puesta en discurso del sexo», utilizando la fraseología de Foucault.

El hombre medieval, Chaucer, no entendía el sexo fuera del ámbito privado, de ahí que la posibilidad de trasladarlo al lenguaje con la precisión del *voyeur* moderno sea impensable. El amor en la Edad Media sólo es capaz de infundir pasión precisamente cuando no alcanza consumación en el cuerpo. El amor pasional, que enloquece y domina a quienes lo sufren, aparece en algunos de los romances incluidos en *LCC*. En estos casos siempre es el varón el agente de la experiencia, mientras que la mujer queda confinada al silencio humilde y a una adoración estéril. Es aquí donde con más claridad se percibe la idea de que el deseo no es sino proyección del propio yo sobre un otro cuya realidad material es del todo irrelevante⁶⁵. Así, en el cuento del Magistrado, el sultán de Siria queda enamorado de la virtuosa Constanza con tan sólo oír sus alabanzas: «Le facilitaron una explicación circunstanciada de su gran valía con tal seriedad, que su imagen se apoderó de la mente del sultán y le obsesionó totalmente hasta que su único deseo fue el de amarla hasta el fin de sus días» (p. 177)⁶⁶. Es en este tipo de amor el que conecta con la tradición caballeresca, donde se ubica el deseo, aunque éste aparezca permanentemente sublimado. Sólo cuando esa fantasía se sitúa en el mundo de lo real —caso del cuento del Terrateniente—, el hombre y la mujer parecen acceder a un pacto de vida con posibilidades de durar, o al menos así nos lo dice el cuento: «Arveragus y su esposa, Dorígena, vivieron en perfecta felicidad hasta el fin de sus días. Nunca más hubo diferencias entre ellos, ni entonces ni más tarde» (p. 360)⁶⁷.

4. CHAUCER Y LA SEXUALIDAD: LOS REGISTROS DEL NARRADOR CORTESANO

Los aspectos discutidos de la sexualidad en *LCC* apuntan una concepción de este motivo radicalmente alejada de la nuestra y ello pese a que, gracias al cine y la televisión, cuentos como el del Molinero o el Mercader forman parte de la cultura universal de las imágenes pornográficas. La concurrencia de lo sexual se subordi-

⁶⁵ M. MILLER argumenta que la perversidad del varón en el cuento del Molinero radica en que el carpintero ignora todas las señales que envía Alison y se limita a imaginarla según las deficiencias de su propio deseo (p. 57). E.T. HANSEN realiza una lectura similar del cuento del Mercader.

⁶⁶ «Amonges othere thynges, specially, / Thise marchantz han hym toold of dame Custance / So greet noblesse in earnest, seriously, / That this Sowdan hath caught so greet pleasance / To han hir figure in his remembrance, / That al his lust and al his bisy cure / was for to love hire while his lyf may dure» (II. 183-189).

⁶⁷ «Arveragus and Dorigen his wyf / In sovereyn blisse leden forth hir lyf. / Nevere eft ne was ther angre hem bitweene» (v. 1551-1553).

na a un plan general cuyo hilo temático es la relación matrimonial y las diversas actitudes ante ella. Cabe preguntarse cuál sería la reacción del público habitual de Chaucer, el de las damas escandalizadas por *Troilo y Criseida* a las que el poeta intenta aplacar escribiendo *La Leyenda de las Buenas Mujeres*, ante el dialogismo de *LCC* y su aparente modernidad moral: las relaciones basadas en el dominio están condenadas al fracaso y los hombres que las procuran a la exposición de su grotesca sexualidad y a la risa. Sólo el respeto mutuo, con el reconocimiento explícito de la importancia de la mujer en el intercambio contractual, hace posible la búsqueda del amor y de la gratificación sexual lícita.

Sin embargo es difícil asentir tranquilamente a esta tesis, porque la propia textualidad y la biografía de Chaucer se encargan de cuestionar su veracidad. Dos ejemplos pueden servirnos para plantear los últimos interrogantes a modo de cierre de esta discusión. El interrogante textual aparece en la caracterización del héroe masculino del romance de la Comadre, y dado lo ya dicho sobre este narrador-personaje, éste es el primer hecho significativo. Al comienzo del cuento se nos dice que cuando el caballero volvía de cazar «se topó casualmente con una doncella que iba sin compañía y, a pesar de que ella se defendió como pudo, le arrebató la doncella a viva fuerza» (p. 224)⁶⁸. Tal acción conlleva su condena a muerte, de la que se salva por la intercesión de la reina y sus damas; en una digresión, la narradora (¿Chaucer?) comenta: «Tal era, al parecer, la ley en aquellos tiempos» (p. 224)⁶⁹. ¿Sorpresa ante lo radical del procedimiento? ¿Un guiño al lector/lectora para que simpatizara con el personaje a pesar del crimen? ¿O un comentario inconsciente de culpabilidad? No es mi intención argumentar aquí una relación determinante entre ficción y biografía, sino, simplemente, poner lado a lado dos realidades documentales; una, la de la ficción en el cuento de la Comadre, y la otra, biográfica, la exculpación / inculpación de Chaucer en un caso de violación en mayo de 1380. En ambas se hace presente una realidad: la práctica habitual de la violencia contra la mujer, a la que habría que añadir una casi inevitable orientación clasista. En el caso en cuestión, el cortesano Chaucer contra Cecilia Champaigne, la hija de un panadero. El documento donde se revela el asunto es una «acta de descargo» que la supuesta víctima realizó a favor del poeta, absolviéndolo de cualquier culpa que pudiera derivarse de su violación —*de raptu meo*⁷⁰. La controversia crítica inicial suscitada por esta revelación ha sido convenientemente zanjada y parece no haber duda del hecho que promovió el acta ni de los medios que Chaucer⁷¹ y su entorno

⁶⁸ «He saugh a mayde walkynge hym biforn, / Of which mayde anon, maugree hir heed, / By verray force, he rahte hire maydenhed» (III. 885-888).

⁶⁹ «Paraventure swich was the statut tho» (III. 893).

⁷⁰ Sobre la discusión jurídica del término y el uso del mismo como un método de burlar las imposiciones de padres y tutores, véase J.A. BRUNDAGE, «Rape and Marriage in the Medieval Canon Law», *Revue de droit canonique*, núm. 28 (1978), pp. 62-75; y *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

⁷¹ Conviene recordar que Chaucer había contraído matrimonio con Philippa Roet, una dama de la reina que, siguiendo los pasos de su esposo, se incorporó a la corte paralela de Juan de Gante.

utilizaron para acallar el escándalo: un pago de diez libras a la víctima (Cannon, pp. 93-94). Evidentemente dicho pago no se relaciona documentalmente con el acta, pero por la naturaleza de los intermediarios —amigos y cortesanos próximos a Chaucer— caben pocas dudas sobre tal relación⁷². Chaucer no parece haber ofrecido ni a la víctima del caballero, ni a Cecilia una posibilidad de restitución, de contar su historia; al contrario, en ambos casos parece dejarse claro que el culpable de tales crímenes puede ser exculpado si los poderosos así lo deciden: en el caso del cuento, son la reina y sus damas quienes dejan en suspenso la pena de muerte a costa de que el caballero aprenda qué es lo que realmente desean las mujeres; en el caso de Chaucer, sus amigos en la corte y su influencia ante jueces y escribanos lo exculpan de cargos tan engorrosos como los de violación y adulterio. ¿Es incompatible todo esto con una defensa literaria de la mutualidad sentimental y una condena de la violencia en las relaciones matrimoniales? La respuesta es difícil y depende en gran medida de la imagen construida del autor; pero no conviene perder de vista la posición privilegiada que el público femenino ocupa en sus desvelos. Quizás la simpatía hacia actuaciones femeninas claramente reprobables desde la moral convencional que salpican *LCC* no dejen de ser sino un nuevo guiño a ese público. Estas dudas no pretenden ofrecer respuestas definitivas sino simplemente poner en evidencia la distancia que media entre el intento crítico de interpretar productos literarios de los que nos separan más de seis siglos y la inevitable opacidad del pasado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AERS, D., *Chaucer, Langland and the Creative Imagination*, Boston, Mass., Routledge & Kegan Paul, 1980.
- *Chaucer*, Brighton, Harvester Press, 1986.
- ASTELL, A.W., «The Peasants' Revolt: Cock-crow in Gower and Chaucer», *Essays in Medieval Studies*, núm. 10 (1993), pp. 53-60.
- AUSTEN, G., «The Reeve's Tale and Its Audience», *The English Review*, núm. 11 (2000), p. 29.
- BENNET, J., *Women in the Medieval English Countryside*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- BLAMIRE, A., *Chaucer, Ethics and Gender*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- BOWERS, J.M., «The Tale of Beryn and The Siege of Thebes: Alternative Ideas of *The Canterbury Tales*», en D.J. Pinti, ed., pp. 201-230.

⁷² El contenido completo de los documentos relativos al caso aparecen en CROW y OLSON, p. 343, aunque fueron inicialmente publicados por F.J. FURNIVALL en *The Athenaeum* (29 noviembre 1873). Para una discusión de sus contenidos y posible interpretación, véanse P.R. WATTS, «The Strange Case of Geoffrey Chaucer and Cecilia Champaigne», *Law Quarterly Review*, núm. 63 (1947), pp. 491-515; T.T. PLUCKNETT, «Chaucer's Escapade», *Law Quarterly Review*, núm. 64 (1948), pp. 33-36; y Ch. CANNON.

- BURROW, J.A., *Medieval Writers and their Work*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- BURTON, T.L. y GREENTREE, R., *Chaucer's Miller's, Reeve's, and Cooks Tales: An Annotated Bibliography 1900 to 1992*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.
- CAI, Z., «Fragments I-II and III-V in *The Canterbury Tales*: A Re-examination of the Idea of the Marriage Group», *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, núm. 19 (1988), pp. 80-98.
- CANNON, CH., «Raptus in the Champaigne Release and Newly Discovered Documents Concerning the Life of Geoffrey Chaucer», *Speculum*, núm. 68 (1993), pp. 74-94.
- CHAUCER, G., *Cuentos de Canterbury*, ed. Pedro Guardia Massó, Madrid, Cátedra, 1999.
- *The Riverside Chaucer*, L. BENSON ed., 3ª ed., Boston, Mass., Houghton Mifflin, 1988.
- CROW, M.M. y OLSON, C.C., eds., *Chaucer Life-Records*, Oxford, Clarendon Press, 1966.
- CURRY, W.C., *Chaucer and the Medieval Sciences*, Nueva York, Barnes & Noble, 1960.
- DINSHAW, C., *Chaucer's Sexual Poetics*, Madison, Wis., The University of Wisconsin Press, 1989.
- FERGUSON, G., *Signos y símbolos en el arte cristiano*, Buenos Aires, Emecé editores, 1955.
- FINUCANE, R.C., *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*, Basingstoke, Macmillan Press, 1995.
- HANSEN, E.T., *Chaucer and the Fictions of Gender*, Berkeley, Ca., University of California Press, 1992.
- HIRSCH, J.C., *Chaucer and The Canterbury Tales: A Short Introduction*, Oxford, Wiley-Blackwells, 2002.
- KAPLISCH-ZUBER, C., «Women and the Family» en J. Le Goff ed., pp. 285-311.
- KAUFMAN, M. ed., *Beyond Patriarchy: Essays by Men on Pleasure, Power, and Change*, Toronto & Nueva York, Oxford University Press, 1987.
- KAUFMAN, M., «The Construction on Masculinity and the Triad of Men's Violence», en M. Kaufman ed., pp. 1-29.
- KELLY, H.A., *Love and Marriage in the Age of Chaucer*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1975.
- KENDRICK, L., *Chaucer Play: Comedy and Control in The Canterbury Tales*, Berkeley, Ca., University of California Press, 1988.
- KITTREDGE, G.L., «Chaucer's Discussion of Marriage», *Modern Philology*, núm. 9 (1911), pp. 435-467.
- LASKAYA, A., *Chaucer's Approach to Gender in The Canterbury Tales*, Londres, D.S. Brewer, 1995.
- LAWRENCE, W.W., «The Marriage Group in *The Canterbury Tales*», *Modern Philology*, núm. 11 (1913), pp. 247-258.
- LE GOFF, J. ed., *The Medieval World*, Londres, Parkgate Books, 1997.
- LE GOFF, J., «Introduction: Medieval Man», en J. Le Goff, ed., pp. 1-35.
- MANN, J., *Chaucer and Medieval State Satire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- MILLER, M., *Philosophical Chaucer. Love, Sex and Agency in The Canterbury Tales*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- PARRY, J.D., «Interpreting Female Agency and Responsibility in *The Miller's Tale* and *The Merchant's Tale*», *Philological Quarterly*, núm. 80 (2001), pp. 133-167.
- PARTRIDGE, S., «Questions of Evidence: Manuscripts and the Early History of Chaucer's Works», en Daniel J. Pinti, ed., pp. 1-26.

- PINTI, D.J. ed., *Writing After Chaucer: Essential Readings in Chaucer and the Fifteenth Century*, Nueva York y Londres, Garland, 1998.
- PUGH, T., *Queering Medieval Genres*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2004.
- PUTTENHAM, G., *The Arte of English Poesie Contrived into three Bookes: The first of Poets and poesie, the second of Proportion, the third of Ornament*, Londres, 1589.
- SPONSIER, C., «In Transit: Theorizing Cultural Appropriation in Medieval Europe», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, núm. 32 (2002), pp. 13-39.
- TRIGG, S., *Congenial Souls: Reading Chaucer from Medieval to Postmodern* (Medieval Cultures, núm. 30), Minnesota, Minn., University of Minnesota Press, 2002.
- TUPPER, F., «The Quarrels of the Canterbury Pilgrims», *Journal of English and Germanic Philology*, núm. 14 (1915), pp. 256-270.
- WATERMAN, R.A., «The Role of Obscenity in the Folk Tales of the 'Intellectual' Stratum of Our Society», *The Journal of American Folklore*, núm. 62 (1949), pp. 162-165.
- WEIR, A. et al., *Satan in the Groin: Exhibitionists Carvings on Medieval Churches*, «<http://www.beyond-the-pale.org.uk/satan1.htm>»
- WEIR, A. y JERMAN, J., *Images of Lust: Sexual Carvings on Medieval Churches*, Londres, B.T. Batsford, 1993.



TRANSGRESIONES SEXUALES, TRADICIONES DISCURSIVAS Y ORALIDAD EN EL CASTELLANO MEDIEVAL*

Emilio Montero Cartelle
Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

Las dificultades que supone hablar de transgresiones sexuales en el castellano medieval invitan a buscar respuestas en los fundamentos de la propia cultura medieval y en el proceso de escrituralización de la lengua. En la primera me serví de la evolución de la formulación teológica y canónica del cristianismo y de su impronta en la elaboración del derecho común y en la moral social para explicitar los parámetros a partir de los cuales se puede definir el concepto de transgresión sexual en la época objeto de estudio. En el plano estrictamente léxico, analicé la evolución de su formulación verbal, pero, en este caso, como reflejo del proceso de escrituralización y en consonancia con las características de las tradiciones discursivas, permeables, primero, a la oralidad, opuestas en un segundo momento y claramente favorables a ella cuando la lengua literaria se dotó de recursos y de géneros que le permitían reproducir las condiciones del intercambio comunicativo.

PALABRAS CLAVE: semántica, pragmática, tabú, interdicción, oralidad, tradición discursiva.

ABSTRACT

The study of sexual transgression from a linguistic perspective entails some difficulty when applied to the medieval Castilian language. Such complexity calls for specific insights, based both on the search for the foundations of medieval culture as well as on the consideration of the writing process undergone at large by this language. This article has, therefore, paid attention to the evolution of the theological and canonical Christian formulation and to its effects on the parallel configuration of common law and social mores, all of which will help us understand the defining frames of sexual transgression at that time. As for the lexical field, I have analyzed the verbal evolution of transgressive sexual formulae, according to that of the language from its oral stage into the written mode. I have also taken into account the characteristics of some discourse traditions, as these changed in their response to orality from permeability to rejection and to further acceptance (once the literary language was endowed with the devices and genres that allowed the proper enactment of the communicative exchange pattern).

KEY WORDS: Semantics, Pragmatics, Taboo, Linguistic interdiction, Written and Spoken Language.

CUADERNOS DEL CEMYR, 16; diciembre 2008, pp. 145-165



INTRODUCCIÓN: DIFICULTADES Y PROBLEMAS EN EL ESTUDIO DEL LÉXICO SEXUAL

En el estudio del léxico sexual hay muchos lugares comunes. Sin duda el más persistente es el que recoge la poca o nula atención que se le suele prestar en el ámbito de la lingüística. No menos habitual es atribuir dicha reticencia al criterio de abstención *pudoris causa*, que ya por los años sesenta formuló Dámaso Alonso como explicación a tanto absentismo (1964, 264). Yo mismo justifiqué el tema de mi tesis doctoral tomando como referencia su magisterio y su llamada de atención a que se le prestase la misma dedicación y los mismos esfuerzos que a cualquier otro fenómeno lingüístico (Montero Cartelle, 1981). Es más, tras un largo paréntesis de casi veinticinco años, volví sobre el tema y nuevamente mi estupor fue grande, pues casi nada había cambiado a pesar del tiempo transcurrido y, sobre todo, a pesar de lo mucho que había cambiado la sociedad en relación a los temas sexuales (Montero Cartelle, 1998). No pretendo soslayar que, entre tanto, Camilo J. Cela había publicado su *Diccionario secreto* y su *Enciclopedia del erotismo*, ni que P. Alzieu, R. Jammes e Y. Lissorgues habían hecho lo propio con la *Poesía erótica del siglo de oro*. Nada más lejos de mi intención que dejar de reconocer lo evidente. Puede incluso que sea injusto por omisión, dado que, como se verá a lo largo de mi exposición, la sequía no es total ni tan agobiante como se deduce de mis palabras.

Aun así, podría contrarrestar esa impresión con dos tipos de argumentos, uno de los cuales incidiría en la ausencia total de estudios sistemáticos sobre el léxico sexual en el castellano medieval y en el español clásico, por ejemplo, y el otro en que los pocos que hay se presentan como los mejores y más nítidos testimonios de la vigencia del criterio de Dámaso Alonso. El caso sin duda más llamativo y menos predecible es el de los autores de la citada *Poesía erótica del siglo de oro*, cuya actitud ante la relación de conceptos y términos citados se esperaba abierta o, al menos, aséptica y, sin embargo, está flagrantemente mediatizada por su formación, por su entorno y, sin duda, por el público al que se dirigen (investigadores y, sobre todo, estudiantes). Su decidida intención de evitar, como dicen, «la traducción directa de las palabras explicadas y que, cuando no podemos eludirla, preferimos darla en latín» (1975, xx-xxi), es la evidencia más contundente de la presión a la que la interdicción verbal¹ somete la interacción comunicativa. Recurren al latín porque se trata de un recurso eufemístico tan estable y productivo como lo son los cultismos o tecnicismos (cfr. Montero Cartelle, 1981: 78-79), no por ninguna de las razones que aducen². Por los mismos motivos, en su edición de la *Prosa festiva*

* Este trabajo se enmarca en el proyecto HUM2006-10777.

¹ Uso interdicción en el sentido amplio de «coacción externa o psicológica que origina el eufemismo», reservando tabú o tabú lingüístico para la «interdicción mágico-religiosa». Estas precisiones las he desarrollado en MONTERO CARTELLE (1981, § 2.2: 22-26).

² Por ser una lengua muerta, para no traicionar al autor o para no rebajar la frase a un registro menos noble.

completa de Quevedo, García-Valdés ni siquiera reproduce los correspondientes términos latinos. Se limita a citar el vocabulario de la *Poesía erótica*³ o, simplemente, a precisar que esta o aquella expresión tiene sentido o valor erótico, evitando siempre la explicitación de su forma y contenido⁴. En todo caso, si se quiere saber cuál es, habrá que recurrir al vocabulario de la *Poesía erótica* e incluso, en ocasiones, a la propia competencia lingüística⁵.

En este contexto de luces y sombras, adquiere especial relevancia que el Centro de Estudios Medievales y Renacentistas (CEMYR) de la Universidad de La Laguna haya organizado este seminario bajo el título «*La rebelión del cuerpo. La transgresión sexual en las civilizaciones medievales*». A ellos mi agradecimiento por la invitación y mi reconocimiento por el esfuerzo de organización y por la valentía al optar por un tema que sigue esperando respuestas y dedicaciones sin paliativos, a pesar de los tiempos que transcurren.

