



## MATRIMONIO Y MUJER EN LA POESÍA DE TRES TROBAIRITZ

Antonia Víñez Sánchez

Departamento de Filología

Universidad de Cádiz

[antonia.vinguez@uca.es](mailto:antonia.vinguez@uca.es)

“Que me gustaría que fueras una mujer”

Federico García Lorca: *Bodas de Sangre*.

**Resumen:** en este trabajo me propongo analizar un texto controvertido y polémico dentro del corpus de las trobairitz, la tensó entre Na Careza –dama experimentada- y Na Alais, si bien ésta habla también en nombre de su hermana Na Iselda -doncellas en cabello- penetrando en las razones que las llevaron a cuestionar las ventajas del matrimonio como única forma de vida para las mujeres de su época, lo que las lleva a pedir consejo sobre si es mejor la virginidad. Sitúo el texto en el debate acerca de los *modus vivendi* de las mujeres de los siglos XII y XIII: la vida doméstico-marital, bajo el dominio del hombre (padre y marido) o la vida monacal, bajo el dominio de Dios. Dominio masculino, en todo caso. Analizo el frontal rechazo a la maternidad que refleja, testimonio excepcional en la poesía cortés, así como la posible vinculación cántara del texto. Pero, sobre todo, defiende su autoría rigurosamente femenina.

**Palabras clave:** trobairitz, matrimonio medieval, amor cortés, tensó

1. Es ya lugar común comenzar los estudios sobre las mujeres literatas medievales, y en concreto sobre las trobairitz, contraponiendo las posturas acerca de su existencia real. Hasta la *Querelle des femmes*, impulsada por Christine de Pizan (1364-1430), parece que no existe garantía absoluta en una autoría femenina de corte reivindicativo. Aun así, tanto la autora de *Cité de dames*, como el conjunto de abadesas y monjas beguinas, que desde Hildegarda de Bingen (1089-1179) atraviesan la época medieval, hasta llegar a Margarita Porete, acusada de herejía por el obispo de Cambrai y quemada viva el 1 de julio de 1310, han sido objeto de juicios de valor despreciativos, cuando no se ha ignorado su testimonio.

Las trobairitz desarrollaron su obra en el sur de Francia, en el seno de la lírica cortés durante los siglos XII y XIII, momento para algunos, en que la mujer aristocrática “disfruta de una serie de privilegios que le permiten participar de manera excepcionalmente activa en la vida cultural y literaria de su época” (RIEGER, 2003: 41). Frente a este “optimismo” de un sector de la crítica, nos hallamos ante el hecho innegable de la escasa atención que sus coetáneos prestaron a este conjunto de trovadoras, con solo seis *Vidas* transmitidas, de las cuales solo una, la de Maria de Ventadorn, logra una digna extensión, argumento que algunos aprovechan para restar importancia al hecho innegable de su producción poética y existencia. Así, J. Ch. Huchet, opina que el relato de las vidas conservadas parte de una intención de “inflar” la poesía de las trobairitz y que “il constitue le premier pas dans l’édification de la fiction d’une société occitane animée par la production de femmes poètes rivalisant avec les troubadours” (HUCHET, 1983: 61). Tendencia que, lamentablemente, se perpetúa con alusiones que ponen bajo sospecha la verdadera autoría de las veinte