Otro lugar común y, en consecuencia, otra explicación al espacio que se dedica al léxico sexual en el contexto de los estudios lingüísticos incide en las dificultades que implica su análisis. Dos son los aspectos que se suelen destacar. El primero se refiere a su naturaleza interdisciplinar y se relaciona con su origen y su forma de actuar. Los movimientos en su constitución y en su evolución se asemejan a los de otros tipos de léxico en que, genéricamente, son un reflejo de los cambios en la sociedad, en su cultura y en sus necesidades. Se alejan, sin embargo, en que los impulsos que los motivan responden a factores de aceptación y de rechazo. Son el resultado de la *presión* ante lo que suscita en nosotros o en nuestros interlocutores reacciones no deseadas, llámese *tabú* o *interdicción* (cfr. nota 1), y tienen como finalidad la búsqueda constante de alternativas que protejan nuestra *imagen*⁶ y la de nuestro interlocutor. Diseña, por tanto, líneas por las que transitar en las que inevitablemente tienen cabida las dos formas actuales de hacer lingüística. La del código provee de herramientas poderosas para su vertiente lexicológica y semántica, mientras que la lingüística de la comunicación lo hace con todo lo relativo a la situación comunicativa, al juego de relaciones que condiciona la construcción del discurso y mediatiza la elección de las estrategias lingüísticas, es decir, en función de todas y cada una de las dimensiones pragmáticas que intervienen en el acto de habla: interlocutores, contexto, objeto del discurso, etc. Estas dos aproximaciones, centrada

³ Así lo hace en la nota 117 de *Cuentos de cuentos*, que, a modo de ejemplo, reproduzco: «No quedar por corto: vid. *Poesía erótica*..., p. 16» (1993, p. 409). Cfr. también las notas 85, 123, 124 y 125.

⁴ A propósito de la expresión *un pan como unas nueces*, dice en la nota 74: «los términos *pan* y *nueces* cobran a veces un sentido erótico. Véase *Poesía erótica*, cit., p. 135. nota» (1993, p. 401). Cfr. también la nota 39.

⁵ «Blecua en sus notas a estos textos de Quevedo aclara que, aunque el significado de *dar en el chiste* es, generalmente, *dar en el clavo*, en Quevedo parece tener otro significado fácilmente comprensible» (1993, n. 78, p. 401).

⁶ Este concepto procede de GOFFMAN (1967) y fue desarrollado por BROWN y LEVINSON (1988).





una en la lengua y la otra en su dimensión pragmática, deberían complementarse con disciplinas como la *Etnolingüística*, la *Etnografía lingüística* y la *Sociolingüística*. Las dos primeras para poner en relación los sistemas culturales y de codificación. La tercera para entender la *variación* lingüística que, aunque no sea exclusiva del léxico sexual, constituye uno de sus rasgos más sobresalientes⁷.

La otra dificultad que presenta es un problema de competencia lingüística o, para ser más precisos, de competencia comunicativa⁸. La percibo e interpreto como una consecuencia obvia de las propias características del léxico sexual, de las fuertes restricciones que la interacción comunicativa impone a su actualización, e incluso como reflejo de la ausencia de una tradición lexicográfica que permita moverse con objetividad en el difícil terreno de la interpretación e identificación de las voces con contenido sexual. Se manifiesta en todos los niveles de análisis. En el inicial de reunir un corpus se reconocen dos peligros: la *sobreinterpretación*, o lectura en clave erótica de cualquier expresión por el simple hecho de formar parte de una composición de esas características, y la *infrainterpretación*, cuando, por el contrario, se prescinde de términos eróticos simplemente porque se desconocen o no se registran como tales en otras obras (Lacarra, 1996: 420; cfr. también Alonso Hernández, 1990).

En las fases siguientes, interviene ya la competencia comunicativa. Hay que proceder a identificar los registros de procedencia, las asociaciones y las reacciones que provocaban en el proceso de interacción, e incluso entender y explicar los silencios. Exige, por lo tanto, la capacidad de discernir la adecuación o la inadecuación de los mensajes a las circunstancias de uso y a los fines para los que se construyeron; es decir, alcanzar niveles de competencia lingüística y de competencia comunicativa difíciles de conseguir incluso en el estado de lengua actual.

Las alternativas a tantos interrogantes sólo se encuentran en las fuentes, aspecto en el que el léxico sexual muestra nuevamente su individualidad desde el momento en que requiere puntos de referencia muy alejados entre sí. La noción de *tradición discursiva* deja entrever los peligros de un acercamiento indiscriminado a las fuentes. Existe el riesgo real de interpretar como el resultado de una evolución cronológica lo que, en realidad, es el fruto de comparar tipos de lenguaje de naturaleza diversa (cfr. Bustos Tovar, 1990: 94). El concepto de tradición discursiva ofrece, sin embargo, la posibilidad de utilizar precisamente las diferencias inherentes a cada una de ellas en beneficio del propio objeto de estudio. Se trataría de aprovechar que cada una de ellas ofrece un tratamiento peculiar de los temas y de sus

⁷ El título de la obra de José DUESO, *Los mil y un nombres del coño*, refleja mejor que cualquier palabra esta dimensión del léxico sexual, como también lo hace el de José ESTEBAN: *Las mil y una palabras de casa de putas*.

⁸ La noción de competencia comunicativa trasciende la noción chomskiana de competencia lingüística —entendida ésta como la capacidad del oyente/hablante ideal para reconocer y producir una infinita cantidad de enunciados a partir de un número finito de unidades y reglas en una comunidad lingüística homogénea—. Implica, por lo menos, la integración de la competencia comunicativa y de la competencia pragmática. Cfr. HYMES (1984).

formas de expresión para, explotando sus diferencias, tener una visión plural y complementaria, que de alguna manera refleje las distintas visiones que existían sobre el sexo. Ésta es precisamente la actitud que aconsejo. Recurriré a fuentes tan diversas como las religiosas, las médicas, las filosóficas, las literarias y las jurídicas para dar respuestas adecuadas a qué se entendía en el castellano medieval por transgresiones sexuales, por qué se percibían así y cómo se verbalizaban.

1. TRANSGRESIONES: DIFICULTAD AÑADIDA

Llegado el momento de dar el salto cualitativo que supone pasar de la teoría a la práctica, los problemas se agudizan o simplemente aparecen otros nuevos. He optado por hablar de las *transgresiones sexuales* y de inmediato las dudas surgen por doquier. ¿Cómo interpretar ese concepto? Puedo partir de la perspectiva de lo *aceptable* y oponer lo sexualmente aceptable a lo inaceptable. Es una opción no exenta, sin embargo, de riesgo. Aunque conociese las prácticas sexuales mayoritarias, ¿todo lo que se alejaba de esos patrones debería interpretarlo como inaceptable? Podría intentarlo recurriendo al concepto de *normal*, pero otra vez necesitaría un referente con respecto al cual medir el grado de normalidad de una práctica sexual. Podría incidir en lo *cuestionable* y, en ese caso, obtendría una relación distinta a las dos anteriores, que, por momentos, entraría incluso en contradicción con ellas. También la aplicación de términos más técnicos, procedentes de la medicina y de la psiquiatría, siempre más asépticos y precisos que los de la lengua habitual, no despeja todas las dudas. En la relación de las parafilias o del sexo patológico hay muchos puntos en común, pero también muchas discrepancias, sobre todo con aquellas que no ofenden ni afectan a otras personas.

Es evidente que, por muchos caminos que intentemos transitar, las soluciones apenas nos salen al encuentro y, cuando lo hacen, siempre reaparece la duda de si las conclusiones habilitadas son las adecuadas para otro momento histórico. El sexo forma parte de la cultura y, en consecuencia, cualquier parámetro que se utilice para definirlo debe estar incardinado en el espacio geográfico objeto de análisis, en la etapa histórica que se quiera estudiar y, por supuesto, en la comunidad social que se tome como referencia. Identificadas las coordenadas, resta desarrollarlas y, para hacerlo, nada mejor que ir directamente a los pilares de la sociedad, tomando como referencia, por una parte, la doctrina de la Iglesia y, por otra, la legislación medieval en el tema de la sexualidad. Una y otra presentan visiones no plenamente coincidentes sobre el sexo, pero, en todo caso, complementarias. La primera lo hace desde la perspectiva de lo que es pecado y de un parámetro, el concepto de *contra natura*, por cuya mediación se puede esclarecer lo que consideraba *normal* y *transgresor*. La segunda permite acceder también a ambas vertientes del sexo, el normal y el transgresor, pero de una manera más indirecta, aunque más dinámica y más apegada a la realidad de la lengua y a las costumbres de la época. Me serviré para ello del concepto *injuria*, que, aunque con un campo de actuación muchísimo más amplio que el sexual, deja claro que la sexualidad era una fuente de conflicto tan importante



como, por ejemplo, el delito de lesa majestad cuando se utilizaba para menoscabar la honra del vecino, atribuyéndole precisamente prácticas que la comunidad interpretaba como desviaciones no sólo criticables, sino incluso penables por la ley.

Otro lugar común en la visión de la sexualidad y de sus formas de ejercerla es identificar la Iglesia y su doctrina con el rechazo sistemático a cualquier forma de relación sexual que no tenga lugar en el seno del matrimonio e incluso que no vaya destinada a la procreación. Se trata de un tópico muy arraigado, pues no en vano, ya desde las primeras formulaciones legales en lengua castellana, la Biblia se erige en el principal argumento para legislar y justificar las penas en el terreno de la sexualidad y de sus desviaciones. Así lo hace Alfonso X en sus *Partidas*. Aun así, los modelos doctrinales del cristianismo no fueron, sin embargo, uniformes en este aspecto. Del primero, el de más clara tradición testamentaria, proceden precisamente los argumentos de autoridad⁹ sobre los que se formularía la doctrina excluyente e intolerante que ha dado origen al tópico anterior. Con todo, estudios recientes intentan demostrar que la censura moral, aunque firme y reiteradamente manifestada por los Padres de la Iglesia, no implicaba castigo alguno. Es más, algunas de las formas de sexualidad más sistemáticamente atacadas y penadas, como la homosexualidad, se interpretaban como una especie de fornicación, y no de las más graves. Boswell, tras analizar el relato de Sodoma en el *Génesis*, 19, los pasajes del *Levítico*, 18: 22 y 20: 13¹⁰, y las cartas de Pablo, concluye que «en la Biblia no hay nada que excluya categóricamente las relaciones homosexuales entre los primeros cristianos» (1993: 117; cfr. también las páginas 115-143). Espejo Muriel (1991) no es tan tajante en sus deducciones. Reconoce que la posición cristiana primitiva es negativa, pero no en el sentido absoluto que se le suele atribuir¹¹.

El segundo modelo fue el resultado de un largo proceso de regeneración de las costumbres, que se inicia con la reforma gregoriana (siglo XI) y culmina en el IV Concilio de Letrán (1215). En él se sacramentaliza el matrimonio, declarándolo monogámico, indisoluble y sagrado. Finalizan así varios siglos de debate, en los que el matrimonio se presentaba como una concesión a los débiles y casi incompatible

⁹ Fundamentalmente, *Levítico* (18: 22: «No te echarás con varón como con mujer; es abominación») y las epístolas de Pablo de Tarso a los *Romanos* (1: 26-27: «Por esto Dios los entregó a pasiones vergonzosas; pues aun sus mujeres cambiaron el uso natural por el que es contra naturaleza, y de igual modo también los hombres, dejando el uso natural de la mujer, se encendieron en su lascivia unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos hombres con hombres, y recibiendo en sí mismos la retribución debida a su extravío»), a los *Corintios* (1: 6: 9: «¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los que se echan con varones») y a *Timoteo* (1: 1: 10: «para los fornicarios, para los sodomitas, para los secuestradores, para los mentirosos y perjuros, y para cuanto se oponga a la sana doctrina»).

¹⁰ «Si alguno se ayuntare con varón como con mujer, abominación hicieron; ambos han de ser muertos; sobre ellos será su sangre» (*Levítico* 20: 13).

¹¹ Para una revisión detallada de los ocho argumentos objeto de litigio entre quienes no encuentran ninguna razón para un posible rechazo de la homosexualidad en el seno del cristianismo primitivo y quienes opinan todo lo contrario, cf. ESPEJO MURIEL (1991: 151-178).

con la perfección cristiana. La contrapartida fue un mayor control de lo que pasaba en su interior. Los pecados capitales que, en el *Decretum Gratiani* (siglo XII), parecían destinados a proteger la familia y sus alianzas, con Tomás de Aquino adquirieron una formulación plenamente teológica. A los cinco pecados de dicho *Decretum* (*fornicación, adulterio, incesto, estupro y rapto*) añade el *sacrilegio* y el pecado *contra natura*. Este último será clave para interpretar la sexualidad medieval. Como concepto no era ninguna novedad. Estaba ya en la patrística, pero, en ella, lo *natural* se identificaba con lo *habitual* y con la idea de que la *naturaleza* constituía una prueba moral de los diversos tipos de conducta sexual. El resultado era una cierta incongruencia. Se rechazaba el *coitus a tergo*, porque era común entre los animales, y, al tiempo, se rechazaban también las relaciones homosexuales y la masturbación, porque se creía erróneamente que los animales no las practicaban.

Ahora, en el siglo XIII, a *natural* se le da un sentido teológico. La creación es obra de Dios y el hombre, su colaborador, porque porta la semilla de la vida. La mujer, por el contrario, es el vaso en el que se deposita el semen (cfr. Tomás y Valiente, 1990: 35), y así fue hasta que, en el siglo XIX, se descubrió la función del óvulo en el proceso de fecundación. Sobre esa base de proteger el orden natural, se diseñó dentro de la nómina de pecados de lujuria la casuística de los vicios *contra natura*. El primero, el que procura la polución sin coito carnal, por puro placer, constituye el pecado de *inmundicia*, conocido también como *mollicie*. El segundo, el del que realiza el coito con un ser de distinta especie, se identificaba con la *bestialidad*. El tercero, si se realiza el coito con el sexo no debido, sea de varón con varón o de mujer con mujer, lo llamaban vicio *sodomítico*. El cuarto recogía los modos no naturales de realizar el coito, fuese porque se hacía con un instrumento no debido o porque se empleaban otras formas antinaturales (*Suma Teológica* II-II q., 154).

El pecado *contra natura* se perfila, pues, como un concepto amplio y bastante difuso en el que tiene cabida cualquier actividad sexual que no está ordenada a la generación dentro de la especie. Quiere ello decir que recorrimos un largo camino con el fin de acceder a las transgresiones sexuales desde la perspectiva de la Iglesia y, al final, encontramos que toda relación sexual no destinada a la procreación debería formar parte de esa categoría de actos sexuales. Ítem más: algunos de los términos utilizados tienen tras sí una trayectoria léxica que tampoco ayuda a precisar su significado, a conocer, por tanto, qué actos abarcaban. El más evidente era el de sodomía, de gran tradición en la Edad Media y de una amplitud similar al de *contra natura*. Como éste, se aplicó también a cualquier acto sexual desviado de la norma, fuese ésta la procreación o lo convencional. El pecado de *mollicie* plantea un problema muy similar. Designó el conjunto de prácticas amorosas *indignas* en las que el varón jugaba un papel pasivo. El *molles* de la cultura romana se utilizó para referirse al conjunto de actos que retrasaban el coito, y sólo en el siglo XIII se interpretó mayoritariamente como masturbación. Al contrario que la sodomía, su consideración moral estuvo sometida a los vaivenes del tiempo y de la teología. Ocupó una posición relativamente secundaria en los penitenciales anteriores al siglo XIII y volvió a hacerlo superada esa centuria, pero, en el siglo XIII, formaba parte de los pecados *contra natura* porque implicaba *effusio seminis extra vasis*.



Se podría, a partir de consideraciones y matizaciones como las anteriores, intentar depurar la amplitud y ambigüedad de la doctrina cristiana medieval y, de paso, reconducirla hasta hacerla asequible al marco que he propuesto como título de mi intervención. Creo, sin embargo, que una actitud como ésta implicaría demasiados riesgos. Sería factible si fuese acompañada de una reducción del marco temporal que he tomado como referencia. Bastaría, por ejemplo, prescindir de la teología escolástica del siglo XIII para que se diluyese la idea de que los pecados de lujuria pueden llegar a perturbar el orden natural, a alterar la imagen de la creación. Se ganaría evidentemente en precisión a la hora de definir lo que es una transgresión sexual, pero a costa de prescindir casi por completo de los puntos de referencia que explican y ayudan a comprender la legislación medieval en este terreno, al menos la que se inicia con las *Partidas* de Alfonso X. Parece, pues, preferible asumir la amplitud y ambigüedad a la que hemos llegado y esperar que la legislación civil ofrezca elementos de juicio suficientes para poner orden en aquélla.

Como ocurrió con la doctrina cristiana, el derecho común tampoco fue uniforme en el período estudiado. Evolucionó desde un derecho consuetudinario y de tradición oral a un derecho romano justiniano de tradición latina boloñesa, pasando por un derecho romano vulgar de tradición latina visigótica¹². Cada uno de ellos tuvo sus formas textuales propias: *fazañas*, *fueros* y *Partidas*, al tiempo que cada uno presenta una visión propia del sexo. El derecho de tradición latina boloñesa es sin duda el mejor exponente de que hasta qué extremo la cultura jurídica fue en este terreno deudora de la cultura teológica. En el *Proemio* del Título XXI de la *Partida Séptima* y en la Ley I del mismo título y *Partida* se identifica el pecado con el delito, se fundamentan y se justifican las penas recurriendo a la autoridad divina y a los mismos principios en los que se había asentado el tomismo, asumiendo incluso la terminología del derecho canónico. La contrapartida es que restringe los pecados y delitos *contra natura* a la sodomía, nombre, por cierto, de origen bíblico¹³ («el pecado en que caen los homes yaciendo unos con otros») y al bestialismo («esa misma pena deue haber todo home e toda mujer que yoguiere con bestia»). Ninguna referencia, pues, a la *molice*, que sí figuraba en la relación de los teólogos, y una precisión que, como las referidas a los males que de ella derivan, procede también de los Padres de la Iglesia. La mujer estaba excluida del pecado sodomítico, no así del de bestialidad. Los glosadores del siglo XVI matizarán que «aunque dice la ley hombres, se incluye también a las mujeres cuando una con otra haga *contra natura* como cuando varón con hembra haga el coito *contra natura*» (Gregorio López, glosa *omes*. Cito por Tomás y Valiente, 1990: 45). Se reconoce, sin embargo, que en el caso de las mujeres ese placer sin resultado de concepción era una forma atenuada de pecado nefando *contra natura*.

¹² Sigo en estos aspectos a KABATEK (2001).

¹³ «E de aquella ciudad Sodoma [...] tomo este nome este pecado que llaman sodomítico». La cita, como las dos siguientes, proceden del mencionado *Proemio* y de la Ley I.

El concepto de naturaleza como un dominio jurídico sobre el que legislar los actos abominables que podían arruinar el orden del Universo estaba, pues, presente en *Las Siete Partidas* y reaparecerá o, más bien, se mantendrá vigente en los márgenes cronológicos de la España medieval. La *Pragmática* de los Reyes Católicos (Medina del Campo, el 22 de julio de 1497) reproduce pautas y pensamientos teológicos de la *Setena Partida*. El temor a Dios sigue impulsando a los monarcas a redactar leyes contra la sodomía: «Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden a Dios nuestro Señor, e infaman la tierra, especialmente es el crimen cometido contra orden natural; contra el que las leyes y derechos se deben armar para el castigo deste nefando delito, no digno de nombrar, destruidor de la orden natural, castigado por el juicio Divino». Las causas, en consecuencia, no cambian, como tampoco lo hacen las consecuencias: «la nobleza se pierde, y el corazon se acobarda [...] y se indigna a dar a hombre pestilencia y otros tormentos en la tierra [...]». Si cabe, se sube todavía un peldaño más en el nivel de represión. No sólo se promulgan penas más severas, sino que desaparecen eximentes que figuraban en las *Partidas*, como ser menor de catorce años o haber sido forzado, introduciendo en su lugar facilidades acusatorias y probatorias, que, en la técnica del Derecho penal, implica agravar la persecución del delito (Tomás y Valiente, 1990: 43): «si acaesciere que no se pudiere probar el delito en acto perfecto y acabado, y se probaren y averiguaren actos muy propinquos y cercanos a la conclusión del, en tal manera que no quedase por el tal delincente de acabar este dañado yerro, sea habido por verdadero hecho del delito, y que sea juzgado y sentenciado, y padezca aquella misma pena». La pena impuesta en las *Partidas* era la muerte; ahora, en un claro paralelismo con los delitos de lesa majestad, se dispone «que sea quemado en llamas de fuego en el lugar, y por la Justicia a quien pertenesciere el conocimiento y punición del tal delito [...] y sin otra declaración alguna, todos sus bienes así muebles como raices; los cuales desde agora confiscamos, y habemos por confiscados y aplicados a nuestra Cámara y Fisco [...]».

Esta dinámica de convergencia y graduación recíproca entre pecado y delito, claramente propiciada por teólogos y canonistas, estuvo formalmente vigente hasta principios del siglo XIX¹⁴. Otra cosa será si se aplicaba o no. La definición y tipificación de los delitos cambia en las últimas décadas del siglo XVII, cuando, según Tomás y Valiente, la perspectiva adoptada ya no será la ofensa a Dios, sino el daño social. Hasta ese momento la norma general siguió siendo tan difusa como la que habían impuesto los teólogos y los canonistas del siglo XIII: «todo lo que no sea colaborar con Dios procreando en la forma e incluso en la postura tenida por natural, es pecado, y por ser pecado es delito» (Tomás y Valiente, 1990: 49). ¿Quiere ello decir que nada ha cambiado?, probablemente, no. Sigue activo el concepto *contra natura*, pero se aplica ya de una manera más restringida. Ha desaparecido cualquier

¹⁴ Hasta entonces se mantuvieron en uso las *Partidas* y la *Pragmática* de los Reyes Católicos, que, como la de Felipe II de 1592, pasaron a la *Nueva* (1567) y a la *Novísima Recopilación de Leyes de España* (1805).



alusión a la molice y la legislación se centra en la sodomía, que llegó a ser *el pecado* (Tomás y Valiente, 1990), y, por extensión, también lo fue la bestialidad.

Para alejarse del magisterio e influencia de la doctrina eclesiástica y del derecho canónico sólo quedan dos opciones, o se avanza en el tiempo y se superan los límites temporales fijados o se retrocede y, sin salir del amparo del derecho, se adopta la perspectiva de la tradición oral castellana y de la tradición latina visigótica, representada la primera por las fazañas y la segunda por los fueros. Ni en la una ni en la otra hay, al menos de forma explícita, referencias a las enseñanzas de la Iglesia. Todo se basa en la costumbre y todo se pone en la relación con el concepto, no formalizado, de la injuria y de la honra. Hay, sin embargo, en ellas elementos de juicio nuevos que permiten obtener una visión más pragmática y más cercana a la realidad sociolingüística del momento que en cualquiera de las fuentes anteriores. Se trata prácticamente de listas de palabras, cuya importancia, sin embargo, se deduce fácilmente de la formulación que de ellas hace la propia normativa legislativa. Las suele recoger bajo epígrafes tan llamativos como «palabras vedadas» o «nombre vedado»¹⁵, «palabras malas» y «palabras malas e deshonestas»¹⁶; «nombre» y «verbo entredicho»¹⁷. Todas las voces recogidas bajo dichas denominaciones comparten ciertos aspectos. Denotan una fuerte presión social, tanta como para que su propia emisión esté regulada, primero, por la costumbre y, después, por la ley. Su transgresión implica incurrir en delito y, consecuentemente, en las penas correspondientes, todas excesivas, desproporcionadas e incluso crueles, desde nuestra perspectiva, no desde la suya. Figuran entre los «denuestos» y «deshonras»¹⁸. Son motivo de desórdenes sociales, de tensiones, de peleas¹⁹ y de «rieptos»²⁰. Establecen con precisión qué expresiones y conceptos acogen los susodichos títulos, mayoritariamente los mismos en prácticamente todos los fueros en los que figuran. Casi siempre también, como medida cautelar, dejan la relación abierta: «e otros denuestos feos que ssean adesonrra o a menosprez» (*Fuero de Soria*), «o otras palabras malas semejantes a estas» (*Ordenan-*

¹⁵ Es la denominación tal vez más expresiva, gráfica y transparente, de donde su presencia en títulos de artículos —«*De verbo vedado: consideraciones lingüísticas sobre la agresión verbal y su expresión en castellano medieval*», de Mónica CASTILLO LLUCH (2004)—, o de capítulos de libros. Rolf EBERENZ y Manuela DE LA TORRE (2003) lo utilizan como punto de partida de su análisis sobre la interdicción en general, y, de forma más concreta, sobre expresiones sacrílegas, sexuales, maldiciones e insultos.

¹⁶ «Título de las *palabras malas e desonestas* que se dizen vnos a otros que pena deuen aver» (*Ordenanzas*) [Colección documental del archivo municipal de Lequeitio] (CORDE).

¹⁷ «De nonbre uedado». «De uierbo entredicho» (*Fuero de Salamanca*) (CORDE).

¹⁸ «Qval quier que *denostare* a otro, quel dixiere gaffo o ffududincul o cornudo o traydor o herege o a mugier de su marido puta o otros *denuestos feos que ssean adesonrra o a menosprez*, desdigase ante los alcaldes» (*Fuero de Soria*). «[Título] de los denuestos et de las dosondras» (*Fuero Real*) (CORDE).

¹⁹ «Por quanto las palabras malas e desonestas que los omes e las mugeres dizen los vnos a los otros *son comienço e ocaçyon e rays de todo mal e corronpen los coraçones* de los ommes, sobre que *acaçe e vienen a pelear*; por ende, ordenamos que...» (*Ordenanzas*) [Colección documental del archivo municipal de Lequeitio] (CORDE).

²⁰ «Las palabras de denyestos, que *valen tanto commo rriepto*, son estas» (*Fuero de Cuenca*) (CORDE).

zas) [Colección documental del archivo municipal de Lequeitio]. Por último, tanto la locución *palabras vedadas* como los términos de la esfera sexual que integran su inventario son, en el significado que aquí interesa, específicos de los fueros²¹.

Su importancia desde la perspectiva adoptada no es lo que denotan, sino las implicaciones que proyectan. De entrada, si se recogían en los fueros es por la sencilla razón de que distorsionaban la vida en comunidad y, por ello mismo, su emisión estaba perfectamente regulada. Hay en ellas un claro *animus iniuriandi*, que hace que la figura del interlocutor, ausente en todas las aproximaciones anteriores, adquiera ahora una dimensión muy especial. Su singularización como *verbo* o *nombre entredicho* adquiere sentido sólo en razón de la agresión que significa para el interlocutor y ésta (la agresión) en razón de la violación de un código social de conducta, pero también de las normas que deberían regir la interacción comunicativa.

La nueva tradición discursiva ofrece, pues, unas condiciones pragmáticas y reproduce unas condiciones de la situación comunicativa que la convierten en algo muy diferente a cualquiera de las anteriores. Remite a un intercambio casi dialógico en el que por primera vez las referencias a la sexualidad ya no surgen en abstracto, sino que adoptan la forma de agresión verbal. Se dirigen contra un interlocutor que ya no es alguien virtual, sino real (*un uizino, un varon, una muger*). Se fundamentan en un código social de normas de conducta sexual, en una dimensión social, por lo tanto. Tienen efectos tanto sobre el injuriado, al que se intenta despojar de su valor social, atacándolo en las cualidades o en la conducta que la comunidad esperaba de ese individuo, como sobre el injuriante que, de acuerdo al mismo sistema de valores, intenta proyectar su imagen sobre la del injuriado, mostrando su superioridad. La necesidad de respuestas, vengan dadas por el propio injuriado o por la ley, es por lo tanto casi sustancial al mismo hecho de haber roto el equilibrio social y comunicativo, pues, si no se produjese, no se recuperaría la honra y el estatus social.

Son muchas y muy interesantes las sugerencias pragmáticas y comunicativas que proyecta esta forma de legislar consuetudinaria, pero ¿cuál es su aportación sobre el tema concreto de las transgresiones sexuales? Revela valores de la sociedad que, en parte, son coincidentes con los manifestados por la teología y moral eclesiástica y, en parte, muy alejados de aquélla. Confirma que la sodomía fue *el pecado* e incluso, si las conclusiones de Boswell son las adecuadas, manifiesta un mayor

²¹ El sintagma *palabras malas* se documenta también en una *fazaña*, aunque en una acepción más genérica, y *palabras vedadas*, en el *Espéculo*, probablemente con el mismo significado que en los fueros, pero ya sin especificación alguna sobre las formas de expresión que engloba:

Esto es por fazannya que don Rodrigo, fijo de Martín Rodrigo, barajaua con Domingo Sancho de Pauiella & con Lázaro, su hermanno, dentro en Sant Llorent; et ouyeron palabras malas &. dixo don Rodrigo a Domingo Sancho que sacasse los huesos de su padre de Sant Llorent & que los leuasse a su tierra, que... (*Libro de los fueros de Castilla*) (CORDE).

Título. vº. de la onrra de los ffijos del rrey dicho Auemos de la guarda de los ffijos del Rey & mayor mjente del ffijo mayor. Agora queremos dezir. de lla onrra dellos. Dezimos que los deuen onrrar de dicho & en ffecho como a ffijo de ssu sennor natural. En dicho que los deuen llamar ssenores. & non deuen dezir palabras vedadas njn denuestos a ellos njn antellos (Alfonso x, *Espéculo*) (CORDE).



grado de intransigencia ante ella que la primera moral cristiana, pues ya se penaba con la castración en el *Liber Iudiciorum* o *Liber Iudicum*, probablemente del año 654, posteriormente traducido en Castilla por Fernando III en 1241, con el nombre de *Fuero Juzgo* (cfr. Álvarez Cora, 1997). En contrapartida, omiten cualquier referencia a la molicie y al bestialismo. No sorprende la ausencia de la primera, pues, como ya se indicó, había razones morales y teológicas para ello. Ahora también las hay sociales. Derivan tanto del carácter de *vicio solitario*, que siempre tuvo, como de los principios y fines que dieron origen a los fueros: regular la convivencia sobre todo en aquellos aspectos que podían ser fuente de conflictos entre los vecinos. Algo similar cabría pensar del bestialismo, del que no he encontrado testimonio alguno en los fueros. No creo, sin embargo, que, como en el caso anterior, haya que separarlo de las transgresiones sexuales. Tampoco la legislación posterior le dedica una atención especial. Lo recoge y lo penaliza, pero casi siempre en relación y como una prolongación del pecado sodomítico. Tal vez fuese menos frecuente o menos visible o simplemente, como ha ocurrido en todas las etapas de la lengua española, nunca tuvo la capacidad de atracción sinonímica de otros conceptos sexuales y, por consiguiente, nunca llegó a convertirse en un denuesto que requiriese la atención de las leyes. Conocerse se conocía y, para ello, basta recordar que, sin ser frecuente, los catecismos del románico, es decir, los tímpanos, reproducían escenas de esas características, como en la Colegiata de San Pedro de Cervatos en Campoo de Enmedio, municipio de Cantabria.

Más significativa, en mi opinión, resulta la importancia concedida a dos figuras a las que no hubo oportunidad hasta el momento de darles la importancia que tuvieron. No hay fuero, con disposiciones sobre los denuestos, que no incluya en su relación el término *puta*, para las mujeres, y en el que no haya, en el mismo contexto, una referencia a la figura del *cornudo* o, en su defecto, al adulterio de la mujer. La presencia del cornudo en los fueros no se puede relacionar con las transgresiones sexuales, aunque sí se le pueden buscar explicaciones y no en una sola vertiente. Obviamente, recoge la posibilidad de la infidelidad de la mujer, pero también puede que trascienda esa esfera y lo que busque sea mostrar la superioridad del injuriante sobre el marido injuriado del que pone en entredicho la virilidad y la capacidad de cuidar y retener a su mujer. Lo convierte, por tanto, en objeto de burlas y chanzas y, para evitarlas, debe actuar y eso, en aquellos momentos, abría incluso la posibilidad de dar muerte a la mujer y a su amante.

El tema de la prostitución es de una complejidad mayor o, para ser más exacto, tal vez debería decir que es el tema más ambiguo y difuso de todos los analizados hasta el momento. Si se mantienen los puntos de referencia que han permitido llegar hasta aquí, se debería concluir que ni la moral cristiana ni la legislación civil, en cualquiera de sus formas, se han mostrado tajantemente en su contra, antes bien, la han consentido como un mal menor. Eso no quiere decir que no haya momentos puntuales en que una u otra o ambas la hayan reprimido y lo hayan hecho con todo el peso de las instituciones que representaban. La Iglesia primitiva llegó a expulsarlas de la comunidad cristiana y, en la época de la Reforma (siglo XVI), el nuevo ambiente moral fue particularmente hostil a las prostitutas y a sus clientes (cfr. Brundage, 2000: 86 y 558). Sin embargo, la idea de *gozar pagando*, *gozar sin*



pecar seguía vigente en el siglo XVI y parece que incluso con la aquiescencia del Santo Oficio (Molina Molina, 1998: p. 110, n. 260). La postura civil siguió pautas similares. Se toleró en la Edad Media, se institucionalizó en el siglo XV y se tendió a eliminar desde mediados del siglo XVI (cfr. Molina Molina, 1998: 33-34), recurriendo significativamente a los mismos argumentos de los que se habían servido para tolerarlas como un mal necesario, aunque invirtiéndolos. Dejaron de verse como un medio de aplacar y evitar males mayores y pasaron a percibirse como *maestras del infierno* en tanto que propiciaban que los jóvenes se acostumbrasen al *pecado nefando*, según Fray Gabriel de Maqueda²².

Este es, digamos, el mundo oficial de la prostitución, en el que todo estaba reglado, desde las mancebías, construidas con dinero público, sometidas al fisco real y organizadas de acuerdo a Ordenanzas reales bajo la tutela de un responsable público²³, hasta la forma de vestirse de las prostitutas y las épocas del año en las que no podían ejercer su oficio, fundamentalmente en Cuaresma²⁴, y sobre todo en Semana Santa, llegando a indemnizarlas por ello (Rossiaud, 1986: 80). Si se pregunta sobre la relación entre esta prostitución y el denuesto que figura en los fueros, la respuesta debería ser que entre una y otra apenas hay concomitancias. Se designan con el mismo término, *puta*, e incluso participan del mismo cariz despectivo que siempre tuvo esa actividad con independencia de la licitud de su práctica. Las implicaciones son, sin embargo, muy diferentes en uno y en otro dominio. En el ya descrito se aplica a una profesión, la más antigua del mundo, y se corresponde con una realidad social marginal y, como tal, sin posible defensa ante la injuria. En los fueros ya no denota una profesión, y, con probabilidad, pocas veces surge a propósito de una mujer que haya conocido, en el sentido bíblico, varios hombres, cinco o más según el *Fuero de Teruel* (Madero, 1992: 65). Con toda seguridad, la ofensa estaba dirigida contra el matrimonio y la fidelidad conyugal, si la injuriada era una mujer casada, y contra la virginidad, en el caso de las solteras. Buscaba, por tanto, minar el honor de la familia, siempre mediatizada por la recta conducta de las mujeres de la casa y por su reputación en la comunidad. Existe, sin embargo, una tercera opción compatible con la anterior, pero un poco más sutil, en la que *puta* vendría a ser algo así como la representación de la lujuria, de la mujer libidinosa, capaz de transgredir todos los principios para alcanzar la satisfacción. Es una imagen frecuente en la literatura medieval (cfr. Cándano Fierro, 2003), que concurría también en el denuesto destinado al hombre casado al que se pretendía deshonorar aludiendo con la voz *cornudo* al comportamiento lujurioso de la mujer. Sólo desde esta perspectiva podría entenderse la inclusión del término y concepto *puta* entre

²² Fray Gabriel DE MAQUEDA, *Invectiva en forma de Discurso contra el uso de las Casas Públicas de las Mujeres Rameras*, Granada, 1662; citado por VÁZQUEZ GARCÍA y MORENO MENGÍBAR, 1997, n. 82, p. 229.

²³ Las conocidas figuras del *padre* o de la *madre*.

²⁴ Los dichos «*como putas en cuaresma*» o «*pasar más hambre que una puta en cuaresma*» recogen esa costumbre.



las formas transgresoras de la sexualidad en tanto que portadora de deshonra y vergüenza, tal como, por ejemplo, figura en el *Sendebar* (cfr. Miaja de la Peña, 2005).

2. RECAPITULACIÓN: TRADICIONES DISCURSIVAS Y ORALIDAD

Hemos recorrido un largo camino para llegar a un punto en el que resulta difícil recapitular y resumir en un breve párrafo las transgresiones sexuales en la Edad Media española. Una cosa sí quedó clara. Los criterios actuales, si los hay, de nada sirven para desentrañar los misterios de etapas pretéritas de nuestra sociedad. La sexualidad, como factor cultural que es, está sometida a los principios reguladores de la vida en comunidad, y ésta, por su parte, lo está a las normas de convivencia emanadas de la costumbre, de la moral y de la legislación. El problema no reside, pues, en reconocer los puntos de partida sobre los que diseñar su solución, sino en que dichos elementos de juicio no han permanecido inmutables, a pesar de haber acotado el momento histórico objeto de análisis. Hay un antes y un después de la sacramentalización del matrimonio en la cultura canónica y en la teológica, como también lo hay entre las tres tradiciones discursivas jurídicas del derecho común.

Si la referencia fuese el momento en que convergen más claramente el derecho canónico, las formulaciones teológicas y el derecho común de tradición latino boloñesa, se debería admitir que todo lo que no estaba destinado a la procreación era pecado, era delito, precisamente porque transgredía el llamado *orden natural*. Ofrecía, sin embargo, la posibilidad de poner un poco de orden en tanta desmesura, y de ella nos hemos servido para restringir lo transgresor al concepto de *contra natura* y, a partir de él, al bestialismo y al vicio sodomítico, que, por no complicar mucho más las cosas, identificamos con la homosexualidad. El correspondiente femenino tenía por razones científicas una consideración menor. Se podría, en consecuencia, prescindir de la masturbación, la molicie de entonces.

El punto de vista consuetudinario de fazañas y de tradición latina visigótica de los fueros ofrece una perspectiva del sexo casi antagónica a la anterior. Está más cerca de la vida cotidiana. Las referencias para juzgarlo ya no guardan relación con la cultura teológica sino con la cultura del honor, de la honra y de la fama, presentes también, obviamente, en la aproximación anterior, pero ensombrecidas por el peso del pecado. En este nuevo contexto, desaparece la idea de pecado, también la de delito, y su lugar lo ocupa una honra sexual en la que la figura central es la pureza sexual de la mujer. Los denuestos recogidos bajo la denominación de *palabras vedadas*, aunque divididos sociológicamente según el sexo, al final convergen en la idea de integridad física y moral de la mujer. Ponerla en entredicho suponía hacer lo propio también con la hombría del varón y con su capacidad para asumir el papel que le correspondía en una sociedad diseñada y gobernada por hombres. Los denuestos *puta* y *cornudo* surgían, pues, de actitudes y acciones de la mujer, pero, al final, recaían sobre el hombre. Incluso el que reunía todos los rasgos para ser más específicamente masculino, la homosexualidad, era con bastante seguridad preferi-

do no para denotar una actividad estrictamente sexual, sino para cuestionar su virilidad y, por supuesto, como consecuencia del alto grado de simbolismo que encerraba, en el que tenía cabida desde la herejía y el crimen de lesa majestad hasta su vinculación a musulmanes y judíos (cfr. Madero, 1992: 69 y 124-127).

La formulación verbal de estas transgresiones sigue, para terminar, pautas que, de alguna manera, reproducen los procesos anteriores de conceptualización del sexo. En el proceso de nominación hay también dos fases claramente diferenciadas, la relativa al derecho de tradición latina boloñesa y la tocante a la tradición oral castellana y a la tradición latina visigótica, que, también en esta ocasión, agruparé. Entre ambas media un largo de camino de *escrituralización*²⁵ de la lengua jurídica en el que percibo un intento sistemático de depuración de todos los términos que eran propios del discurso oral. Es relativamente fácil entender que, si la cultura jurídica nace del derecho romano antiguo y del canónico medieval, ese léxico técnico que estaba buscando el lenguaje jurídico lo encontró y lo tomó de canonistas, teólogos y moralistas de la Iglesia, al menos en todo lo relativo a la sexualidad. Una muestra son los textos ya citados de las *Partidas* y de la *Pragmática de los Reyes Católicos*. Entre uno y otro documentan prácticamente todas las formas de designación propias del lenguaje jurídico, que, por otro lado, tampoco eran muy variadas. Se reducían en las *Partidas* a *pecado sodomítico*, con explicación de donde procede y se toma ese nombre, *pecado contra natura*, en designación de Tomás de Aquino, y *pecado nefando contra natura* y variantes. La originalidad tampoco fue una de las virtudes de la *Pragmática de los Reyes Católicos*. *Pecado* se sustituye por *delito* y genera la lista: *crimen contra natura*, *nefando delito*, *no digno de nombrar* y *crimen y aborrecible delito*. Y así prácticamente hasta el siglo XVIII, en el que decrece la tendencia a utilizar la voz *pecado* (Tomás y Valiente, 1969: 233). Este trasvase no es exclusivo de la esfera objeto de análisis, afecta al léxico sexual en su conjunto (cfr. Montero Cartelle, 1999).

Harina de otro costal sería si nos adentrásemos en otras tradiciones discursivas, lo que no es factible en esta ocasión, aunque se esbozará al menos un aspecto que percibo fundamental a propósito de la oralidad de los fueros. El interés del léxico de los fueros no reside ni en su número, dada su escasez, ni en su variedad, pues en casi todos se repiten las mismas formas con pequeñas variantes, que reflejan la diversidad geográfica del castellano de la época. Presenta, sin embargo, una peculiaridad que lo convierte en algo muy especial. En los campos fundamentales de la sexualidad da testimonio de una serie de voces claramente patrimoniales que no volverán a documentarse hasta bien entrado el siglo XV. ¿Cuáles y por qué?