trobairitz de nombre conocido, o más, si sumamos las diecisiete de las que no nos han llegado texto alguno, y pone en tela de juicio las cuarenta y seis composiciones escritas por trovadoras, de las que veinticuatro son anónimas, según la nómina de autoras y corpus establecido por la investigadora más concienzuda en el tema, a quien debemos sin duda la mejor edición existente en la actualidad, A. Rieger (RIEGER, 1991: 88-91). Desde que A. Jeanroy en 1934 censurase la estética de la voz femenina en la escuela lírica cortés, tildando estas composiciones de mal gusto y de excesivamente voluptuosas (JEANROY, 1973: 317), las manifestaciones sobre la dudosa autoría de los textos ha generado incertidumbres a investigadores de la talla de G. Duby para quien “si a veces el discurso se presenta como el de una mujer, todo conduce a pensar que en el siglo XII, en la mayor parte de los casos, fue elaborado por un hombre que, para dar placer a quienes lo escuchaban, se esmeraba en expresar sentimientos y actitudes que por convención se atribuían a los compañeros del otro sexo” (DUBY, 2001: 324). Esta suposición, resultado de la inflexibilidad con que se persigue la literatura de raíz femenina desde sus orígenes, se ha repetido en otros estudiosos con un margen piadoso de confianza: si el nombre de mujer no encubre a un trovador hombre, quizá son las mujeres las que copian los modelos masculinos en este “très modeste” corpus de textos, como expresa P. Bec, partiendo de su división entre textos de “feminidad genética” y textos de “feminidad textual” (BEC, 1979, pp. 235-6), sembrando la duda de la autoría femenina. Estas consideraciones han derivado en una impotencia por dilucidar la verdad, como admite J. E. Ruiz Domenec: “el caso de las “famosas mujeres trovadoras” es aún más difícil de saber” (RUIZ DOMENEC, 1986, II: 380 [5]). O, como en el caso de F. M. Chambers, que las denomina “Las trobairitz soiseubudas”, con evidente juego de palabras en alusión a la misteriosa dama de Bertran de Born en su famosa composición *Domna, puois de me no-us chal* (RIQUER, 1983: 697-701), llegando a dudar, sino de la totalidad, sí de la existencia de algunas (CHAMBERS, 1989: 46-7). El debate, candente en los últimos años, a raíz del famoso estudio de M. Bogin, (BOGIN, 1978) defensora a ultranza del profeminismo de las trobairitz, se ha centrado en la cuestionada “sinceridad” de los textos femeninos, negada por P. Zumthor desde la perspectiva formalista, al no hallar registro expresivo alguno fuera de los habituales en la poesía trovadoresca de autores indiscutiblemente masculinos (ZUMTHOR, 1993: 109-117). En medio del mismo se sitúa P. Dronke, para el que la sinceridad sería innegable si bien los textos no perseguirían causa reivindicativa alguna (DRONKE, 1995: 144). No hay espacio suficiente para desarrollar la controversia de los textos femeninos trovadorescos, que ha generado una abundante bibliografía y cuyos planteamientos generales resume útilmente I. de Riquer (RIQUER, 2000: 27-39), pero sí para extraer de este maremágnum de opiniones, referencias y reflexiones los elementos que nos permitan un análisis más detenido por uno de los textos más interesantes, por cuanto representa, desde mi punto de vista, un testimonio incuestionable de la poesía de mujer en el seno de la escuela cortés, que quizá pudiera responder a la pregunta de D. Régnier-Bohler, cuyo estudio emana la incertidumbre, inspirada por Bec, del lugar que ocupan los textos femeninos en el contexto de la *chanson de femme* (chansons de toile, malmariées, cantigas de amigo) compuestas por hombres: “¿Dónde se encuentra una auténtica voz femenina?” (RÉGNIER-BOHLER, 2001: 485).

2. La tensó entre Alais, Iselda y Carezza es una de las pocas muestras de poesía dialogada entre mujeres (tres casos registra RIEGER, 1991: 154). No nos han llegado ni las *Vidas* de estas trobairitz, ni *Razó* alguna que pueda darnos orientación sobre este complejo texto, que desarrolla cuestiones prioritarias para las mujeres: el matrimonio y



la maternidad, tema éste último, sin precedente en la poesía trovadoresca (RIEGER, *ibidem*). En definitiva, varias son las cuestiones confusas y entre ellas la propia datación del texto, no resuelta con precisión, en el siglo XIII (a finales, según BEC, 1984: 201 y NELLI, 1977: 255).

La composición, de veinticuatro versos decasílabos, se conserva en un único manuscrito, con la sigla Q, de finales del siglo XIII, copiado en Italia y que se conserva en la Biblioteca Riccardiana de Florencia (RIQUER, 1983: 13); en él que han intervenido manos posteriormente en el siglo XIV para rellenar los espacios en blanco con diversos textos, algunas tensós, entre otros.