El porqué se puede responder recurriendo al concepto de *escrituralización*. Es un proceso de renovación de las lenguas, que en el caso del proyecto legislativo supuso caminar hacia la generalización, abstracción y formalización de la técnica jurídica, para lo que utilizó como modelo el derecho romano y el canónico, y, por supuesto, de la propia lengua, que también se vio impelida a buscar respuestas a las

²⁵ Para este concepto, cfr. OESTERREICHER (1994) y KOCH y OESTERREICHER (2000).



nuevas necesidades textuales, gramaticales y léxicas. Abandonó para ello el carácter cotidiano que tenía el vocabulario de las *fazañas* y de los *fueros* e intentó diseñar algo parecido a un léxico técnico, siguiendo, al menos en parte, las pautas que le ofrecían moralistas, teólogos y canonistas de la Iglesia. Renunció, por tanto, a todas aquellas formas de expresión que se alejaban de un tipo de escritos en el que los conceptos debían ser aplicables «a todos los posibles casos en todos los lugares, para todos los pueblos (*cunctos populos*, como dice el comienzo del Código justiniano) y tiempos» (Kabatek, 2001: 104).

A esta razón abstracta hay que añadir una más concreta. Todas las voces eliminadas presentaban una serie de rasgos en común. De entrada, denotaban órganos, acciones y conceptos que, en aquella cultura, estaban sometidos a fuertes restricciones; estaban sujetos a una fortísima interdicción. Utilizaban, además, significantes que eran rechazados, bien porque se percibían con nula capacidad atenuante, bien porque eran excesivamente gráficos y, consecuentemente, fácilmente identificables no sólo con el referente que designaban, sino también con la imagen popular que se tenía de él (*cornudo*, *poner los cuernos* y *fudidunculo*). Todas, por último, procedían de zonas de la arquitectura de la lengua respecto a las que la práctica totalidad de los modelos de discurso se mostraron muy reticentes en sus respectivos procesos de escrituralización. Pertenecían a la oralidad y, dentro de ella, estaban adscriptos a los registros más vulgares. Su gran expresividad y su fuerza modalizadora del discurso explica perfectamente el proceso de depuración que experimentaron. Superada la fase de oralidad de *fazañas* y *fueros*, el lenguaje de la distancia prescindió de ellos bien porque actuó como filtro de la oralidad, máxime si estaba teñida de vulgaridad, o bien porque no disponía del género adecuado en el que acoger registros muy alejados del suyo. Ambas limitaciones dejaron de actuar en el siglo XV como consecuencia de haber cambiado las condiciones de producción y recepción que dieron origen a nuevas tradiciones discursivas o géneros en los que sí tenían cabida rasgos del intercambio conversacional, elementos claramente dialógicos y voces procedentes de cualquier registro lingüístico.

La respuesta a cuáles eran esas palabras pasa por un análisis más amplio que el de las *palabras vedadas*, aunque, por razones obvias, me limitaré a ellas y, de éstas, solo presentaré las relacionadas con las transgresiones sexuales²⁶. La más frecuente de las referidas a la mujer es *puta*, seguida a gran distancia por *rocina* y *reguladora*, con el mismo significado, mientras que al hombre se le califica de *cornudo*²⁷ o se recurre a derivados y compuestos de *FUTUERE* para tildarlo de homosexual.

²⁶ Una relación detallada se puede ver en el artículo de CASTILLO LLUCH (2004), en el que opone los *denuestos femeninos* a los *masculinos* y, en el interior de cada uno de ellos, distingue los *corporales* (con los subapartados *sexualidad* y *enfermedad*), los *morales*, los *sociales*, los *raciales* y los *religiosos*, estos dos últimos específicos del varón. No se deduzca de tanta subdivisión que el número de ellas era muy abundante. No, casi todas son variantes de lo mismo.

²⁷ También se documenta con el mismo significado *cegulo*, aunque parece propio de la zona occidental (Asturias, Galicia y León) (cfr. MADERO, 1992: 110). Corominas relaciona su etimología con *CICULUS* 'cuclillo', cuyo peculiar comportamiento de dejar los huevos en nido ajeno hizo que se

Eso es todo lo que hay y, aun así, insisto en la importancia de su documentación en los fueros. De no haber sido por ellos, la historia del léxico sexual empezaría en el siglo XV para tal vez las voces más representativas de algunos de sus conceptos fundamentales, como lo son los derivados de *CUNNUS* o de *FUTUERE*, de la creación expresiva *carajo*, de la muy probable denominación onomatopéyica *pija*, *picha*, e incluso, aunque en un grado menor, de los derivados de *COLEUS*. Ítem más, la historia de esos términos se iniciaría con unas características y unos rasgos que difícilmente serían compatibles con su aparición en fechas tan tardías (cfr. Montero Cartelle, 2007).

De entrada, no se entendería su alta frecuencia en el siglo XV, que, sin embargo, adquiriría sentido si se admitiese una larga tradición en la lengua oral y una recuperación por parte de tradiciones discursivas que reproducían las condiciones y las pautas de uso en aquel momento histórico en el que sí se documentaron y con la misma profusión. Lo avala que la inmensa mayoría de sus apariciones se concentren en un tipo de composiciones, los Cancioneros del siglo XV (*Cancionero de Baena* y *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*), que, en la estética y en su contenido, se perciben como una continuación de los cancioneros galaico-portugueses del siglo XIII, en los que sí se recurría a ellos y con la misma alta incidencia (cfr. Montero Cartelle, 1998). De salida, presentan una capacidad de usos traslaticios que, inevitablemente, reclaman un empleo tal como para que se fueran desprendiendo de su significado referencial, asumieran nuevas acepciones y presentaran un alto valor expresivo, en una gradación en el desprendimiento de sus semas originales que, mantengo, debe ponerse en relación con su nivel de frecuencia.

Veamos dos ejemplos, uno relativo a la mujer y el otro al hombre. A la primera, se la ataca en su integridad moral y, para ello, se recurre al término *puta*. Su significado en los Fueros no tiene dudas, aunque, como se indicó, se recurra a su mediación para denigrar también al varón. Su capacidad ofensiva también puede deducirse fácilmente de su inclusión entre los *denuestos* y las penas que conllevaban, lo que es una evidencia de que se percibía como una verdadera *execratio*, a pesar de que Beinhauer (1968: 150) la consideró un eufemismo en sus inicios. Su fuerza expresiva era notable, pero, aun así, no había dado lugar ni a derivados, ni a compuestos, ni a usos ponderativos. Cuando se quería incrementar su agresividad se recurría a todo tipo de adjetivos denigratorios, también a perífrasis definitivas, de las que Félix Segura documentó la siguiente relación en el Archivo General de Navarra:

Putta suzia alcavuela provada, puta provada et mesilla provada, puta provada et ladrona provada, puta vieia provada et ladrona provada, puta de christianos et de judios, puta christianega, puta maridada, puta suzia bagassa, putas enqualisquadas de las calisquas de Sant Lazaro, puta vete a cavalgar a las fuentes como sueles, puta que ponía los hombres por un postigo et los sacaba por el otro (2005, 171-172).

llamase *cuclillo* al marido engañado, según el *Vocabulario de Refranes* de Gonzalo Correas. Ser un *cornudo* o un *cuco* es tener pareja que busca calor en nido ajeno.



En el siglo xv mantenía toda su agresividad y, a pesar de ello, se presenta ya convertido en un halago o en un saludo marcadamente propiciatorio, por medio del cual se intenta granjear la complicidad y la simpatía del interlocutor. Incluso bajo la forma del dicterio más común y violento del castellano, *hijo de puta*, resultaba encarecedor por antífrasis, como se percibe en palabras del propio Sancho: «no es deshonra llamar *hijo de puta* a nadie, cuando cae debajo del entendimiento de alabarle» (*Quijote* II, XIII). En ambos casos, denota una fuerte implantación en la lengua hablada y un claro proceso de dessemantización del que abundan también los testimonios ya en el siglo xv:

Llegate acá, *putico*, que no sabes nada del mundo ni de sus deleytes (*Celestina*, 118: 12-13).

¡Bendígaos Dios como lo reys y holgáys, *putillos*, loquillos, traviessos (*Celestina*, 232: 8-9).

(O *hydeputa* el pelón, y cómo se desasna (*Celestina*, 309: 20).

¡O Calisto desventurado, abatido, ciego! Y en tierra está adorando a la más antigua [y] *puta tierra*, que fregaron sus espaldas en todos los burdeles (*Celestina* 116: 21-23)

¿*Putos días* vivas, vellaquillo! ¿Y cómo te atreves? (*Celestina*, 120: 6-8).

Exactamente la misma trayectoria desde la plena referencialidad hasta la dessemantización total se percibe en *fodido*, que, solo o en la secuencia *fijo de fodido*²⁸, era la forma popular de designar la homosexualidad frente al culto *sodomítico*, del que también hay algunas muestras aisladas (*Los fueros de Alcaraz y de Alarcón*). Es un derivado de *foder*, muy frecuente en los fueros, donde, a diferencia de *puta*, muestra ya capacidad de derivación y de composición, en un claro indicio, por una parte, de su aclimatación y difusión y, de otra, de su expresividad. Ambos aspectos los hacen merecedores de una especial atención en los textos jurídicos, donde se recogen con la única finalidad de penalizar su uso, ofreciendo información de primera mano sobre el rechazo social que provocaban. Es lo que sucede con *fodidenculo* y *fududínculo*, que en el *Fuero Real* de Alfonso X se equiparan a *cornudo* y *puta* en su consideración social y en las consecuencias que implicaba su empleo:

Qual quier que a otri denostare et quel dixiere gafo, o *fududínculo*, o carnudo [...], o a mugier de su marido puta desdígalo antel alcalde et ante omnes bonos al plazo que pusiere el alcalde et peche .ccc. sueldos (11: 5-7).

La situación no fue muy distinta en el siglo xv. *Hoder* conservaba su carácter vulgar y obsceno y, aunque hubiesen desaparecido los compuestos anteriores (no superaron la fase de los fueros), no así su capacidad para generar derivados, como *hodedor* y el propio *hodido*, ni para incrementar su tendencia a utilizarlo en usos traslaticios que, por su forma y contenido, no están muy alejados de los corres-

²⁸ «Qui a otro dixiere *fodido* o *fijo de fodido* peche x morauedis» (*Fuero de Plasencia*, 35: 19).

pondientes actuales: «dar al *hodido* este manto» (*Obras de burlas*, 53: 3) y «*hodida porfia*» (*Obras de burlas*, 181: 32). Todavía le queda, sin embargo, un largo camino para llegar a la variedad de usos y valores que tiene en el español actual, aunque haya algunos precedentes muy llamativos como el de la Cantiga 206, en la que asume una acepción tan actual como ‘robar’:

deitou na casa sigo un peon,
e sa maeta e quanto tragia
pôs cabo de si e adormeceu;
e o peon levantou-s’ e *fodeu*,
e nunca ar soube de contra u s’ ia (206: 3-7).

Las dificultades que supone hablar de transgresiones sexuales en el castellano medieval hicieron que buscarse respuestas en los fundamentos de la propia cultura medieval y en el proceso de escrituralización de la lengua. En la primera recurrió a la evolución de la formulación teológica y canónica del cristianismo y a su impronta en la elaboración del derecho común y en la moral social, fundamental para entender la tradición jurídica latino-bloñesa. En el plano estrictamente léxico, también percibí una clara evolución, pero, en este caso, como reflejo del proceso de escrituralización y en consonancia con las características de las tradiciones discursivas, permeables, primero, a la oralidad, opuestas en un segundo momento y claramente favorables a ella cuando la lengua literaria se dotó de recursos y de géneros que le permitían reproducir las condiciones del intercambio comunicativo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, D., «Para evitar la diversificación de nuestra lengua», en *Presente y futuro de la lengua española*, II, Madrid, OFINES, 1964, pp. 259-268.
- ALONSO HERNÁNDEZ, J.L., «Claves para la formación del léxico erótico», *Edad de Oro*, IX, 1990, pp. 7-17.
- ÁLVAREZ CORA, E., «Derecho sexual visigótico», *Historia, instituciones, documentos*, 24, 1997, pp. 1-52.
- ALZIEU, P., JAMMES, R. y LISSORGUES, Y., *Poesía erótica del siglo de oro con su vocabulario al cabo por orden a.b.c.*, Toulouse, France-Ibérie Recherche, 1975.
- AQUINO, T. de, *Suma Teológica* [en línea: «<http://hjpg.com.ar/sumat/index.html>»].
- BEINHAEUER, W., *El español coloquial*, Madrid, Gredos, 1968.
- BOSWELL, J., *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, Muchnik Editores, 1993.
- BROWN, P. y LEVINSON, S.C., *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge, University Press, 1988.
- BRUNDAGE, J.A., *La Ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BUSTOS TOVAR, J.J., «Comentario lingüístico de textos y análisis filológicos. Algunas precisiones metodológicas», en *Homenaje al profesor Lapesa. XI Curso de Lingüística Textual* (Murcia 25-29 abril 1988), Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 93-107.



- Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Edición y estudio de Brian Dutton y Joaquín González Cuenca, Madrid, Visor Libros, 1993.
- Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*. Introducción y edición de Frank Domínguez, Valencia, Albatros, 1978.
- CÁNDANO FIERRO, GR., *La harpía y el cornudo: la mujer en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media española*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Cantigas d'escarnho e del mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, 2ª ed., revista e acrescentada pelo Prof. M. Rodrigues Lapa, Vigo, Galaxia, 1970.
- CASTILLO LLUCH, M., «De verbo vedado: consideraciones lingüísticas sobre la agresión verbal y su expresión en castellano medieval», *CLCHM* 27, 2004, pp. 23-35.
- CELA, C.J., *Enciclopedia del erotismo*, 4 vols., en *Obras completas*, Barcelona, Destino, 1982-1986. — *Diccionario Secreto, 1. Series Coleo y afines*, Madrid-Barcelona, Alfabeta, 1968.
- COROMINAS, J. y PASCUAL, J.A. (DCECH): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid, Gredos, 1980-1991.
- DAVIS, M., *Corpus del español* [en línea: <http://www.corpusdelespanol.org/>].
- DUESO, J., *Los mil y un nombres del coño*, Barcelona, Ediciones B, 1995.
- EBERENZ, R. y DE LA TORRE, M., *Conversaciones estrechamente vigiladas. Interacción coloquial y español oral en las actas inquisitoriales de los siglos XV a XVII*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2003.
- ESPEJO MURIEL, C., *El Deseo negado: aspectos de la problemática homosexual en la vida monástica: siglos III-VI d.C.*, Granada, Universidad de Granada, 1991.
- ESTEBAN, J., *Las mil y una palabras de casa de putas*, Sevilla, Ediciones espuela de plata, 2005.
- GARCÍA-VALDÉS, C.C., Francisco de Quevedo, *Prosa festiva completa*, Madrid, Cátedra, 1993.
- GOFFMAN, I., *Interaction Ritual: Essays on face-to-face behaviour*, Nueva York, Pantheon, 1967. Trad. *Ritual de interacción*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970.
- HYMES, D.H., *Vers la compétence de communication*, París, Hatier, 1984.
- JACOB, D. y KABATEK, J., *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica*, Francfort / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 2001.
- KABATEK, J., «¿Cómo investigar las tradiciones discursivas medievales?: el ejemplo de los textos jurídicos castellanos», en Jacob, D. y J. Kabatek (eds.), 2001, pp. 97-133.
- KOCH, P. y OESTERREICHER, W., «Langage parlé et langage écrit», en Holtus, G., Ch. Schmitt y M. Metzeltin (eds.), *Lexikon der Romanischen Linguistik*. vol. 1.2., Tübinga, Max Niemeyer, 2000, pp. 584-627.
- LACARRA, M^a.E., «Sobre los “dichos lascivos y rientes” en *Celestina*», en Menéndez Collera, Ana y Victoriano Roncero López (eds.), *NUNCA FUE PENA MAYOR (Estudios de Literatura Española en homenaje a Brian Dutton)*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 419-432.
- Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*. Ed. de J. Roudil, 2 vols., París, Klincksieck, 1962.
- MADERO, M., *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, Taurus Humanidades, 1992.
- MIAJA DE LA PEÑA, M^a.T., Reseña de Graciela Cándano Fiero (2003), *La harpía y el cornudo: la mujer en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media española*, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, LIII, 2005, pp. 544-549.

- MOLINA MOLINA, Á.L., *Mujeres públicas, mujeres secretas: la prostitución y su mundo, siglos XIII-XVII*. Murcia, KR, 1998.
- MONTERO CARTELLE, E., *El eufemismo en Galicia (Su comparación con otras áreas romances)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1981.
- «Claves para o estudio do eufemismo e do disfemismo no galego medieval», en Kremer, Dieter (ed.), *Homenaxe a Ramón Lorenzo*, II, Vigo, Galaxia, 1998, pp. 1049-1060.
- «El léxico erótico en el castellano medieval: claves para su estudio», en García Turza, Claudio, *et alii* (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española. II*. Logroño, Universidad de La Rioja, 1998, pp. 307-320.
- «La Iglesia y el léxico erótico medieval», en Couceiro, X.L., *et alii* (eds.), *Homenaxe ó Profesor Camilo Flores Varela*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 65-76.
- «La Celestina y el tabú sexual», en Carrasco, P. (ed.), *El mundo como contienda. Estudios sobre La Celestina*, Anejo XXXI de *Analecta Malacitana*, Málaga, 2000, pp. 109-126.
- «Palabras malas & villanas (Alfonso X: *Partidas*) La oralidad en las tradiciones discursivas jurídicas», en Cortés Rodríguez, L.M. (coord.), *Discurso y oralidad: homenaje al profesor José Jesús de Bustos Tovar*, vol. 1, Madrid, Arco/Libros, 2007, pp. 391-400.
- OESTERREICHER W., «El español en textos escritos por semicultos. Competencia escrita e impronta oral en la historiografía indiana», en Lüdke, J. (comp.), *El español de América en el siglo XVI. Actas del simposio del Instituto Ibero-Americano de Berlín*, Berlín, Biblioteca Ibero-Americana, 1994, pp. 155-190.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Banco de datos CORDE: *Corpus diacrónico del español* [en línea: «<http://www.rae.es>»].
- ROSSIAUD, J., *La Prostitución en el Medioevo*, Barcelona, Ariel, 1986.
- SEGURA URRRA, F., «Verba vituperosa: el papel de la injuria en la sociedad bajomedieval», en García Bourrellier, Rocío y Jesús M^a. Usunáriz (eds.), *Aportaciones a la historia social del lenguaje, España, siglos XIV-XVIII*, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 149-195.
- SEVERIN, D.S. (ed.), *La Celestina*, Madrid, Cátedra, 1998.
- TOMÁS Y VALIENTE, F., «El crimen y pecado contra natura», en Tomás y Valiente, Francisco, *et alii* (eds.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, pp. 33-55.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. y MORENO MENGÍBAR, A., *Sexo y razón: una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid, Akal, 1997.





EL MODELO DE SEXUALIDAD DE LA SOCIEDAD CRISTIANA MEDIEVAL: NORMA Y TRANSGRESIÓN

Iñaki Bazán Díaz
Universidad del País Vasco

RESUMEN

En estas páginas se analiza el modelo de sexualidad conyugal establecido por la Iglesia medieval para poder responder a la pregunta de qué era lícito y qué no en las relaciones sexuales. Así, entre otras cuestiones, se pasa revista a las posturas, a los momentos, las frecuencias, etc. Igualmente se exponen diversas estrategias arbitradas por la sociedad medieval para vivir en pareja y disfrutar del sexo al margen del matrimonio canónico, como la barraganía, el amancebamiento o el estupro.

PALABRAS CLAVE: Sexualidad, moral sexual, sexualidad conyugal, barraganía, amancebamiento, estupro y Edad Media.

ABSTRACT

This article analyses the conjugal sexual model created and encouraged by the Church in the Middle Ages in order to regulate to what extent some sexual practices might be considered as licit within marriage. Thus, among others, the issues of positions, moments, frequency, etc, are taken into account, as well as the diverse strategies the medieval society resorted to in order to enjoy sex and cohabitation outside the path of canonical marriage, such as concubinage, common-law union, sexual intercourse with a minor.

KEY WORDS: Sexuality, sexual morality, conjugal sexuality, concubinage, common-law union, sexual intercourse with a minor, Middle Ages.

La sexualidad ha sido considerada a lo largo de la Historia de la Humanidad como un problema social y moral generador de multitud de conflictos, ya que en ella se han fundamentado las estructuras de parentesco, la organización social, la distribución de la herencia, los conceptos de honestidad y de decoro, etc. Con objeto de controlar esos problemas y limitar los conflictos de ellos derivados, la sexualidad humana ha sido constantemente normativizada y, en consecuencia, limitada su manifestación en entera libertad.

CUADERNOS DEL CEMYR, 16; diciembre 2008, pp. 167-191



Durante la Edad Media se gestó un modelo de sexualidad en la Europa occidental que en buena medida sigue vigente hoy en día y la Iglesia, a través de sus pensadores y canonistas, tuvo mucho que ver en su materialización. Para la ética cristiana la sexualidad debía entenderse única y exclusivamente como un medio para perpetuar el linaje humano y no como un fin en sí mismo. Así, toda práctica sexual que se alejara de esa misión fue considerada moralmente reprobable. La racionalización de la sexualidad como algo pecaminoso, peligroso e incluso delictivo hunde sus raíces, por lo que a la sociedad europea medieval se refiere, en ese planteamiento restrictivo y explica por qué se persiguió la fornicación simple, la prostitución, el estupro, el amancebamiento, el incesto, el adulterio, la bigamia, la sodomía, el bestialismo, la violación, la masturbación o la contracepción. Para eludir los peligros del sexo la mejor receta era la contención, la castidad.

1. LA SEXUALIDAD COMPROMETÍA LA SALVACIÓN DEL FIEL CRISTIANO

Los padres de la Iglesia, imbuidos por valores ascéticos, ya que buena parte de ellos fueron eremitas o monjes, consideraron que la castidad o abstinencia del gozo carnal suponía la forma superior de vida cristiana. Para ellos el sexo era un peligroso enemigo desde el punto de vista moral, fundamentalmente porque las pulsiones sexuales y las reacciones de los órganos genitales no se encontraban bajo el dominio de la voluntad humana de forma efectiva. No obstante, aceptaron las relaciones sexuales para aquellos que vivían atormentados por las tensiones de la carne, pero siempre y cuando estuvieran dispuestos a casarse, engendrar hijos y criarlos cristianamente.

Entre los siglos III al V fue tomando forma la doctrina cristiana sobre la sexualidad y tuvo como adalides a Orígenes, Tertuliano, Juan Casiano, San Jerónimo, San Juan Crisóstomo o San Agustín¹. De este último diría James A. Brundage que fue «la autoridad patristica más importante en asuntos sexuales, cuyas opiniones han influido más fundamentalmente en las ideas posteriores sobre la sexualidad en Occidente»². Buena parte de las opiniones que sobre la sexualidad defendieron los padres de la Iglesia fueron heredadas de autores paganos greco-romanos y judíos, en especial aquella que consideraba el sexo como causa de impureza ritual.

¹ Las obras de los padres de la Iglesia pueden consultarse en J.-P. Migne (ed.): *Patrologiae cursus completus... series Latina*, París, 1844-1864, 221 vols.; J.-P. Migne (ed.): *Patrologiae cursus completus... series Graeca*, París, 1857-1876, 167 vols. y J.-P. Migne (ed.): *Patrologiae cursus completus... series Graeca et Orientalis*, París, 1856-1866, 80 vols.

² *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, 2000 (1ª ed. de 1987), p. 98. Sobre las consideraciones del obispo de Hipona sobre la sexualidad, *vid.* César Vaca: «La sexualidad en San Agustín», en *Augustinus magister*, París, 1955, 3 vols. La obra completa de San Agustín puede consultarse, tanto en latín como en italiano, en la siguiente dirección web: <http://www.augustinus.it/index2.htm>.

Entre esos autores cabe destacar a los estoicos Crisipo, Zenón o Séneca; pero también habría que añadir a otros autores latinos, como Lucrecio o Marcial³.

Para los padres de la Iglesia la salvación del alma y el placer sexual eran incompatibles, ya que este último era una fuente de pecado, de contaminación espiritual e impureza moral. El deseo del placer sexual era encendido en el cuerpo por el demonio. Si no se quería comprometer la salvación la mejor opción era llevar una vida de castidad y luchar denodadamente contra el «espíritu de la fornicación», como lo denominaba Juan Casiano, mediante «la mortificación corporal, las vigili-
lias, los ayunos, el trabajo que quebranta el cuerpo»⁴. Los autores patrísticos encontraron en San Pablo el criterio de autoridad para su defensa de la castidad como ideal de vida y su consideración de la virginidad como el culmen de la perfección cristiana⁵. Esta visión del sexo sería retomada por los reformadores del siglo XI, como Pedro Damiano, Guiberto de Nogent o Burcardo de Worms, para quien la lujuria «causaba ceguera espiritual, falta de consideración, trastornos de la vista, odio a los mandamientos de la ley de Dios, apego a las cosas terrenales, tristeza en esta vida y desesperación sobre el futuro»⁶. En el siglo XIII el ministro general de los franciscanos San Buenaventura advertía, por su parte, en sus comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo, que el coito generaba desorden en el cuerpo y en el espíritu⁷. En el siglo XIV el gran predicador San Vicente Ferrer recurría a multitud de argumentos para justificar la castidad como vía de perfección y la lujuria como vía de locura y de condenación. Entre ellos cabe destacar la explicación que hizo de una de las cinco ocasiones en que Cristo derramó lágrimas y que tuvo lugar con motivo de su circuncisión:

per la corrupció que ve a natura humana per aquella partida vergonyosa, que tots quants mals havem en aquest món, tots vénen per aquella partida, en tant que si hun hom ere nat sense aquella part, que no-y hagués obrat en res, aquell hom jamás morrie ne porie pecquar... Si una dona concebia sens aquella partida, la creatura no haurie peccat original. E per ço Jesuchrist volch ésser tallat en aquella partida...⁸.

En resumen, la sexualidad fue vista con horror, como algo enfermizo y pecaminoso de lo que había que huir como de la peste. Como demostración de la maldad inherente al placer sexual se argumentó que surgió como consecuencia del pecado original. En efecto, Orígenes, San Jerónimo, San Juan Crisóstomo, pero

³ Michel FOUCAULT: *Historia de la sexualidad*, Madrid, 1987, vol. II y III (1ª ed. de 1984).

⁴ Vid.: *Instituciones*, Madrid, 1957. Un análisis de la postura de este autor en contra del «espíritu de la fornicación» y a favor de la castidad puede verse en Michel FOUCAULT: «La lucha por la castidad», *Sexualidades occidentales*, Barcelona, 1987 (1ª ed. de 1982).

⁵ 1 Cor. 7: 1; 1 Cor. 7: 6-9, 25-27 y 29-36; Gál. 5: 16-21; Efes. 5: 3-4.

⁶ James A. BRUNDAGE: *La ley, el sexo...*, p. 198.

⁷ *Opera omnia*, ed. de A.C. Peltier, París, 1864-1871, 15 vols. (vid. vol. 6, p. 227).

⁸ Vid. Rafael NARBONA VIZCAÍNO: *Pueblo, poder y sexo. Valencia medieval (1306-1420)*, Valencia, 1992, p. 101.





también los maniqueos⁹, defendieron que la sexualidad, la lujuria y la muerte fueron introducidas en el mundo tras la caída de Adán y Eva y su expulsión del Paraíso, donde habían vivido libres de las tentaciones de la carne. La lujuria surgía como el catalizador necesario para estimular los órganos sexuales con objeto de practicar el coito y con él llegaban el pecado y la condenación. Es más, los gnósticos, en un acceso de radicalidad, defendieron que la única posibilidad de alcanzar una vida sin muerte sería mediante el cese de toda actividad sexual, al relacionarla con el ciclo reproductivo de vida y muerte¹⁰. Dentro de estas posturas subyacía la consideración de la sexualidad como algo no natural o consustancial a los seres humanos, sino una lacra que había sido impuesta como castigo tras la caída. Por tanto, para evitar la condenación eterna y conseguir la salvación había que sustraerse a las llamadas de la lujuria para no caer en el deleite del placer carnal.

Ahora bien, no todos los padres de la Iglesia y pensadores posteriores, ya fueran teólogos o canonistas, consideraron que la sexualidad fuera algo ajena a la condición humana y que surgió tras el pecado original. San Agustín defendió que Adán y Eva sí conocieron el sexo durante su estancia en el Paraíso, pero se trataba de una sexualidad diferente a la que surgiría después de la caída. ¿En qué consistía esa diferencia? Para el obispo de Hipona en el Paraíso la sexualidad estaba controlada por la voluntad, pero tras el pecado original y la expulsión los órganos sexuales se rebelaron contra la voluntad y los seres humanos dejaron de ser capaces de controlar los deseos e impulsos sexuales. En consecuencia, la sexualidad era natural, pero la lujuria y el placer sexual fueron el resultado del pecado original. Ésta sería la tesis que más influiría en el discurso oficial de la Iglesia, como lo demuestra el hecho de que fuera mantenida por canonistas como Graciano en el siglo XII¹¹ o por teólogos como el dominico Santo Tomás de Aquino en el XIII¹².

No obstante, no todos los tratadistas consideraron exclusivamente pecaminosa la sexualidad, también hubo autores que reflexionaron sobre la perspectiva saludable de la misma, eso sí, practicada con moderación. Un nuevo planteamiento que se abriría paso poco a poco y que se generalizaría en la sociedad europea bajomedieval. Aunque hubo teólogos y moralistas que así lo vieron, quienes más insistieron fueron los autores de tratados médicos. Entre ellos, cabe citar, por ejemplo, a Guillermo de Saliceto, a Arnaldo de Vilanova o a Bernardo de Gordonio. Pero nos interesa destacar la figura del dominico San Alberto Magno, quien en su atribuido *De secretis mulierum* adoptaba una postura semejante y en su *Summa Theologiae* consideró que el placer sexual no fue resultado del pecado original¹³.

⁹ Henri-Charles PUECH: *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, Madrid, 2006.

¹⁰ Antonio PIÑERO (ed.): *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, Madrid, 1997-2000, 3 vols.; José MONTSERRAT TORRENTS: *Los gnósticos*, Madrid, 1990, 2 vols.

¹¹ *Decretum magistri Gratiani*, Lipsiae, 1879; *vid.* C. 32 q. 2 d. p. c. 2.

¹² Santo Tomás de AQUINO: *Suma de teología*, Madrid, BAC, 2005, 5 vols.; *vid.* 1. 98. 2. ad 3.

¹³ *Summa*, 2. 18. 122. 1. 4, en *Opera omnia*, ed. de A. Borgnet, París, 1890-1899, 38 vols.

2. EL SEXO CONYUGAL ERA EL ÚNICO MORALMENTE LEGÍTIMO

Para los padres de la Iglesia y para los autores de penitenciales era evidente que no todo el mundo era capaz de adecuar su vida al programa de perfección cristiana basado en la virginidad y la castidad. Muchos eran los que vivían atormentados por las tensiones de la carne. Con objeto de ofrecer una solución a esas personas se establecieron las bases de una sexualidad moralmente aceptable, que debía practicarse en el seno del matrimonio y con la doble finalidad de procrear y educar cristianamente a los hijos.

Ahora bien, no bastaba con establecer las condiciones de una sexualidad legítima en el seno del matrimonio, había que superar el modelo de matrimonio civil por otro eclesiástico regido en el derecho canónico. Quienes más incidieron en esta cuestión fueron los reformadores del siglo XI. Propusieron que fuera monógamo, indisoluble, libremente contraído y exógamo, evitando de este modo el parentesco; pero también señalaron que la única sexualidad protegida era la marital, que las relaciones extramaritales debían ser castigadas y que todas las cuestiones relativas al sexo pasaban a ser competencia de la jurisdicción eclesiástica. De este modo trataban de evitar la endogamia, el divorcio, las segundas nupcias y la elección de la pareja conyugal por los padres¹⁴.

Los canonistas y los teólogos de los siglos XII y XIII trataron de vincular el origen del matrimonio al Paraíso¹⁵. Defendieron que allí fue establecido con un fin procreativo y que tras la caída y expulsión fue reestablecido para proteger a los hombres de la fornicación¹⁶. Santo Tomás de Aquino condenó la fornicación simple, la que tenía lugar entre individuos solteros, no porque fuera mala, sino porque la ley natural prohibía el sexo fuera del matrimonio¹⁷. En consecuencia, cualquier uso extramarital de los órganos sexuales pasó a ser delito canónico. Estas ideas trascendieron a la legislación laica, como lo demuestran las Partidas del monarca Alfonso X el Sabio en el siglo XIII: «establesco [Dios] el casamiento dellos ambos [hombre y mujer] en el Parayso... E porende deue ser honrrado, e guardado, como aquel que es el primero [de los siete sacramentos], e que fue fecho, e ordenado por Dios mis-

¹⁴ Sobre el origen del matrimonio canónico y su consolidación a lo largo de la Edad Media, vid. Georges DUBY: *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Madrid, 1982; Federico AZNAR GIL: *Derecho matrimonial canónico*, Salamanca, 2001; ÍDEM: *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajomedieval (1215-1563)*, Salamanca, 1989; M^a. del Carmen CARLÉ: «Apuntes sobre el matrimonio en la Edad Media Española», *Cuadernos de Historia de España*, núm. 63-64 (1980); Jack GOODY: *La evolución de la familia y el matrimonio*, Barcelona, 1986; Adhémar ESMEIN: *Le mariage en Droit canonique*, París, 1929, 2 vols.; Gabriel LE BRAS: «Mariage III. La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1927, t. IX; Jean GAUDEMET: *El matrimonio en Occidente*, Madrid, 1993.

¹⁵ Génesis 2-18.

¹⁶ James A. BRUNDAGE: *La ley, el sexo...*, p. 278.

¹⁷ *Suma teológica*, 2-2. 154.2.



mo en el Parayso»¹⁸. A comienzos de la Edad Moderna todavía se continuaba argumentando en este sentido, como se constata a través del ejemplo de Juan Ginés de Sepúlveda y su *De ritu nuptiarum et dispensatione* (1531). En esta obra también se defendía que el matrimonio había sido el primer sacramento y el único instituido por Dios en el Paraíso antes de la caída y luego confirmado por Cristo¹⁹.

Poco a poco el derecho canónico sobre el matrimonio cristiano fue completándose a partir del siglo XI gracias a numerosos tratados, decretales o concilios realizados por Graciano, Pedro Lombardo, el papa Alejandro III, el IV Concilio de Letrán, etc., hasta llegar a definir lo que se consideraba que una pareja estaba bien casada: cuando lo era *per verba legitima de praesenti*, mediante publicación de las amonestaciones, consagrado *a ley e bendición* de la Iglesia y consumado mediante cópula carnal. En definitiva, se estableció un modelo sexual cristiano ligado al sacramento del matrimonio con la finalidad de «fincar el humanal linaje». Algo que recordaba el obispo segoviano Pedro de Cuéllar en su catecismo redactado en 1325. Es más, advertía de los peligros inherentes en caso de no proceder de este modo: consideraba que las relaciones sexuales eran algo natural, al igual que alimentarse, pero si se realizaban al margen del matrimonio sería lo mismo que si se comiera algo mezclado con veneno, lo que provocaría la muerte física; sin embargo, en el caso de la sexualidad no marital lo que acontecía era la muerte espiritual, ya que los que la practicaban quedaban privados de la gracia y sin ella la salvación era imposible:

[...] ante es en esta natura tal coyto commo éste [el no marital] es commo comer mezclado con venino, el qual comer magüer sea natural, pero por el venino que es mezclado mata el omne si non es acorrído con la tríaca; así tal commo quier que sea natural, pero porque ay mesclamiento que priva al omne de graçia mata el omne salvo si es acorrído por el beneficio del matrimonio²⁰.

3. ¿CUÁNDO Y CON QUÉ FRECUENCIA SE PODÍA PRACTICAR EL SEXO CONYUGAL?

El sexo conyugal no sólo debía estar condicionado a la procreación, sino también al ciclo litúrgico y al ciclo fisiológico de la mujer. Entre el siglo VI y co-

¹⁸ Proemio Partida IV; *Código de las Siete Partidas. Índice de las leyes y glosas del mismo por Gregorio López de Tovar*, Madrid, 1847-1851.

¹⁹ Juan GINÉS DE SEPÚLVEDA: *De ritu nuptiarum et dispensatione*, ed. de José Manuel Rodríguez Peregrina, Granada, 1993, lib. III, p. 53.

²⁰ José Luis MARTÍN y Antonio LINAJE: *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987, p. 180. Pocos años después, en 1354, el obispo pamplonés Arnaldo de Barbazán escribía su catecismo y en su exposición del sexto mandamiento señalaba que «todo que conoce carnalmente otra muger si non la muger que ha de matrimonio viene contra este mandamiento et pecca mortalmente»; Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ: «El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la diócesis de Pamplona (1318-1355)», *En la España Medieval*, 14 (1992), p. 343.

mienzos del XI los autores de penitenciales fueron quienes más se afanaron por elaborar la doctrina oficial de la Iglesia sobre el sexo²¹. Con relación al calendario litúrgico, la interdicción sexual se extendió a lo largo de las siguientes fechas:

Días de la semana. Los domingos, y no tanto por practicar penitencia sino por evitar la impureza ritual que ocasionaba la actividad sexual y que incapacitaba para participar en el culto divino. Los miércoles y viernes, por ser días de penitencia en los que los fieles debían realizar ayuno y contrición. E incluso también se incluyeron los sábados, víspera de la festividad dominical y en la que, por tanto, debía guardarse la vigilia.

Tiempos cuaresmales. Las semanas anteriores a la Pascua de Navidad o Adviento, que podía iniciarse cuatro domingos antes del 25 de diciembre, con lo que el tiempo sin sexo suponía entre 22 y 35 días. Las semanas anteriores a la Pascua de Resurrección, que podía comenzar el miércoles de Ceniza y entonces la abstinencia debía mantenerse durante unos 47 días. Y, por último, la cuaresma previa a la Pascua de Pentecostés, que caía 50 días después del domingo de Resurrección.

Otras fiestas del calendario litúrgico. Los días de fiesta mayor y las viglias correspondientes a esas fiestas.

Ante la comunión. Los manuales de penitencia exigían abstenerse de practicar sexo tres días antes de comulgar y otros siete días después de hacerlo.

En lo que respecta al ciclo fisiológico de la mujer, hay que señalar que los manuales de penitencia exigían a las parejas abstenerse de toda relación sexual durante el periodo menstrual, el embarazo, el parto y la lactancia. En este planteamiento subyacía, en buena medida, cuestiones relativas a la impureza ritual. Así, aquellas parejas que mantuvieran relaciones sexuales durante la menstruación de la mujer debían purificarse para evitar contagiar a otros con su acto y dañar a la comunidad. A través de abluciones ceremoniales después de la relación o de ayunos y penitencias conseguían la purificación y podían realizar, por ejemplo, actividades religiosas. En este punto se evidencia, en primer lugar, la influencia de las Sagradas Escrituras²², pero también de la *Historia natural* de Plinio el Viejo, al señalar los peligros físicos que se derivaban del contacto con el flujo menstrual²³. Durante el periodo de gestación también debía mantenerse la abstinencia, pues el contacto con

²¹ Ludwig BIELER (ed.): *The Irish penitentials*, Scriptorum Latini Hiberniae, vol. 5, Dublín, 1963; John T. McNEILL y Helena M. GAMER (eds.): *Medieval Handbooks of penance*, Nueva York, 1965 (1ª ed. de 1938); Pierre J. PAYER: *Sex and the penitentials: the development of a sexual code, 550-1150*, Toronto, 1984; Cyrille VOGEL: «Les Libri paenitentiales», en *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Turnhout, 1978.

²² *Levítico* 15: 19-24, 15: 24, 18: 19 y 20: 18.

²³ Sobre la consideración de la sangre menstrual durante la Edad Media *vid.* Pilar CABANES JIMÉNEZ: «La sexualidad en la Europa medieval cristiana», *Lemir. Revista electrónica sobre literatura española medieval y renacimiento*, 7 (2003).





la mujer embarazada causaba impureza al varón que accedía a ella, ya que el embarazo era el resultado de un acto sexual y éste ocasionaba una impureza que seguía siendo contagiosa durante todo el embarazo. La prohibición de mantener relaciones sexuales continuaba tras el alumbramiento y encontraba su razón de ser una vez más en la fuente de contaminación ritual que era la nueva madre, pues había sufrido una hemorragia y había concebido un bebé tras gozar durante el acto sexual²⁴. Todavía quedaba el periodo de lactancia y, en consecuencia, hasta el destete no eran lícitas las relaciones sexuales. Las mujeres de la nobleza que recurrían a nodrizas podían retornar a la actividad sexual mucho antes.

Estas limitaciones del sexo marital establecidas por los autores de manuales penitenciales tenían como objetivo reducir al máximo la actividad sexual para evitar sus consecuencias pecaminosas y contaminantes, pero dejando un resquicio a la reproducción. En efecto, si una pareja obedeciera escrupulosamente las interdicciones derivadas del calendario litúrgico, así como también las relativas al ciclo fisiológico de la mujer, tendrían pocas oportunidades de mantener encuentros sexuales a lo largo del año. El historiador francés Jean-Louis Flandrin sumó los días de abstinencia sexual prescritos por el calendario litúrgico y los correspondientes a un ciclo menstrual regular y obtuvo una media de 44 encuentros al año²⁵. Esa cifra se vería reducida por los embarazos, los alumbramientos, los periodos de lactancia, etc. Ahora bien, esta obediencia *ad maximum*, por lo que a la generalidad de la población se refiere, no debió de ser tal, ya que Europa occidental inició un fuerte incremento demográfico a partir del siglo X, gracias al término de las *segundas invasiones*, las innovaciones técnicas aplicadas a la agricultura, etc.²⁶.

En el siglo XII los largos periodos de abstinencia sexual al año pudieron acortarse gracias al jurista Graciano. En efecto, este autor de la monumental síntesis de derecho canónico titulada *Concordia discordantium canonum* (ca. 1140)²⁷, introdujo la cuestión de la deuda conyugal. Según esta teoría, la consumación del matrimonio creaba entre los cónyuges una obligación mutua de satisfacer sus demandas de relaciones sexuales²⁸. Desde el punto de vista de Graciano, las relaciones sexuales dentro del matrimonio eran un derecho de cada uno de los cónyuges y una obligación entre ellos. Como criterio de autoridad para defender la teoría de la deuda

²⁴ Levítico, 12: 2-5.