Definida por los estudiosos como una tensó que, en términos genéricos se ajusta a un poema dialogado en el que cada participante expresa sus preferencias, participa de la naturaleza del *partimen*, por cuanto Alais plantea una cuestión con dos soluciones diferentes. Las *Leys d'Amor*, además, consideran *cobla tensonada* a aquellas composiciones en que una o varias estrofas se acompañan de una tornada, como sucede en nuestro texto. Todas estas denominaciones parten de la situación de ventaja, desde el punto de vista formal, para que el que arranca el texto, si bien señala M. de Riquer que “por lo general la tensó, el partimen y las coblas toman versificación y música de una poesía ya conocida” (RIQUER, 1983 I: 69). Así, la tensó reproduce el estrofismo de la famosa cansó de Arnaut de Marueilh *La grans beutatz e-l fis ensehamens*, sobre la que luego regresaremos, y probablemente también su melodía, que se conserva, siendo una de las composiciones con más éxito e imitación en su versificación y rimas, reproducidas en dieciocho composiciones, como determinó I. Frank (577: 81) (FRANK, 1966: 114).

Constituida ésta por cuatro coblas, se han editado con dos sucesiones distintas. Para M. Bogin y M. Martinengo, la primera y tercera estrofas, de ocho versos *unissonans* (cuyo esquema métrico es *abbaccee*), y la segunda y cuarta estrofas de cuatro versos *unissonans* (*ceee*), constituirían dos parejas de *coblas doblas* (BOGIN, 1983: 179; MARTINENGO, 1977: 117-8). Mientras que para Bec —que valora la ordenación de Bogin como un error que falsea toda la interpretación— y Rieger, estamos antes dos *coblas unissonans* de ocho versos y dos tornadas de cuatro versos, según el orden del manuscrito (BEC, 1984: 201-5; RIEGER, 1991: 155). Atendiendo a la naturaleza de *contentio* del género, entendemos que es más probable la segunda organización, que muestra el carácter dialogado de la tensó y respeta el orden del manuscrito, si bien la otra versión podría justificarse por el hecho de que el orden de las estrofas en el conjunto de la poesía trovadoresca constituye en sí un problema, como señala M. de Riquer: “sólo el recitado de memoria puede explicar el tan frecuente fenómeno de que haya poesías que diversos cancioneros han transmitido con diferentes ordenaciones de las estrofas (...), ya que la normal transcripción de textos por la vista no puede dar razón de tales alteraciones en la sucesión estrófica, ni es imaginable una caprichosa ordenación por parte de los copistas” (RIQUER, 1983 I: 18). El problema se agrava al tratarse de un *unicum*, sin embargo el desarrollo secuencial que presenta el manuscrito es lógico: a la intervención de Alais, que habla también en el nombre de su hermana (estrofa I), sigue la respuesta de Carenza (estrofa II), y de esto deriva la réplica amplificada nuevamente de la primera (tornada I), y la respuesta o contra-réplica final de la segunda (tornada II). El orden, así fijado, responde a una progresión temática coherente.

En cuanto a los personajes que intervienen en el diálogo no hay acuerdo en determinar si se trata de dos o tres mujeres. De la lectura de los dos primeros versos, un personaje femenino se dirige a Na Carenza rogando consejo para ella y su hermana, *doas serors*, como se indica en el v. 2. Bec, retomando la postura de O. Schultz-Gora, J. Véran y P.



Anderson, plantea la duda del número de personajes basándose en que solo una de las dos hermanas referidas en el texto toma la palabra: “S’il y a deux soeurs, l’une est donc absolument passive dans la discussion”, bautiza a la dama como Alaisina Iselda -en lo que le sigue Rieger en su edición- y argumenta contra la “ingénieuse hypothèse” de Bogin, que edita dos nombres, N’Alais i Na Iselda, opción defendida por R. Nelli, P. Dronke y W. D. Paden, que aclara algunos matices más, como el uso de la conjunción *i*, raro para Bec en occitano antiguo, pero testimoniada en varias fuentes del XIII. Asimismo resuelve la posible hipermetropía del verso, ya que Alais, síncope de Azalais, puede computar dos sílabas (PADEN, 1989: 227).

Ahora bien, si los problemas ecdóticos planteados dificultan la fijación del texto, ello redundaría en los problemas de interpretación semántica de forma directa.