²⁵ *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^e-X^e siècles)*, París, 1983.

²⁶ J.C. RUSSELL: *Late ancient and medieval population*, Filadelfia, 1958; Guy BOIS: *La revolución del año mil*, Barcelona, 1991 (1^a ed. de 1989); Pierre BONNASSIE: *La Catalogne du milieu du X^e à la fin du XI^e siècle, croissance et mutation d'une société*, Toulouse, 1975-1976, 2 vols.; Robert FOSSIER: *La infancia de Europa (siglos X-XII)*, Barcelona, 1984 (1^a ed. de 1982).

²⁷ Esta obra es más conocida con el nombre de *Decretum* y en ella Graciano recopiló textos de diferentes fuentes (Sagradas Escrituras, derecho romano, patristica, penitenciales, decretales, etc.) sobre diversos problemas canónicos, junto con sus propios comentarios.

²⁸ Pietro VACCARI: «La tradizione canonica del "debitum" coniugale e la posizione di Graciano», *Studia Gratiana*, 1 (1953).

conyugal, Graciano se basó en la primera epístola de San Pablo a los corintios, donde aludía, por una parte, a la obligación del marido y de la mujer de pagarse mutuamente lo que se adeudaban y, por otra, al poder que el primero tenía sobre el cuerpo de la segunda y viceversa²⁹. Para Graciano, en principio, las parejas también debían abstenerse de mantener relaciones sexuales en cuaresma, adviento y demás días del calendario litúrgico señalados por los autores de los manuales de penitencia, al igual que los correspondientes al ciclo fisiológico de la mujer; ahora bien, la obligación de la pareja de cumplir con el precepto de abstinencia sexual quedaba supeditado a la obligación de la deuda conyugal si uno de los cónyuges demandaba al otro su pago, ya que éste estaba obligado a satisfacerla³⁰. De este modo se abrió un importante resquicio en la obligación de cumplir con largos y continuados periodos de abstinencia sexual. Sobre el particular siguieron insistiendo los canonistas de generaciones posteriores, como Juan Teutónico en su *Glossa ordinaria* al *Decretum* de Graciano y Raimundo de Peñafort en su *Summa de matrimonio*, ambos del siglo XIII. Estas prescripciones de abstinencia para los canonistas pasaron a ser unos consejos de perfección y no tanto unas normas de obligado cumplimiento. A partir de entonces no resultaría una rareza que ante los tribunales eclesiásticos se presentara alguno de los miembros de la pareja solicitando a los jueces que exigieran a su cónyuge que cumpliera con el débito matrimonial.

Otra de las cuestiones que había que determinar era la frecuencia con la que podían mantenerse relaciones sexuales en el seno de la pareja conyugal. Obviamente, desde los autores de manuales penitenciales y los moralistas la frecuencia propuesta era la mínima posible. La actividad sexual como riesgo para la salud del alma era el principal argumento para defender esta postura, pero también se consideraba que la salud del cuerpo corría serio peligro. San Buenaventura (ca. 1217-1274), por ejemplo, advertía que cada acto sexual contribuía a acortar la vida de quienes lo practicaban³¹. En este punto los médicos del alma se verían desmentidos por los médicos del cuerpo, ya que una contención muy prolongada podía causar serios trastornos en los individuos. Desde Galeno se había considerado que el desahogo sexual era una necesidad fisiológica natural igual que las demás, ya fuera comer u orinar, por ejemplo, y había que realizarla para evitar esos males. A finales del siglo XIV o principios del siglo XV un autor catalán anónimo redactó un tratado titulado *Speculum al joder* y tomando como criterio de autoridad al propio Galeno, además de a Hipócrates, enumeró los males que causaba una retención espermática prolongada:

Galeno dijo en la sexta práctica de su libro de los miembros compuestos, que los hombres jóvenes que tienen mucha esperma, si tardan mucho en joder les pesa la

²⁹ 1 Cor. 7: 3-4.

³⁰ Al respecto pueden consultarse, por ejemplo, C. 33 q. 4.

³¹ *Comentarium in quattuor libros sententiarum* (2 Sent. 30.3.1.), incluido en *Opera omnia*, ed. de A.C. Peltier, París, 1864-1871, 15 vols.



cabeza, se calientan y pierden el hambre, y, por consiguiente, mueren. Yo mismo he visto hombres que, teniendo mucha esperma, por santidad se privaban de joder, y se les enfrió el cuerpo, perdiendo los movimientos y, tristemente, también la razón, volviéronse locos y perdieron el hambre. También vi a un hombre que dejó de joder: antes, cuando lo hacía comía bien y estaba sano; pero después que lo dejó no podía comer y si comía era muy poco, no podía digerir, sentía náuseas, y tenía indicios de locura; luego volvió a joder y se curó, le desaparecieron todos los males³².

Luego, desde el punto de vista médico era saludable mantener relaciones sexuales. Ahora bien, ¿con cuánta frecuencia se podían mantener esas relaciones?, ¿siempre que lo deseara la pareja o alguno de sus miembros? Así como la medicina consideraba que era fisiológicamente natural la actividad sexual, también decía que se debía practicar con moderación. La razón radicaba en la emisión seminal del varón. El esperma se suponía compuesto de sangre y pneuma, se consideraba que era vida en estado líquido que se formaba en el cerebro y en la médula espinal, y, en consecuencia, convenía no desperdiciarlo³³. Además, el espasmo que tenía lugar durante la eyaculación suponía un esfuerzo de tal intensidad que debilitaba el organismo tanto como dos sangrías. Por tanto, el abuso del coito podía provocar el acortamiento de la vida y padecer muchos males, como se explicaba en el mencionado tratado *Speculum al joder*:

Digo que usar mucho del joder mata el calor natural, enciende el calor accidental y enflaquece todos los miembros y obras naturales. Se suceden los accidentes no

³² *Speculum al joder. Tratado de recetas y consejos sobre el coito*, ed. de Teresa Vicens, Barcelona, Medievalia, 2000 (1ª ed. de 1978), p. 28. Sobre el *Speculum al joder*, vid.: Michael SOLOMON: *The mirror of coitus. A translation and edition of the Fifteenth century «Speculum al foderi»*, Madison, 1990; Danielle JACQUART y Claude THOMASSET: *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, 1989 (1ª ed. de 1985), pp. 135-138; Lluís CIFUENTES: «*Translatar sciència en romans catalanesch*. La difusió de la medicina en català a la Baixa Edat Mitjana i el Renaixement», *Llengua & Literatura*, núm. 8 (1997), pp. 21-22. Otros tratados médicos de la Edad Media: Bernardo de GORDONIO: *Lilio de medicina*, ed. de B. Dutton y M^a.N. Sánchez, Madrid, 1993; Cristina de la Rosa CUBO: *Summa medicinae (Mad. Esc. M. II. 17). Estudio y edición crítica*, Universidad de Valladolid (tesis doctoral), 2000; Arnaldí de Villanova *Opera medica omnia*, Barcelona, 1975-2000, 6 vols.; Petrus HISPANICUS: *Obras médicas*, ed. de M.H. Rocha Pereira, Coimbra, 1973; CONSTANTINUS AFRICANUS: *Constantini Liber de Elephancia. Tratado médico de Constantino el Africano*, ed. de A.I. Martín Ferreira, Valladolid, 1996; CONSTANTINUS AFRICANUS: *Constantini Liber De Coitu. El tratado de andrología de Constantino el Africano*, ed. de E. Montero Cartelle, Santiago de Compostela, 1983. Sobre medicina y sexualidad en la Edad Media, vid.: Vern L. BULLOUGH: «Medieval medical and scientific views of women», *Viator*, núm. 4 (1973); Helen Rodnite LEMAY: «William of Saliceto on human sexuality», *Viator*, núm. 12 (1981); Danielle JACQUART y Claude THOMASSET: *Sexualidad y saber médico en la Edad Media...*; M^a. Teresa HERRERA: *Diccionario español de textos médicos antiguos*, Madrid, 1996, 2 vols.; Monica GREEN: *The Trotula. A medieval compendium of women's medicine*, Filadelfia, 2001; Pilar CABANES JIMÉNEZ: «La medicina en la Historia medieval cristiana», *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, núm. 32 (2006).

³³ Frente a esta teoría denominada encefalogénesis había otras que consideraban que el esperma derivaba de todas las partes del cuerpo (pangénesis). Sobre el origen y composición del esperma, vid. Danielle JACQUART y Claude THOMASSET: *Sexualidad y saber médico...*, pp. 45-57.

naturales, falla por ello la fuerza, se entristece la persona, se hacen pesados sus movimientos, se enflaquece el estómago y el hígado, no se digiere bien, se corrompe la sangre, se suda, se dilatan los miembros principales y el cuerpo envejece antes de tiempo. Adelgaza y empequeñece la cara, disminuye la sangre y la vista de los ojos, el calor y la belleza; hace caer el cabello hasta que uno se queda calvo, seca el tuétano, lisia los nervios y los miembros, engendra temblores, enflaquece todos los movimientos voluntarios, lisia el pecho y los pulmones, seca los riñones, y a aquél que tenga ventosidad se la aumentará³⁴.

Ahora bien, para que la actividad sexual no produjera estos efectos adversos era necesario tener en cuenta una serie de consejos que ofrecía el propio *Speculum al joder*:

Antes de que aumente el daño es necesario que no le disminuya la sangre [al varón], no trabaje, ni joda, y se preocupe de calentarse el cuerpo, de humedecerlo con ropas y buenos manjares, ya que el joder exprime la sangre del hombre, le deseca y le debilita. Por eso es necesario que coma, beba y duerma más, que haga poco movimiento y use ungüentos, según vea que le aumentan los accidentes, de acuerdo con la manera de cada complexión, tal como se dirá más adelante en este libro³⁵.

Como se observa, el tratado exponía los remedios para evitar estos problemas, especialmente por lo que a la dieta y al régimen de vida concierne según fuera la complexión de cada hombre. Y si alguien deseara practicar el coito, incluso por simple placer, debía tener presente que era mejor hacerlo

cuando después no sienta flaqueza ni tristeza; a saber, cuando la esperma está de la siguiente manera: cuando hay en cantidad, la naturaleza la quiere esparcir con superfluidad y como que la esperma sale abundante, aligera el cuerpo y produce un gran placer y no debilita. En cambio, cuando sale con dificultad, forzada y poco a poco, cansa mucho el cuerpo y no puede soportar el joder³⁶.

Por eso médicos como Arnau de Vilanova recomendaban tener, como máximo, entre dos o tres relaciones sexuales por semana y en el *Speculum al joder* se ofrecían diversas recetas para aumentar el esperma y la fuerza del pene.

³⁴ *Speculum al joder...*, pp. 17-18. El monje beneditino y médico Constantino el Africano ya había advertido a fines del siglo XI que para poder disfrutar de una buena salud era aconsejable mantener relaciones sexuales con moderación, al igual que realizar una dieta adecuada, dormir un número de horas suficiente, practicar ejercicio y tomar baños; *vid.* CONSTANTINUS AFRICANUS: *Constantini Liber De Coitu...* Sobre lo mismo puede consultarse al médico de la escuela de Salerno Bernardo de Gordonio y su *Lilio de medicina*, más concretamente el capítulo I del libro VII dedicado a «la escasez de coito»; *op. cit.*, pp. 1.418-1.419.

³⁵ *Op. cit.*, p. 19.

³⁶ *Op. cit.*, p. 27.



4. ¿CUÁLES ERAN LAS FORMAS LÍCITAS DE PRACTICAR EL SEXO CONYUGAL?

Poco a poco se construyó un discurso sobre los órganos, la forma y el vaso debidos o naturales para practicar un sexo conyugal desde unos parámetros moralmente aceptables. Ya en el año 342 los emperadores Constancio y Constante prescribieron el sexo vaginal como el único legítimo, en un intento de erradicar el sexo anal y el oral (felación y *cunnilingus*)³⁷. Además de establecerse el vaso debido (*in debito vase*) para mantener relaciones, también se haría lo propio con las posturas (*in debito modo*). Así, la mujer debía estar en la posición *decúbito supino* (tumbada sobre su espalda) y el varón encima de ella en la *decúbito prono* (apoyando sobre ella su pecho y su vientre) para acceder a la vagina de forma adecuada. De este modo se garantizaba la correcta conducción del esperma hasta el útero femenino y representaba la situación de dominación del hombre sobre la mujer. Se consideraba totalmente inapropiado que la mujer, para ser accedida por el varón, adoptara la posición *decúbito prono*, también conocida con el nombre de *more canino* o sodomía, ya que los humanos no debían copular por detrás como las bestias del campo.

Por esta senda siguieron incidiendo los autores de manuales penitenciales de época altomedieval. La razón que justificaba esta concepción era doble: por un lado, dado que el sexo conyugal tenía un fin reproductivo había que prohibir cualquier posición que resultara improductiva; y, por otro, cualquier postura considerada antinatural era vista como una forma de buscar el goce sexual como fin en sí mismo. En el siglo XII también Graciano insistiría en esta idea, la de condenar el sexo matrimonial antinatural, ya fuera anal u oral, por su carácter anticonceptivo; aunque lo consideró un pecado menor³⁸. En el siglo XIII haría lo propio el canonista Raimundo de Peñafort en su *Summa de poenitentia*, recordando que el sexo conyugal debía practicarse con los órganos, en la forma y por el vaso debidos³⁹.

Con el fin de evitar las posturas consideradas antinaturales y para poder mantener una relación placentera y anticonceptiva, se practicó el denominado *coitus interruptus*. Éste suponía que el varón interrumpía la relación justo antes de eyacular, pero existía otra posibilidad y tenía, en este caso, a la mujer como protagonista. Para ciertos teólogos y médicos de los siglos XIII y XIV, influenciados por la tradición galénica, el orgasmo femenino era fundamental para que la relación fuera procreadora, ya que consideraban que las mujeres también debían emitir su propia semilla, que junto al semen del varón contribuía al acto reproductor. Por tanto, la contención

³⁷ Vid. *Codex Justinianus*, recogido en el *Corpus Iuris Civilis* 9.9.30 (31) (342).

³⁸ James A. BRUNDAGE: *La ley, el sexo y la sociedad cristiana...*, pp. 251-252.

³⁹ Raimundo de PEÑAFORT: *Summa de iuri canonico, Summa de poenitentia, Summa de matrimonio*, ed. de Javier Ochoa Sanz y Luis Díez García, Roma, 1976-1978, 3 vols. Sobre Peñafort vid. Amédée TEEAERT: «La Summa de poenitentia de Saint Raymond de Penyafort», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, núm. 5 (1928); Antonio GARCÍA Y GARCÍA: «Valor y proyección histórica de la obra jurídica de san Raimundo de Peñafort», *Revista Española de Derecho Canónico*, 18 (1963); Ferrán VALLS I TABERNER: *San Raimundo de Peñafort*, Barcelona, 1998.

del orgasmo por parte de las mujeres se consideraba una técnica anticonceptiva⁴⁰. Por el contrario, para los médicos y teólogos influenciados por la tradición aristotélica, el único agente activo era el semen del varón y la mujer tan sólo era considerada como un receptáculo pasivo donde alojar a una semilla ajena a ella. Canonistas como Juan el Teutónico señalaron que las relaciones sexuales anticonceptivas en el seno de la pareja conyugal podían invalidar el matrimonio mismo⁴¹.

La ética del matrimonio cristiano propuesta por autores de penitenciales, teólogos y moralistas todavía incluía más preceptos que cumplir a la hora de practicar el coito conyugal. Así, no era adecuado que los cónyuges contemplaran sus cuerpos desnudos mientras mantenían relaciones sexuales. Con esta prohibición se pretendía evitar que se despertara la lujuria, algo totalmente inapropiado para un amor conyugal casto y moralmente aceptable. Por ello debían mantener las relaciones con ropa, de noche y a oscuras, precepto que perduró hasta el final de la Edad Media⁴².

Otra cuestión considerada moralmente inaceptable fue la estimulación erótica previa a la relación conyugal. Aunque las interdicciones al respecto se mantuvieron hasta el siglo xv, como lo demuestra el ejemplo del predicador y moralista Bernardino de Siena, para quien eran reprobables los besos lascivos y los tocamientos de los genitales, hay que señalar que las cosas cambiarían en la Baja Edad Media. En efecto, la estimulación erótica dejó de considerarse un pecado mortal siempre y cuando fuera completada con la relación coital procreativa y no se quedara en mera búsqueda del placer. En el *Speculum al joder*, tratado anónimo redactado, según hemos señalado, entre fines del siglo xiv y comienzos del xv, se ofrecían a los varones diversas formas de encender el deseo de las mujeres. Algunas de ellas podríamos considerarlas agresiones propiamente dichas, como cuando aconsejaba «apriétale el coño, retuércela y pellízcala hasta que grite, se rebele o se queje. Así le encenderás el deseo de joder, pues de este modo se calienta y le viene el deseo de yacer con el hombre [...] retuércela y pellízcala el coño; así le vendrá el deseo [...] besarla, sobarla, pellizcarla, estrecharla y herirla con las manos [...] La herirá con las manos en las piernas, los pechos, el ombligo, dentro de éste y en los brazos»⁴³. En otras palabras, se enseñaba a los hombres a mantener relaciones sexuales de carácter violento con las mujeres. Porque violencia es herir, pellizcar o retorcer, ya que esas maneras causan daño a quien las sufre y provocarán, lógicamente, que grite, se queje y se rebele; sin embargo, y paradójicamente, esos tres indicativos de dolor era para el autor del

⁴⁰ Jean-Louis FLANDRIN: «La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la Iglesia a la realidad de los comportamientos», en *Sexualidades occidentales*, Barcelona, 1987 (1ª ed. de 1982), pp. 160-161. *Vid.* también del mismo autor: «Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 24 (1969).

⁴¹ *Glossa ordinaria* a C. 32 q. 2 c. 6 v.; a C. 32 q. 4 c. 12 v.

⁴² Por ejemplo, en el siglo xv cabe citar entre los moralistas al predicador Bernardino de Siena, *vid.* sus *Sermones* (18.3.1), recogidos en *Opera omnia*, Florencia, 1950-1956, 5 vols. (1: 222-223).

⁴³ *Op. cit.*, pp. 55 y 56.



Speculum al joder síntomas claros de que la pasión se encendía y de que le venía «el deseo de yacer con el hombre». Consejos como éstos, y más teniendo en cuenta que se consideraba que según fuera la complexión de la mujer el «deseo y el orgasmo le tardan [más o menos] en llegar», nos conducen, en primer lugar, al problema de la violación marital y, después, al de las agresiones sexuales en general. La idea de que las mujeres gozaban al ser forzadas y que su resistencia no era otra cosa que parte del juego amatorio también fue difundida por la literatura misógina medieval. Un ejemplo nos lo ofrece el arcipreste de Talavera, Alonso Martínez de Toledo, en su obra *El Corbacho*, donde «fabla de los vicios de las malas mugeres». Para el arcipreste de Talavera las mujeres escenificaban un doble lenguaje ante esos requerimientos sexuales que había que saber interpretar; y así, aunque con la boca decían que no, con el pensamiento y el deseo en realidad estaban diciendo que sí:

Donde sepas que muchas veces la mujer disimula no amar, no querer y no haber, piensa bien, amigo, que caldo de raposa es, que parece frío y quema, que ella bien ama y quema de fuego de amor en sí de dentro; más encúbrela, porque si lo demostrase, luego piensa que sería poco preciada, y por tanto quiere rogar y ser rogada en todas las cosas, dando a entender que forzada lo hace, que no tiene voluntad [...] que dan voces y están quietas, menean los brazos, pero el cuerpo está quieto; gimen y no se mueven, hacen como que ponen toda su fuerza, mostrando haber dolor y haber enojo. Por ende, de mujer cree lo que vieres, e de lo que vieres la mitad y menos...⁴⁴.

Frente a esta visión, que suponía que la fuerza era un mecanismo facilitador y liberador del deseo sexual contenido de las mujeres, se situaban voces de mujeres como la de Cristina de Pizán, que la rechazaban enérgicamente:

[M]e da pena, me causa indignación oír a los hombres repetir que a muchas mujeres les gusta ser violadas, que no las molesta que un hombre las viole, aunque protesten, que sus protestas sólo son palabras. No puedo admitir que les cause placer esa vejación. [...N]inguna mujer de vida honrada siente placer por ser violada; al contrario, la violación es para ellas causa del mayor sufrimiento, y así lo demostraron de forma ejemplar algunas mujeres como Lucrecia⁴⁵.

El problema continuaba cuando una mujer tenía que presentarse ante los tribunales de justicia para denunciar la agresión sexual sufrida, porque debían demostrar que la relación no había sido consentida. El derecho procesal medieval establecía la forma en que las mujeres forzadas debían demostrar ante los tribunales la

⁴⁴ Publicada en 1498 tras la muerte de su autor. La primera parte es un tratado contra la lujuria y la segunda una sátira contra las mujeres de toda condición. Alfonso MARTÍNEZ DE TOLEDO: *El Corbacho o reprobación del amor mundano*, ed. de A. del Saz, Barcelona, 1977, pp. 181-182.