Para J. Ch. Huchet parece que el tema del matrimonio se plantea en la tensó con total normalidad y dentro de los límites de la *fin’amors* (HUCHET, 1983: 88). No es un tema ajeno a la poesía trovadoresca. De hecho, tras la presentación de los personajes queda establecida la relación de superioridad de la dama Carezza, no solo en edad sino en experiencia y conocimiento en materia femenina. La tensó se inicia con la petición de consejo de Alais y su hermana Iselda, aunque solo hablará la primera. Las fórmulas de tratamiento conforme a la cortesía indican un rango social elevado en las tres protagonistas. De Carezza, de cuyo nombre se ha especulado un cierto simbolismo relacionado con la carencia de recursos económicos o falta de hijos (ANDERSON, 1987: 56-7), también se plantea su condición clerical, que dudamos, aunque sin duda alguna conocía el tema. Descrita según la retóricas del género con el tópico de la exaltación de su hermosa presencia (“al bel cors avenenz”, v. 1), destaca su interlocutora su “esciēnz” (v. 4), un conocimiento que deriva de la experiencia, por lo que es probable que fuese una mujer casada aunque no necesariamente la madre de las otras damas, como apunta Rieger (RIEGER, 1989: 86), que destaca el sentimiento protector de Doña Carezza. Y si bien es cierto que la madre constituía una pieza imprescindible en la educación de las hijas debiendo procurar casarlas honradamente, ningún dato en el texto nos permite asegurar la relación filial.

Alais e Iselda, en cambio, aparecen referidas en términos de la *descriptio puellae* que Rieger relaciona con la cansó antes referida del trovador Arnaut de Marueilh, ya que éste emplea frecuentemente este canon retórico, como indica M. de Riquer (RIQUER, 1983 II: 649). Así, de estas jóvenes solteras se resaltan las cualidades de la dama cortés: educación, mérito, belleza, juventud, frescos colores (redundando metafóricamente en el concepto anterior), cortesía, valor “sobre todas las otras conoissenz”, estableciéndose una comparación ya tópica en el lenguaje trovadoresco que hace resaltar por encima de la excelencia, la perfección. De hecho, la belleza constituye un valor añadido para el matrimonio. P. L’Hermite-Leclercq explica el lugar que ocupa esta cualidad en el orden feudal: “Los hombres de la iglesia se quejaban amargamente de que los padres casaran a sus hijas más festejadas y abandonaran al Señor las más feas, a quienes el predicador Bernardino de Siena trataba sin ningún miramiento, de ‘vómitos de la tierra’”. La mujer bella se convierte en seductora y es, por consiguiente, encarnación del mal. Así, Eva es el ejemplo más ilustrativo de la visión aterradora de la belleza para el clero, constituyendo “una trampa mortal” para el hombre (L’HERMITE-LECLERCQ, 2001: 288-291).

A pesar de las dificultades en fijar el texto y de su interpretación en algunos puntos oscuros, es evidente que en los versos 5 al 8 se plantea la inquietante cuestión que es eje de la composición y el punto de partida, la conveniencia del matrimonio o de la virginidad. Uno de los más profundos conocedores del matrimonio en el Medievo, G. Duby, afirma con contundencia que en el medievo “toute organisation de la société





civile et fondée sur le mariage” (DUBY, 1986: 521). E. Power, en su imprescindible *Mujeres Medievales*, establece las dos clases sociales fuentes del conocimiento de las mujeres, iglesia y aristocracia:

*Las ideas sobre la mujer se formaron, de una parte, por los clérigos – normalmente célibes- y, de otra, por una pequeña casta que tenía medios económicos para poder considerar a sus mujeres como un objeto de adorno, en tanto que las subordinaba estrictamente al primer objeto de su interés: la tierra. (POWER, 1979: 14).*

El papel de la mujer como mero objeto de intercambio se sustenta sobre la conceptualización del matrimonio cuya legislación va conquistando la iglesia desde el siglo XI, aunque ya en el siglo XII establece las líneas prioritarias del derecho matrimonial y, como señala F. R. Aznar Gil, alcanza la competencia jurisdiccional en exclusiva en esta materia (AZNAR, 1989 : 11-12). De esta forma, el derecho canónico, que junto a la teología sirven de base a esta legislación, establece una terminología uniforme y describe el proceso en función a dos momentos, denominados sucesivamente *matrimonium initiatum* y *matrimonium perfectum*: consentimiento y cópula conyugal o *unio carnis*. Tras las decretales del papa Alejandro III, ratificadas por Inocencio III y los papas posteriores, se configura la base doctrinal hasta la inclusión del matrimonio entre los siete sacramentos, en el Concilio de Trento, al final ya de la Edad Media. Este proceso convierte al matrimonio, por el contra a la libre unión sexual, en una institución social que alía a las familias con el único fin de obtener descendencia, razón por la que los penitenciales recalcan el hecho de que no ha de realizarse la cópula sino es con esta finalidad (FLANDRIN, 1986: 86). De ahí que la pregunta que formula Alais a Carenza asimile ambos conceptos: matrimonio y maternidad van indisolublemente unidos. El matrimonio, como opción, es un recurso que garantiza la honra de la mujer que pasa, de la tutela del padre y de la familia a la del marido. “La tutela familiar y marital acompaña a la mujer a lo largo de su vida haciendo de ella un ser jurídicamente disminuido y protegido”, afirma M. Asenjo González (ASENJO, 1983: 53). C. Segura lo analiza teniendo presente no solo las fuentes jurídicas, insuficientes según ella, sino también las ordenanzas municipales y los documentos económicos. Así, en los Fueros hispánicos, como el de Úbeda, no se contempla la posibilidad de que la mujer esté sola y en el Fuero Real “vemos claramente que la situación de las mujeres casadas era de total sometimiento a su marido” (SEGURA, 1986: 129). Y si bien la mujer ostenta la propiedad de las arras y dote más la mitad de los bienes gananciales, no puede disponer o administrar sus propiedades sino es en el estado de viuda.

Pero el planteamiento principal del texto que nos ocupa, expuesto en estos primeros versos, se inserta dentro del debate social que reflejan los discursos pastorales y pedagógicos y que categorizan a las mujeres en tres grupos: vírgenes, viudas y casadas. Las obras teológicas van a defender un modelo en que triunfe la castidad, comportamientos llamados virtuosos, con un rechazo frontal a la sexualidad. Ni que decir tiene la superioridad de la condición religiosa. C. Casagrande resume estos modelos de conducta propuestos:

*Las mujeres son ante todo cuerpos destinados a la Iglesia o a la familia: vírgenes incontaminadas e íntegramente dedicadas a la vida del alma, mujeres fecundas que garantizan la continuidad del núcleo familiar, viudas capaces de olvidar las exigencias de la carne para vivir la vida espiritual. A este público, aparentemente*



*ordenado y tranquilizador y aparentemente inmóvil e insensible respecto a los cambios de la historia, se dirigen sermones, consejos, admoniciones y enseñanzas de predicadores, clérigos, monjes, maridos y padres (CASAGRANDE, 2001: 122).*

Por otro lado, cada opción tiene sus ventajas e inconvenientes. De ahí la duda que plantean las hermanas: la comparación de ambos estados, el de mujer casada, bajo el dominio del hombre (padre-marido) o la renuncia a los placeres carnales, bajo el dominio de Dios. Reclusión doméstica o reclusión monacal: difícil decisión, porque ninguna es satisfactoria.

3. “Estos trescientos años –como todo el Medievo- se desarrollan bajo los presupuestos de la indiscutida superioridad del hombre sobre la mujer”, como afirma M. I. Pérez de Tudela (PÉREZ DE TUDELA, 1983: 59). Esa inferioridad, basada en el antifeminismo de la visión del clero, se sustenta en una imagen de supuestas limitaciones, no solo físicas, como debilidad del cuerpo o incapacidad para el duro entrenamiento caballeresco, sino también psíquicas o emocionales, como la volubilidad de la personalidad, lo que acarrea grandes males. No es de extrañar si atendemos a los supuestos bíblicos en que se basa la unión matrimonial, desde el Génesis a San Pablo, y también a los padres de la iglesia: San Jerónimo, Gregorio el grande, San Agustín.

Porque si “no es bueno que el hombre esté solo” (Génesis 2, 18), ha establecido la desigualdad entre ambos sexos situando a la mujer en un claro y contundente segundo lugar, como estima San Pablo: “Las casadas estén sujetas a sus maridos, como al Señor” (Efesios 5, 22), empeñado en defender la virginidad como estado superior (Corintios I 7, 7-8). En la iglesia primitiva se forja ese “horror por las mujeres” en palabras de G. Duby que heredan los Padres de la Iglesia: desde la severidad de Gregorio el grande en su desprecio por los cónyuges que usan la copulación como medio de satisfacción placentera, a San Agustín, quien en su dualidad espíritu/materia, distribuye exactamente la dicotomía Adán/Eva, atribuyendo a ésta la parte supuestamente maligna, la carnal. En definitiva, “el sentimiento obsesivo –volvemos a Duby- de que el mal viene del sexo echó raíces” (DUBY, 1982: 26-7).