⁴⁵ Este texto se incluye en el apartado dedicado a refutar «a los hombres cuando pretenden que a las mujeres les gusta que las violen, y como primer ejemplo el de Lucrecia». Cristina DE PIZÁN: *La ciudad de las damas*, Madrid, Siruela, 1995, pp. 156-157.

afrenta: interponer con rapidez la denuncia; hacerlo de modo sufriente, incluyendo incluso autolesiones; presentar testigos; y pasar por la prueba forense de las parteras o matronas. El requisito de interponer con rapidez la denuncia era fundamental, ya que según la legislación foral municipal existía un tiempo para hacerlo, que venía a ser unos tres días, como lo indicaban los fueros de Cuenca, Zorita de los Canes (Guadalajara), Teruel, Jaca, Santa María de Albarracín (Teruel), Soria o Estella (Navarra), cuyo fuero se extendería por las villas de la costa de Guipúzcoa. Es más, según el fuero de Teruel y de Estella, pasado ese plazo el presunto agresor quedaba exento de cualquier responsabilidad, o lo que es lo mismo, la querrela no era aceptada⁴⁶.

En el siglo XIII, tratados como el *De secretis mulierum*, atribuido tradicionalmente a Alberto Magno, influido por la concepción aristotélica, imbuido de una visión misógina, destinado a un público masculino y centrando los secretos de las mujeres por descubrir en cuestiones relacionadas con la sexualidad y la ginecología, ofrecían una serie de recomendaciones para llevar a cabo con éxito el coito marital. Se aconsejaba no practicarlos con la vejiga y los intestinos llenos, por lo que no era conveniente hacerlo justo después de comer. Debía haber besos, abrazos y caricias en los genitales, especialmente en los de la mujer para que alcanzara el momento adecuado. Llegado este punto el marido debía iniciar la relación y la mujer debía permanecer inmóvil y alejar sus pensamientos de cualquier cosa desagradable para evitar que se malograra la colocación de la semilla y el bebé naciera con algún defecto⁴⁷.

Para evitar la propagación de las prácticas sexuales antinaturales, los teólogos y los moralistas, como Roberto de Flamborough (m. 1213) en su *Liber poenitentialis*⁴⁸, Hugo de Saint-Cher (m. 1263) en su *Confessio debet* o Jean Nider (m. 1438) en su *Manual de confesores*⁴⁹, consideraron que en la confesión el confesor

⁴⁶ Iñaki BAZÁN: «Quelques remarques sur les victimes de viol au Moyen Âge et au début de l'époque moderne», en B. Garnot (dir.): *Les victimes, des oubliées de l'histoire*. Haute Bretagne, Presses Universitaires de Rennes, 2000, pp. 433-444; Iñaki BAZÁN: «Violación», *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, Donostia, Auñamendi, 2001, vol. LII; John Marshall CARTER: *Rape in medieval England. An historical and sociological study*, Nueva York, 1985; Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE: *El instinto diabólico. Agresiones sexuales en la Castilla medieval*, Córdoba, 1994; Rafael NARBONA: *Pueblo, poder y sexo. Valencia medieval (1306-1420)*, Valencia, 1992; Victoria RODRÍGUEZ ORTIZ: *Historia de la violación. Su regulación jurídica hasta fines de la Edad Media*, Madrid, 1997; Guido RUGGIERO: *The boundaries of Eros. Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*, Oxford, 1985.

⁴⁷ Helen Rodnite LEMAY: «Some Thirteenth and Fourteenth Century lectures on female sexuality», *International Journal of Women's Studies* (1978), pp. 397-398; ÍDEM: *Women's secrets: A translation of Pseudo-Albertus Magnus's De secretis mulierum with commentaries*, State University of New York Press, 1992; Monica H. GREEN: «"Traittié tout de mençonges". The *Secrès des Dames*, "Trotula", and the attitudes towards women's medicine in Fourteenth and Early Fifteenth Century France», en M. Desmond (ed.): *Christine de Pizan and the categories of difference*, Minneapolis, 1998, pp. 150-151.

⁴⁸ Robert of FLAMBOROUGH: *Liber poenitentialis*, edición, introducción y notas de J.J. Francis Firth, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971, 195 sq.

⁴⁹ J.T. NOONAN: *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, París, 1969, p. 350.



debía aludir a ellas en términos vagos para no dar ideas a los penitentes que no se les hubieran ocurrido. Porque como señalaba Bartolomé de Exeter, por experiencia personal, había «hombres y mujeres que, por haber escuchado mencionar ciertos crímenes desconocidos por ellos, han caído en pecados que ignoraban»⁵⁰. Hugo de Saint-Cher, por ejemplo, explicaba la técnica de interrogatorio adecuada para saber de las posibles infracciones a los usos naturales y legítimos del sexo conyugal y evitar al mismo tiempo dar información sobre lo que se ignoraba: el confesor debía interrogar al penitente sobre si había «cometido un pecado contra natura con tu propia mujer» y si éste le preguntara a su vez «¿qué significa contra natura?», el sacerdote debía responderle que «el Señor ha señalado una forma común a todos los hombres: si has obrado de manera distinta, has pecado mortalmente»⁵¹.

Había quienes eran más drásticos y optaban por no interrogar sobre estas cuestiones, especialmente sobre la sodomía. Era el caso de Arnaldo de Barbazán, obispo de la diócesis de Pamplona, quien en su catecismo redactado en 1354 sugería que «todo rector o vicario debe parar mientes que quando oyere la confession de sus parrochianos que los interroge si han fallecido o caydo en los pecados sobre-dichos [de lujuria] mas non los debe interrogar del pecado sodomotico [*sic*]»⁵². Por el contrario, otros, como San Bernardino de Siena (1380-1444), aleccionaban a las mujeres sobre esta materia desde el púlpito, exhortándolas a no transigir ante la demanda de sus maridos de tales prácticas, porque iban contra la institución del matrimonio, al romper el orden natural establecido por Dios y convertir a la mujer en bestia o varón e impedirle concebir⁵³.

Desde finales del siglo XIII y comienzos del XIV surgieron nuevas voces que cuestionaron los planteamientos anteriores sobre las posturas coitales consideradas antinaturales. En efecto, durante la Baja Edad Media las ideas rigoristas sobre la sexualidad conyugal fueron dejando paso a otras más tolerantes. Un ejemplo fue Alberto Magno, quien propuso la posibilidad de practicar, sin incurrir en pecado mortal, otras posturas coitales aparte de la considerada como «in debito modo». En este sentido argumentaba que existían causas que justificaban recurrir a otras posturas, como el embarazo de las mujeres, ya que la posición *decúbito supino* de ellas podía dañar al feto. Por tanto debían buscarse otras alternativas, como hacerlo de lado, sentados, de pie y *a tergo* (espalda). Pero advertía que el recurso a posturas

⁵⁰ Danielle JACQUART y Claude THOMASSET: *Sexualidad y saber médico...*, p. 165.

⁵¹ Danielle JACQUART y Claude THOMASSET: *Sexualidad y saber médico...*, p. 174.

⁵² Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ: «El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la diócesis de Pamplona (1318-1355)», *En la España Medieval*, núm. 14 (1992), p. 346.

⁵³ «Ode: ogni volta che usano insieme per modo che non si potrebbe ingenerare; ogni volta è peccato mortale. Alla chiara, te l'ho datto? [...] Peggio fa costui a usare in tal modo, che colla madre propria col debito modo [...] E però, o donna, impara questo stamane, e legatelo al dito: se tuo marito ti richiede di nulla che sia peccati contra a natura, non il consentire mai»; citado por Christiane KLAPISCH-ZUBER: «La mujer y la familia», en J. Le Goff *et al.*: *El hombre medieval*, Madrid, 1990 (1ª ed. de 1987), pp. 312-313. *Vid.* también BERNARDINO DA SIENA: *Le prediche volgari*, ed. de C. Cannarozzi, Pistoia, 1934.

coitales aberrantes podía considerarse un pecado mortal si se practicaban con el único objetivo de intensificar el placer sexual⁵⁴.

El autor anónimo del *Speculum al joder* explicaba desde el punto de vista médico que la mejor postura coital era la mujer *decúbito supino* y el varón sobre ella *decúbito prono*⁵⁵, pero también proponía como posibles más de veinte⁵⁶, aunque desaconsejaba algunas de ellas por causar problemas, no ya morales sino físicos, como cuando «la mujer monta al hombre» o cuando se hace de pie, de lado o sentado⁵⁷.

5. TRANSGRESIONES AL MODELO DE SEXUALIDAD CONYUGAL

En efecto, durante la Edad Media la Iglesia construyó un modelo de sexualidad y también una vía modélica o sacramental para acceder al matrimonio, único estado que posibilitaba las relaciones de pareja y con un fin procreativo, pero ¿qué pasaba cuando alguien no podía o no quería contraer matrimonio, por las razones que fueran? ¿debía renunciar al sexo y a la vida en pareja o arriesgarse y llevar una sexualidad pecaminosa, delictiva y condenadora de su alma? En respuesta a este problema la sociedad medieval articuló algunas soluciones al margen de la Iglesia y que fueron toleradas como un mal menor en determinadas circunstancias. Esas soluciones fueron, principalmente, los contratos de barraganía y las uniones amancebadas. Ambas permitieron la unión libre de un hombre y de una mujer para convivir bajo un mismo techo y compartir mesa, cama, crianza de los hijos y la propiedad de los bienes.

El contrato de barraganía, característico de la España de los siglos XI al XIV y principalmente practicado en tierras de fronteras recién reconquistadas y mal repo-

⁵⁴ James A. BRUNDAGE: *La ley, el sexo y la sociedad...*, pp. 439-440.

⁵⁵ «Lo mejor es que la mujer se eche en una cama blanda, llana y suave y que el hombre se coloque encima, teniendo ella las piernas y la cabeza tan alta como pueda. El hombre debe tenerle la mano izquierda por debajo de los hombros, mientras que con la derecha la abrazará y se la acercará tanto como pueda»; *op. cit.*, pp. 54-55.

⁵⁶ «Otra posición: estando tumbado el hombre, que la mujer se coloque de espaldas y en cuclillas encima de la verga; él la sujetará de los lados, mientras que ella vuelva la cabeza y se encuentre con su mirada y su rostro sonriente»; *op. cit.*, p. 60.

⁵⁷ «Cuando la mujer monta al hombre, a éste pueden salirle manchas en la vejiga y en la verga, y puede reventársele o retenérsele la esperma en el momento del joder. Y aún puede ser causa de otras enfermedades parecidas.

Debéis saber que joder de pie provoca daño en las nalgas y en las rodillas; si es de lado, hace daño al que tiene débil el miembro de aquella parte y duele cuando expulsa el semen; y si se hace sentado, el semen no sale con ligereza y provoca dolor en los riñones y en las nalgas y, a veces, llega la verga y la ingle»; *op. cit.* p. 54. Los problemas que ocasionaban estas posturas coitales, como «cuando la mujer monta al hombre», ya habían sido puestos de manifiesto por otros autores, como Avicena o Constantino el Africano en su *De coitu* en el siglo XI; *vid. Constantini Liber De Coitu. El tratado de andrología de Constantino el Africano*, ed. de E. Montero Cartelle, Santiago de Compostela, 1983.



bladas, se plasmaba por escrito ante notario, aunque también podía ser un acuerdo verbal, y en él se estipulaban una serie de cláusulas que regulaban la vida en común de la pareja. Estas uniones no estaban sancionadas por la Iglesia, pero sí toleradas y reguladas por la legislación laica, tanto en el ámbito local, a través de los fueros fundacionales, como de la Corona. En las mencionadas Partidas del monarca Alfonso X el Sabio se ofrecía la razón de por qué se consentía la barraganía: «Barraganas, defiende Santa Egleſia, que non tenga ningun Christiano, porque biuen con ellas en pecado mortal. Pero los Sabios antiguos que fizieron las leyes, consentieronles, que algunos las pudiessen auer sin pena temporal; porque touieron que era menos mal, de auer vna, que muchas. E porque los fijos que nascieren dellas, fuesen mas ciertos»⁵⁸. Así, entre las bondades del contrato notarial de barraganía cabe citar que protegía a ambas partes, en especial a la mujer con relación a la copropiedad de los bienes; favorecía una relación monógama; permitía reconocer la paternidad de los hijos y, en consecuencia, hacer que el padre participara en los gastos de su crianza. Pero no todo el mundo podía firmar un contrato de barraganía. Había que cumplir una serie de requisitos, como soltería de los firmantes, su libre voluntad, ausencia de parentesco en cuarto grado, la mujer no menor de 12 años, ni virgen, etc.⁵⁹. En resumen, se trataba de una especie de matrimonio civil y estaba sometido prácticamente a las mismas prohibiciones que el canónico.

Una de las características de la institución de barraganía era que las relaciones de pareja que engendraba no eran indisolubles, sino temporales. Es decir, se fijaba un plazo de tiempo, tras el cual podían romperse de común acuerdo o por deseo unilateral de alguna de las partes, o incluso finalizar en un matrimonio canónico. Uno de los pretextos alegados para justificar el deseo de poner término a la relación era evitar la vida de pecado que llevaban, ya que aunque estaba admitida por las autoridades civiles no por ello dejaba de estar censurada desde el punto de vista moral por las autoridades eclesiásticas. En 1479, por ejemplo, Cristóbal e Isabel López, vecinos de Córdoba, pusieron fin a su relación «por se quitar de pecado», tras haber permanecido durante dos años «en uno abarraganados, sin haber entre ellos palabra de matrimonio, salvo en una compañía de mesa y cama»⁶⁰.

La institución de la barraganía comenzó a declinar a fines de la Edad Media, ya que para entonces el matrimonio canónico había conseguido generalizarse e imponerse, la legislación sobre el patrimonio y la herencia priorizaba a los hijos legítimos frente a los naturales, y el proceso de repoblación se había ido consolidan-

⁵⁸ Partida IV, título XIV, proemio. Las partidas ofrecen la etimología de la palabra barragana: «E tomo este nome de dos palabras; de barra, que es de arauigo, que quier tanto dezir, como fuera; e gana, que es de ladino, que es por ganancia: e estas dos palabras ayuntadas quieren tanto dezir, como ganancia que es fecha fuera de mandamiento de Egleſia. E porende los que nascen de tales mugeres, son llamados fijos de ganancia» (ley 1).

⁵⁹ *Vid.*, por ejemplo, el título XIV de la Partida IV de Alfonso X el Sabio.

⁶⁰ Ricardo CORDOBA DE LA LLAVE: «A una mesa y una cama. Barraganía y amancebamiento a fines de la Edad Media», en M^a.I. Calero y R.F. Somalo (coords.): *Saber y vivir: mujer, antigüedad y medievo*, Málaga, 1996, p. 131.

do⁶¹. La barraganía sería sustituida por otro tipo de convivencia en pareja también al margen del matrimonial y de los acuerdos pactados ante notario: el amancebamiento. A diferencia de la barraganía, las uniones amancebadas no gozaron de reconocimiento jurídico; así que no sólo estaban condenadas por la Iglesia, sino también por la legislación civil, que las perseguía penalmente, en especial cuando entre sus protagonistas había hombres casados y clérigos. Hay que advertir que con el vocablo «manceba» se aludía, por un lado, a las mujeres que ejercían la prostitución; y, por otro, a aquellas que mantenían una relación sexual estable, al margen del matrimonio, con varón soltero o con casado obligado a la fidelidad conyugal o con clérigo obligado al celibato eclesiástico.

¿Qué impulsaba a las mujeres a convertirse en mancebas y mantener este tipo de relaciones extramaritales más o menos estables? No resulta fácil dar una respuesta unívoca, pero la necesidad fue la principal justificación. En la sociedad medieval la condición perfecta para la mujer era la conyugal, incluida la de esposa de Cristo en un convento o monasterio. Fuera de esta condición la mujer se veía relegada socialmente. Ahora bien, no todas las mujeres podían disponer de la dote necesaria para contraer matrimonio o entrar en religión por pertenecer a familias de escasos recursos económicos⁶². Un buen ejemplo en este sentido lo protagonizaron las hermanas Goirizabala en el valle alavés de Llodio en el siglo xv. El padre de ellas tan sólo concedió a Elvira 2.000 maravedíes, mientras que al resto de hermanas nada y la dote mínima se situaba en unos 5.000 maravedíes. En esas condiciones les fue imposible disponer de una dote para contraer matrimonio y por eso Elvira terminó amancebándose a los 28 años con el soltero Martín de Ibalguisaoga⁶³. De esta forma accedió a una condición pseudo matrimonial, pues la pareja convivió como si de un matrimonio se tratara, con la salvedad de no estar sancionado canónicamente ni reconocida la relación jurídicamente. Ahora bien, a favor tenían que al ser una relación entre solteros era socialmente tolerada y no perseguida por las autoridades judiciales. Lo que no siempre ocurría cuando se trataba de amancebamiento de varones casados o clérigos, máxime si las relaciones constituían escándalo público.

En las uniones de amancebamiento entre solteros la mujer debía ser fiel a su pareja y servirla bien y lealmente, y el varón a cambio la protegía, la acogía en su

⁶¹ Incluso en la documentación notarial va desapareciendo esa denominación y aparecen otras expresiones que no dejan claro si el acuerdo de convivencia fue o no sancionado por un contrato. Expresiones como «estar juntos a casa mantener» o «hacer vida en uno», que dejaban claro el deseo de cohabitar y de mantener un hogar conjuntamente. En 1479, por ejemplo, Juan García e Isabel García, vecinos de Sevilla, proclamaron que estaban «de acuerdo de faser vida en uno casy maridablemente» en el documento firmado ante notario; Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE: «A una mesa y una cama. Barraganía y amancebamiento a fines de la Edad Media»..., p. 131.

⁶² Sobre el significado legal de la dote en la sociedad castellana tras la recepción del derecho romano-canónico puede consultarse la Partida IV del monarca Alfonso X el Sabio.

⁶³ Iñaki BAZÁN DÍAZ: *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria, 1995, pp. 309-311.



casa, mesa y cama. En consecuencia, el amancebamiento era una buena alternativa para mujeres solas, desprotegidas, sin recursos, desarraigadas e incluso víctimas de agresiones sexuales, salvándolas de terminar en un burdel para ganarse la vida. Así lo reconocía Sancha de Bolea cuando se ofreció como manceba a Pedro de Madrid, mercader de Daroca, en 1460:

Yo Sancha de Bolea... atendido por mi fortuna que seyendo moca errada, por manera que otro alli, en Caragoça huvo mi virginidat y fui dessonrada, et estava en punto de ir por los budeles, y consideraba la fama de vos, Johan de Madrit, mercader ciudadano de Daroqua, sin muxer, et affin que yo huvies et haya algun bien et no vaya assi dar, he deliberado benir a bevir con vos... A vos que vos plaziesse thomarme en vuestra cassa por cassera o sirvienta a star e dormir con vos, e a fazer de mi cuerpo a toda vuestra guissa con vos, porque no huvies de ir por los burdeles⁶⁴.

Al finalizar el periodo de convivencia que se habían fijado, inicialmente dos años, Juan de Madrid entregaría 200 sueldos jaqueses «porque no huvies de ir por los burdeles». Además, la alternativa del amancebamiento para una mujer no excluía a futuro sus posibilidades de acceder a un matrimonio, aunque sí es verdad que las reducía bastante. Así lo demuestra el ejemplo de Catalina Rodríguez, vecina de la localidad cordobesa de Adamuz, quien en 1491, estando unida mediante el sacramento matrimonial con Miguel Sánchez, declaró ante escribano que ella nunca estuvo desposada ni casada con Fernando de Ceballos, «salvo que la conoció cierto tiempo por su manceba y hubo un hijo en ella»⁶⁵.

Otros argumentos para recurrir al amancebamiento lo ofrecen los casos de mujeres separadas o abandonadas por sus maridos y que no podían casarse de nuevo, así como también los de viudas con cargas familiares y sin recursos. Todas ellas aceptaban este tipo de relaciones con el fin de seguir subsistiendo. También la sociedad admitió las uniones o cohabitaciones entre novios solteros como un medio de comprobar la fecundidad de la pareja antes de contraer nupcias definitivas. Este fenómeno ha sido denominado «matrimonio de ensayo» por Flandrin y descrito para el caso del País Vasco francés⁶⁶. Y, por último, en el caso de un varón que fuera a someterse en un futuro próximo a las estrategias matrimoniales planeadas por su familia en aras de la defensa y de la mejora de la casa y del linaje, no era mal visto que entre tanto pudiera mantener una relación de pareja con la mujer que deseara⁶⁷. En definitiva, el amancebamiento, a pesar de no estar ni autorizado ni regulado

⁶⁴ Ma. del Carmen GARCÍA HERRERO: «Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media», *En la España Medieval*, 12 (1989), p. 316.

⁶⁵ Ricardo CORDOBA DE LA LLAVE: «A una mesa y una cama. Barraganía y amancebamiento a fines de la Edad Media»..., p. 143.

⁶⁶ Jean-Louis FLANDRIN: *Les amours paysannes (XV^e-XIX^e siècle)*, París, 1993, pp. 240-243.