El matrimonio, según la concepción cristiana, estrictamente monogámico e indisoluble, es, además concertado, como dijimos más arriba. La mujer, sometida a la tutela de padres y parientes, ha permanecido en el núcleo familiar ya sea nuclear o extenso, en el que la “doncella en cabellos” carece de toda iniciativa o posibilidad de elección. El matrimonio no es más que una sociedad económica que sustenta las alianzas entre grandes familias, los linajes, y garantiza sus propiedades, en la que la mujer aporta su propia dote y el marido le otorga bienes (arras) de las que podrá disfrutar si enviuda. La dama no era dueña de su destino, a excepción de algunos casos muy excepcionales (BOGIN, 1983:12). Por esta razón, en parte, extraña la pregunta de las hermanas Alais e Iselda a la dama Carencia, sino es porque el texto se entiende como un planteamiento retórico por el que se canalizan las voces personales de las protagonistas. Estas voces aparecen bajo la forma de pensamientos sinceros de duda, angustia e incertidumbre y constituyen una denuncia de la situación real de la mujer en la época: *e sens marit mi par tròp angoissós*, dice la joven Alais (v.8). No debemos olvidar que, desde las decretales, del papa Alejandro III, entrado el siglo XII, bastaba con la pubertad “real” para constituir un matrimonio. Esta indefinición proporcionaba un límite impreciso a la ya temprana pubertad legal, que establecía las edades casaderas para mujeres y hombres en 12 y 14 años respectivamente, si bien es cierto que ya en las Partidas el matrimonio podría consumarse antes de esos límites, aunque no con menos de siete años (AZNAR 1989: 72). Por otro lado, el hombre se casa con mujeres mucho más jóvenes, ya que



éstas mueren antes que el marido a causa de los numerosos partos –una media de ocho a diez- y enfermedades derivadas, siendo reemplazadas de inmediato (HEERS, 1978: 77). Sabemos que en la Edad Media la infancia era muy corta. Las hermanas Alais e Iselda, a punto de traspasar los límites cronológicos que les impone su educación para cambiar su *status*, buscan una respuesta que ya saben. Están celosamente custodiadas, ya que la virginidad, además de entendida como un valor religioso, es también un valor social. Es la llave de una buena negociación matrimonial. “Las niñas –dice L’Hermitte-Leclercq- entran muy jóvenes en el matrimonio, así como muy jóvenes siguen entrando en el convento” (L’HERMITTE-LECLERCQ, 2001: 281).

La tensó plantea, además, lo que algunos autores, como Nelli, consideran un reflejo del espíritu cátaro (NELLI, 1977: 256-7). Base de esto es el innegable rechazo a la maternidad que refleja Alais en la tornada primera, y que sería el verdadero núcleo del debate para Rieger. Para la editora, la pregunta que formula la doncella no es si debe casarse, sino si debe casarse y parir hijos o permanecer soltera para no engendrar (RIEGER, 1991: 163). Es evidente la osadía de la doncella, que contempla la posibilidad –irrealizable para la dama Carenza- de no reproducir, puesto que conoce, por la educación recibida, que matrimonio y maternidad van unidos. También sabe que es imposible vivir como una *femme sole* (estado que solo pueden disfrutar las viudas y quizá Na Carenza fuese una) y, por supuesto, en soltería independiente, entre otras cosas, por la absoluta imposibilidad del acceso de la mujer al mercado laboral. De hecho, “concebir y educar a los hijos era (...) la ‘profesión’ de las esposas” (OPITZ, 2001: 363). Pero no debemos olvidar el consejo de la mujer experimentada que es Carenza, y que es un testimonio extraordinario de la conciencia femenina, sabedora de que la tranquilidad y, por ende, la soledad solo tiene un camino: el convento. Carenza recomendará entonces que tomen por marido a “coronat de sciencia” (v. 14), único modo de permanecer vírgenes. Nelli supone que es Cristo. Martinengo parece tenerlo claro y asocia la defensa a la virginidad con la ideología cátara, mientras que Bec, por el contrario, niega cualquier vinculación del texto con ideas místicas, cátaras o católicas, aunque duda a la hora de traducir los versos de esta segunda estrofa (BEC, 1984: 204-5). Hay que recordar que durante todo el siglo XIII el número de órdenes femeninas y conventos se duplicará y este resurgir de la espiritualidad femenina produce fenómenos como el del beguinaje o místicas santas, muchas veces consideradas herejes (OPITZ, 2001: 403-5). Es a mediados de siglo cuando el movimiento se halla en su máximo esplendor (ÉPINEY BURGARD-ZUM, 1998: 14).

Añadamos que el “indescifrable” verso 22 acarrea también problemas de interpretación: como verso oscuro lo cataloga Bec (BEC, 1984: 205), que defiende una lectura “neutra” frente a la de Bogin y Nelli, más en sentido místico, de protección divina. De un modo u otro, la tornada final es una despedida, con incertidumbre y pesar de la dama Carenza, que teme su separación de las dos hermanas doncellas, sabedora de que el convento supone la reclusión, la renuncia a los placeres del cuerpo, si bien no logrado dentro del matrimonio, sí potencialmente fuera de él, como corresponde a la *fin’amors*, y recuerda Andrés el Capellán en su tratado *De Amore*: “Causa coniugii ab amore non est excusatio recta” (CREIXELL, 1985: 362).

Pero la pregunta de Alais es una pregunta de mujer. Porque en la vida de las mujeres el matrimonio es el eje y, en consecuencia, el reconocimiento expreso de la función materna, tal como Alfonso X y sus juristas definieron en Las Partidas: “Matris et munium son dos palabras de latin de que tomó nombre matrimonio que quier tanto decir en romance como oficio de madre. Et la razón porque llaman matrimonio al casamiento



et non patrimonio es esta, porque la madre sufre mayores trabajos con los fijos que non el padre” (PASTOR, 1986: 192).

La falta de instinto maternal es un problema y Alais lo sabe. Si la mujer no daba hijos, podría ser repudiada. Pero no todas las mujeres –como sucede en todas las épocas– querían ser madre. Opitz ilustra el sentimiento antimaternal con algunos ejemplos de hagiografías, en que místicas y visionarias sienten la liberación de dejar atrás a la familia, incluidos hijos, si bien por una finalidad edificante, “pero también hay otras fuentes que incluyen relatos sobre ciertas mujeres que no deseaban de ningún modo un embarazo o que estaban dispuestas a librarse de la bendición de los hijos” (OPITZ, 2001: 370). No tenemos espacio suficiente aquí para abordar el tema de la anticoncepción y del aborto, pero la mayor garantía para no engendrar hijos era la opción religiosa, sin duda alguna y, aunque Alais confiesa agradaarle tener marido, no concibe la idea de una maternidad forzosa. La primera tornada, respuesta de Alais, encierra un realismo tan enérgico, que no es posible entender un carácter lúdico, de comicidad, ironía y sátira en la composición, que Rieger ve (RIEGER, 1991: 163-4). El lenguaje de la doncella encierra un miedo inocente a la pérdida de la juventud y la belleza, como corresponde a un personaje de edad muy temprana que ha observado, sin embargo, en las mujeres que la rodean el deterioro que supone “engendrar hijos de modo continuado hasta la muerte”, en palabras de S. Vecchio, quien añade que en esto consiste la visión fisiológica de la maternidad medieval, en la que la mujer, realmente, ostenta un papel pedagógico mínimo (VECCHIO, 2001: 166-9). Esta descripción plástica de las consecuencias de embarazos continuados se centra en las dos partes anatómicamente maternas: pechos y vientre. Los pechos caídos, que Alais teme, forman parte de la repugnante feminidad con que se quiere simbolizar la maldad de la mujer. Así, recuerda C. Frugoni la representación de una pecadora en el infierno en un fresco de Bartolo di Fredi en 1368 cuyos senos son flácidos y reseca (FRUGONI, 2001: 444).