⁶⁷ Iñaki BAZÁN, Francisco VÁZQUEZ y Andrés MORENO: «Prostitución y control social en el País Vasco, siglos XIII-XVII», *Sancho el Sabio. Revista de Investigación y Cultura Vasca*, 18 (2003), pp. 81-82.

desde el punto de vista jurídico ni moral, cumplía un papel beneficioso para la sociedad bajomedieval, y ahí radicaba, en el caso de solteros, la amplia aceptación⁶⁸.

La sexualidad fuera del matrimonio canónico o civil (barraganía) y de esas uniones para o pseudo matrimoniales que eran el amancebamiento de solteros caía dentro del universo de la fornicación simple y, en consecuencia, se tipificaba como pecado y delito. Por tanto, muchos ciudadanos quedaban de *iure* abocados a padecer una situación de miseria sexual o, lo que es lo mismo, a tener prohibidas las relaciones sexuales. Muchas fueron las puertas traseras a las que recurrió la sociedad medieval para poder mantener relaciones al margen de las uniones consagradas y nos interesa una especialmente, por tener precisamente como referente al propio matrimonio. Se trata de la argucia empleada por los varones para vencer la voluntad de las mujeres y conseguir yacer con ellas recurriendo a falsas promesas de matrimonio. Las mujeres consentían al considerar que se trataba de una unión en dos tiempos: primero la consumación y luego la bendición de la Iglesia. Incluso podían verlo como un matrimonio por palabras de futuro. De este modo su honor, su sexualidad y su salvación no quedaban comprometidas. Ahora bien, cuando comprobaban que habían sido burladas y que todo había sido una estratagema para acceder a su sexualidad, entonces recurrían ante los tribunales para interponer una denuncia por estupro.

El Derecho Romano, concretamente la *lex Iulia de adulteriis*, tenía un concepto muy amplio del delito de estupro, al comprender no sólo el acceso carnal con mujer virgen o viuda honesta, sino también el adulterio, la pederastia o el estupro *sine vi*, esto es, cuando la relación se mantenía con mujeres con las que no se podían contraer justas nupcias. Y cuando el acceso sexual se producía empleando la fuerza,

⁶⁸ Sobre barraganía y amancebamiento *vid.* Iñaki BAZÁN DÍAZ: *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco...*, Vitoria, 1995, pp. 278-283, 293-308, 309-313 y 348-356; Iñaki BAZÁN, Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE y Cyril PONS: «Sexo en la Edad Media y el Renacimiento. Transgresiones», *Historia* 16, 306 (2001); Eloy BENITO RUANO: «Manceba en cabellos. Cartas de mancebía y compañería», *Homenaje académico a don Emilio García Gómez*, Madrid, 1993; Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE: «Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval», *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 16 (1986); ÍDEM: «A una mesa y una cama. Barraganía y amancebamiento a fines de la Edad Media»...; Heath DILLARD: *La mujer en la Reconquista*, Madrid, 1993; Enrique GACTO FERNÁNDEZ: *La filiación no legítima en el derecho histórico español*, Sevilla, 1969; M^a. Carmen GARCÍA HERRERO: «Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media»...; ÍDEM: «Matrimonio y libertad en la Baja Edad Media aragonesa», *Aragón en la Edad Media*, núm. 12 (1995); ÍDEM: «Las mancebas en Aragón a fines de la Edad Media», en *El mundo social y cultural de la Celestina*, I. Arellano y J.M. Usunáriz (eds.), Madrid, 2003; M^a. Teresa LÓPEZ BELTRÁN: «Las transgresiones a la ideología del honor y la prostitución en Málaga a fines de la Edad Media», en *Las mujeres en Andalucía*, Málaga, 1993, vol. 3; ÍDEM: «En los márgenes del matrimonio: transgresiones y estrategias de supervivencia en la sociedad bajomedieval castellana», en J.I. de la Iglesia (coord.): *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales*, Logroño, 2001; José Luis MARTÍN RODRÍGUEZ: «En torno a un contrato de mancebía», en *Poder y sociedad en la Baja Edad Media Hispánica. Homenaje al profesor Luis Vicente Díaz Martín*, Valladolid, 2002, vol. 1; Estrella RUIZ-GÁLVEZ: «La barraganía du mariage par "usus" au simple concubinage. Formes et évolutions des unions extraconyugales en Espagne entre le XII^e et le XVI^e siècle», *Droit et société*, 14 (1990).





entonces la *lex Iulia de vi publica* definía el delito como estupro con violencia. Estas nociones confusas fueron transmitidas a la Edad Media⁶⁹.

Los textos que emanaban de la Iglesia o de sus representantes consideraban el estupro, en primer lugar, como un pecado perteneciente al grupo de la lujuria, y en segundo lugar, lo definían como el conocimiento carnal de una mujer virgen. Dentro de este grupo de pecados de lujuria se encontraban también incluidos la fornicación simple, el adulterio, el incesto y el pecado contra natura, según se establecía en el catecismo del obispo de Segovia Pedro de Cuéllar (1325) o en el del obispo de Pamplona Arnaldo de Barbazán (1354) o en las constituciones sinodales del obispo de Calahorra y la Calzada Diego de Zúñiga (1410)⁷⁰.

La fornicación suponía el ayuntamiento o cópula carnal fuera del matrimonio «quando algún suelto conoçe a alguna suelta»⁷¹. La condición de la mujer calificaba el tipo de fornicación, que se denominaba simple, si mediaba cópula entre dos personas de diferente sexo sin vínculo conyugal; adulterio, si la mujer estaba casada; incesto, si existía grado de parentesco entre la mujer y el hombre; o estupro, si la mujer era virgen o doncella. Las vírgenes o doncellas eran mujeres castas, honestas, enteras y no corruptas. Para la sociedad medieval, la castidad poseía, como señala el código alfonsino de las Partidas, un valor intrínseco y trascendente, al proporcionar directamente la salvación de las almas: «Ella sola cumple para presentarlas animas de los omes, e de las mugeres castas, ante Dios»⁷². Por tanto, arrebatar la virginidad a una doncella, esto es, estuprarla, suponía, en palabras del escritor y moralista inglés G. Chaucer, «despojarla del más elevado estado de la presente vida, privándola del precioso fruto que la *Escritura* denomina el céntuplo»⁷³. El estupro, desde un punto de vista teológico y moral, comprometía la posibilidad de salvación directa de las mujeres. Además, conllevaba importantes consecuencias sociales y económicas para ellas, como la deshonra de sus familias; el quedar marcadas como no limpias, corruptas y deshonestas; la pérdida de expectativas en el mercado matrimonial y de sus familias para alcanzar una ventajosa unión con otro grupo o linaje; la pérdida de la herencia y la obligación de manifestar exteriormente, ante toda la comunidad, su condición de no virgen con un tocado⁷⁴.

⁶⁹ Sobre el estupro en la Edad Media, *vid.* Iñaki BAZÁN DÍAZ: «El estupro. Sexualidad delictiva en la Baja Edad Media y primera Edad Moderna», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 33-1 (2003); M^a. Ángeles MARTÍN MIGUEL: «Las relaciones extramatrimoniales: documentos de estupro, desistimiento de esponsales y reconocimientos de hijos ilegítimos», en R. Porres (dir.): *Aproximación metodológica a los protocolos notariales de Álava (Edad Moderna)*, Bilbao, 1996.

⁷⁰ José Luis MARTÍN y Antonio LINAJE CONDE: *Religión y sociedad medieval...*, pp. 179, 180, 200; *Constituciones sinodales del obispado de Calahorra y La Calzada. Compiladas en 1553 por el Ilm. y Reverendísimo Sr. D. Juan Bernal de Luco*, León, 1555, Libro v, Rúbrica *De Adulteris y Stupro*, cap. 1.

⁷¹ José Luis MARTÍN y Antonio LINAJE CONDE: *op. cit.*, p. 200; Alonso DE PALENCIA: *Universal vocabulario en latín y en romance*, Madrid, 1967 (ed. facsímil de la de Sevilla de 1490), vol. 1, voces «Fornicor.aris» y «Fornix».

⁷² Partida 7, título 19.

⁷³ Geoffrey CHAUCER: *Cuentos de Canterbury*, ed. de Pedro Guardia, Madrid, 1987, p. 608.



Como consecuencia de la estrecha interrelación existente entre el orden espiritual (fuero interno) y el orden temporal (fuero externo), la legislación civil asumía la postura de la Iglesia sobre el pecado de lujuria en su apartado de estupro⁷⁵. Así, por ejemplo, las Partidas especificaban que los que corrompían a mujeres que vivían honestamente, ya fueran vírgenes, viudas o religiosas, «fazen pecado de luxuria»⁷⁶. Por su parte, el repertorio de leyes de Castilla ordenadas por ABC de Hugo de Celso (1538) advertía que el que se «ayunta carnalmente con virgen no corrompida» cometía estupro⁷⁷. Como se comprueba, la doctrina penal expresada por las Partidas extendía la noción de estupro al trato sexual con viudas honestas y con religiosas, cuando hasta ese momento este delito sólo afectaba a las vírgenes o doncellas. Más aún, el código alfonsino también tipificó las formas por las que podía producirse ese corrompimiento: con «plazer della» o su consentimiento y al «sosacar e falagar las mugeres sobredichas, con prometimientos vanos, faziéndoles fazer maldad de sus cuerpos»⁷⁸. Esta segunda forma alude a los engaños, a las falsas promesas de matrimonio y a toda estrategia artera empleada por el varón para vencer la voluntad de la mujer y conseguir accederla sexualmente.

La documentación judicial permite constatar esa segunda forma de estupro tipificada en las Partidas, que es la que nos interesa destacar especialmente. A continuación se expondrán algunos ejemplos sobre 1) «sosacar», 2) falsas promesas de matrimonio y 3) estupro violento

1) «Sosacar» o, lo que es lo mismo, «sonsacar», esto es, conseguir con destreza que una persona diga algo que conoce y que pretende mantener oculto; aunque en este caso el vocablo alude a sonsacar, a sustraer, a una mujer de la casa y de la custodia de sus padres o de donde residiera mediante engaños con el fin de mantener relaciones sexuales. El obispo de Calahorra y La Calzada Diego de Zúñiga, al tratar sobre el adulterio y el estupro, estableció que ningún clérigo «socare de casa de su padre [a doncella alguna] por su ocasión [consentimiento], o engaño, o de casa de sus parientes»⁷⁹. De igual modo, las ordenanzas de vecindades de la ciudad de Vitoria, redactadas en 1483, prohibieron que nadie sonsacara con halagos a mozas de casa de sus padres o amos⁸⁰. Un ejemplo de este tipo de prácticas nos lo

⁷⁴ Iñaki BAZÁN DÍAZ: «Virginidad», *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco...*, San Sebastián, Auñamendi, 2001, vol. LII, pp. 433-438.

⁷⁵ Sobre estas cuestiones, *vid.* Iñaki BAZÁN DÍAZ: «La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval», *En la España Medieval*, vol. 30 (2007), pp. 443-444; Bartolomé CLAVERO: «Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones», *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, 1990.

⁷⁶ Partida 7, título 19.

⁷⁷ Hugo DE CELSO: *Las leyes de todos los reynos de Castilla abreviadas y reduzidas en forma de repertorio decisiuo por orden de ABC*, Valladolid, 1538, texto 2º de la voz «Adulterio».

⁷⁸ Partida 7, título 19, ley 1.

⁷⁹ *Constituciones sinodales del obispado de Calahorra y La Calzada...*, Lib. v, Rúbrica «De adulteris y stupro», cap. 1.

⁸⁰ Iñaki BAZÁN DÍAZ: «El estupro...», p. 20.

proporciona el caso de Juan González de Carmona y el plan que urdió en 1381 para sonsacar del convento de Santa Clara de Murcia a María Díaz y conseguir mantener relaciones con ella. Se presentó ante María Díaz con una carta falsa de su madre, donde le comunicaba que su padre y hermanos habían fallecido y que el portador de la misiva la acompañaría en el camino de regreso a casa. El engaño pudo ser descubierto a tiempo por la propia víctima y Juan González fue condenado a 100 azotes y destierro perpetuo. En la sentencia se explicó que «maliçiosamente a manera de alcayute por engañar a la dicha María Díaz e por la sacar del dicho monasterio e por fazer con ella el o otro pecado de luxuria»⁸¹.

2) Las mujeres que habían consentido mantener relaciones sexuales ante la promesa de matrimonio, cuando descubrían que todo había sido un engaño y que la promesa era falsa, se sentían burladas, corrompidas, humilladas e infamadas y la sociedad las consideraba deshonestas y de mala fama. La mejor forma de comprender estas sensaciones y situaciones sociales a las que se enfrentaban es acceder a sus propias palabras o a las de sus procuradores en los siguientes procesos de finales del siglo XV: «porque así de aver corronpido el dicho parte contraría a la dicha su parte quedara ynfamada de manera que perdiera casamiento» (procurador de Margarita de Mendizarroz, vecina de Guetaria, Guipúzcoa)⁸²; «estando la dicha María Hortiz en su ávito virginal, donzella en cabello, un hombre que por su ynformación se çertíficaría vino allí y con sus banas promesas y ofresçimientos, prometiendo fee matrimonial se avía seduzido y engañado y dormido con ella e le avía desflorado y esturpado y de donzella le avía hecho dueña» (procurador de María Ortiz Deznarri-zaga, vecina de Lujua, Vizcaya)⁸³; y Francisco de Fuentes «con promesas que le fizo de casarse con ella e con çiertas manillas de oro e otras cosas que dyó a su sobrina, ouo aceso a ella e corronpió su virginidad» (Cristóbal Salvago, como tío de la víctima, vecina de Sevilla)⁸⁴.

3) Y, por último, un ejemplo sobre el estupro violento: fue «atrayda e engañada por el dicho Juan Merino, el qual diz que con palabras engañosas e prometyéndole e dándole su fe e palabra de se casar con ella diz que estando en el yermo, en el canpo, regando unos linos, que contra su voluntad e por fuerça la corronpió e ovo su virginidad e que por la fe e esperança que le dio de se casar con ella, porque hera fijo de onbre onrrado con quien podía ygualmente casar, no reclamó de la dicha fuerça, e que como quier que le requirió muchas veses traxese a efeto el dicho casamiento e se desposase con ella públicamente diz que escusándose con temor de su padre lo alargó hasta agora que ella paría [...] por manera que ella quedaua desonrrada e menguada e perdida» (María de Segovia, vecina de Segovia)⁸⁵.

⁸¹ Luis RUBIO GARCÍA: *Vida licenciosa en la Murcia bajomedieval*, Murcia, 1991, pp. 138-140.

⁸² Iñaki BAZÁN DÍAZ: *Delincuencia y criminalidad...*, p. 308.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE: *El instinto diabólico: agresiones sexuales en la Castilla medieval*, Córdoba, 1994, p. 38.

⁸⁵ Iñaki BAZÁN DÍAZ: «El estupro...», pp. 41-42.

El castigo previsto por incurrir en el delito de estupro según el Derecho Canónico, fundamentándose para ello en las decretales del Papa Gregorio IX, era el de desposar a la estuprada o dotarla para que consiguiera un marido que pudiera ignorar que había yacido en brazos de otro: «Si un hombre seduce a una virgen, no desposada, y se acuesta con ella, le pagará la dote, y / [o] la tomará por mujer»⁸⁶.

En el apartado penal de las Partidas se hacían los siguientes distingos: si el estuprador fuera hombre honrado, perdería la mitad de sus bienes; si no lo fuera, sería azotado y desterrado a una isla durante cinco años; si fuera sirviente de la casa donde cometiera la acción, la pena sería la hoguera; y si la mujer con la que se tuviera la relación no fuera religiosa, ni virgen, ni viuda, ni de buena fama, entonces no recibiría castigo alguno, con lo que a la postre quedaba expedito el camino para la violación de prostitutas⁸⁷.

A través de la documentación judicial mencionada se constata cómo detrás de una denuncia por estupro se encontraba una mujer que había sido víctima de una seducción, engaño o burla, pero también esa misma documentación revela la existencia de situaciones inversas en las que el engañado había sido el varón. Se trata de las falsas acusaciones por desfloración con objeto de alcanzar un marido o una dote para poder casarse cuando fallaban los mecanismos tradicionales; casos que fundamentalmente protagonizaban mujeres de familias de escasos patrimonios. Así, en el último cuarto del siglo XV el Ayuntamiento de Bilbao se hizo eco de esta práctica que se estaba extendiendo: mujeres que habían mantenido relaciones sexuales, y que no se ponían el obligatorio tocado en la cabeza para indicar al resto de su comunidad que ya no eran vírgenes, iniciaban una nueva relación con otro varón y luego lo demandaban judicialmente por una desfloración que había tenido lugar con anterioridad con el fin de escoger marido o ser dotadas. Para evitar estos fraudes, el Fuero Nuevo de Vizcaya de comienzos del siglo XVI limitó en el tiempo la persecución del delito de estupro, al considerarlo prescrito transcurridos entre cuatro meses y dos años⁸⁸.

⁸⁶ Iñaki BAZÁN DÍAZ: «El estupro...», p. 32.

⁸⁷ Partida 7, título 19, ley 2.

⁸⁸ Iñaki BAZÁN DÍAZ: «El estupro...», pp. 33-39.





ACTIVIDADES DEL CEMyR

II SEMINARIO INTERNACIONAL DE LEXICOGRAFÍA HISTÓRICA,
«LA LEXICOGRAFÍA HISTÓRICA DEL ESPAÑOL:
CRISIS Y RENOVACIÓN»

15 al 17 de marzo de 2007

Cristóbal CORRALES y Dolores CORBELLA

«*La lexicografía histórica diferencial*»

Eva GÜIDA

«*La etimología en el Diccionario del español medieval*»

Eva GÜIDA y Alejandro FAJARDO

«*Proyecto Diccionario del español medieval. Cuestiones metodológicas*»

Jutta LANGENBACHER

«*Contacto lingüístico culturas y formación de palabras en español*»

Rafael GARCÍA

«*Las relaciones de antonimia en un diccionario histórico*»

Eva GÜIDA y Alejandro FAJARDO

«*Proyecto del Diccionario del español medieval. Taller de redacción*»

Cecilio GARRIGA

«*Bases del Diccionario histórico del español moderno de la ciencia y la técnica*»

Alejandro FAJARDO y Eva GÜIDA

«*La lexicografía histórica ante los cambios tecnológicos e informáticos. Adaptaciones del Proyecto DEM*»

Rafael GARCÍA

«*El Proyecto del Nuevo diccionario histórico de la Real Academia Española*»

XVII CURSO DEL CEMyR:
«LA EDAD MEDIA FANTÁSTICA»

5 al 9 de noviembre de 2007

María del Pilar MENDOZA RAMOS

«*La naturaleza de lo fantástico en la narrativa medieval francesa*»

Carmen SEVILLA

«*Lo irracional en el derecho altomedieval*»

María ARCAS CAMPOY

«*Cuando el ave Roc surcaba los cielos*»

Justo HERNÁNDEZ

«*La fascinación en la Baja Edad Media*»

Isabel GARCÍA GÁLVEZ

«La fantasía visualizada: visiones, ensoñaciones y efectos mágicos en Bizancio»

Eduardo AZNAR VALLEJO

«La geografía fantástica»

José Antonio RAMOS ARTEAGA

«Monstruos y maravillas de la carne: el tercer sexo en la Edad Media»

María Auxiliadora MARTÍN DÍAZ

«El fantástico viaje de Mandeville: Historia de una controversia»

Carlos BRITO DÍAZ

«Iconografías del monstruo»

CURSO «LA INVESTIGACIÓN Y LA DOCENCIA DE LA EDAD MEDIA:
INTERNET Y RECURSOS ELECTRÓNICOS»

6 y 7 de marzo de 2008

Paz FERNÁNDEZ PALOMEQUE

«Fuentes de información del patrimonio bibliográfico»

Elba VERA DÍAZ

«Recursos electrónicos para los estudios medievales ingleses»

Isabel GARCÍA GÁLVEZ

«Aproximarse a Bizancio a través de Internet»

Jorge MAÍZ CHACÓN

«Recursos para medievalistas en internet: herramientas, uso y funciones»





BOLETÍN DE INTERCAMBIO

Deseamos intercambiar la revista por la revista cuyos datos se adjuntan.

DATOS

Razón social:

Persona responsable del intercambio:

Calle/Plaza: C.P.:

Ciudad: Provincia:

País: Tlf.:

Fax: E-mail:

SOLICITUD DE EJEMPLARES

Deseo adquirir los números atrasados:

FORMAS DE PAGO

Adjuntamos talón bancario a nombre de Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

Comprobante de haber enviado Giro Postal a nombre de Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

Número suelto 14 euros.

Comunidad universitaria 10 euros.

GASTOS DE ENVÍO

0,82 € – Nacional

2,72 € – Internacional

DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos o razón social:

N.I.F o C.I.F.: Calle/Plaza:

C.P.: Ciudad:

Provincia: País:

Tlf.: Fax:

ENVIAR A:

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central, 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
e-mail: svpubl@ull.es



La presente edición de *Revista CEMyR*, núm. 16, del Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, se terminó de imprimir en los talleres de Producciones Gráficas, S.L., el día 27 de noviembre de 2008.