Se admite el papel preeminente de la mujer en el cristianismo cátaro que rechaza la sacralización del matrimonio: “Las herejías del siglo XI, al igual que el catarismo, que se definirá mejor en el siglo siguiente, se caracterizan, en efecto, por no menospreciar a la mujer, sino, muy al contrario, por acogerla en un sueño común en el que se aboliría toda sexualidad, toda diferenciación”, apunta A. Brenon, que señala la coincidencia de la ideología llamada “hereje” por la iglesia en esta igualación espiritual de hombres y mujeres y el nacimiento de la *fin’amors* “en la misma época y en los mismos lugares” (BRENON, 1991: 75-6). Y si bien es muy posible que el texto sea producto de un caldo de cultivo cátaro, que prácticamente nadie niega, lo cierto es que refleja, ante todo, el destino de la dama en la coyuntura de esos siglos.





## N'ALAISINA YSELDA Y NA CARENZA

“Na Carenza al bèl còrs avenenz”

Edición de A. Rieger (1991)

Na Carenza al bèl còrs avenenz,  
donatz conselh a nos doas serors,  
e car saubetz mielhz triar la melhors,  
consilhats mi second vòstr'esciènz :  
penrai marit a vostra conoissença,  
o'starai mi pulcela? E si m'agença,  
que far filhons non cuit que sia bos  
e sens marit mi par tròp angoissós.

N'Alaisina Yselda, 'nsenhamenz  
Prètz e beltatz, jovenz, frescas colors,  
Conosc qu'avetz, cortisia e valors,  
sobre totas las autras conoissenz;  
per qu'ie'us conselh per far bona semença  
penre marit coronat de sciènça,  
en cuit faretz fruit de filh gloriós.  
Retenguda's pulcel' a cui l'espós.

Na Carenza, penre marit m'agença,  
mas far infanz cuit qu'es gran penitènça,  
que las tetinas pendon aval jos  
e lo ventrilh es rüat e'nojós.

N'Alaisina Yselda sovinença  
ajatz de mi *in l'umbra* de guirença:  
quant i siretz prejatz lo Gloriós  
qu'al departir mi ritenga près vos.



## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, P. (1987), “Na Carencia al bel cors avinen: A Test Case for Recovering the Fictive Element in the Poetry of the Women Troubadours”, *Tenso*, 2, pp. 55-63.
- Asenjo González, M. (1983) “La mujer y su entorno social en el fuero de Soria”, en Segura Grañó, C. (ed.), *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas de las II Jornadas de investigación interdisciplinaria*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 45-57.
- Aznar Gil, F. R. (1989), *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo-medieval*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia.
- Bec, P. (1979), “‘Trobairitz’ et chansons de femme. Contribution à la connaissance du lyrisme féminin au moyen âge”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. XXII, n° 3, pp. 235-262.
- Bec, P. (1984), “Prendre un mari ou rester vierge? Tenson entre Na Carencia et N’Alaisina Iselda (ou N’Alais et N’Iselda?)”, en *Burlesque et obscénité chez les troubadours. Le contre-texte au Moyen Age*, Paris, Éditions Stock, pp. 201-5.
- Bogin, M. (1978), *Les femmes troubadours*, Paris, Éditions Denoël/Gonthier.
- Bogin, M. (1983), *Les Trobairitz. Poètes occitanes del segle XII*, Barcelona, LaSal.
- Brenon, A. (1991), *las mujeres cátaras*, Barcelona, Tikal Ediciones.
- Casagrande, C. (2001<sup>2</sup>), “La mujer custodiada”, en Duby, G.-Perrot, M. (eds.), *Historia de las mujeres, 2. La Edad Media*, Madrid, Taurus, p. 105-146.
- Chambers, F. M. (1989), “Las trobairitz soiseubudas”, en Paden, W. D. (ed.), *The voice of the Trobairitz. Perspectives on the Women Troubadours*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 45-60.
- Creixell Vidal-Quadras, I. (1985) (ed.), *Andreas Capellanus. De Amore. Andrés el Capellán. Tratado sobre el amor*, Barcelona, El Festín de Esopo.
- Dronke, P. (1995), *Las escritoras de la Edad Media*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Duby, G. (1982), *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus.
- Duby, G. (1986), “Conclusion et orientations de recherche”, en Fonquerne, Y. R.-Esteban, A. (eds.), *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 519-524.
- Duby, G. (2001<sup>2</sup>), “El modelo cortés”, en Duby, G.-Perrot, M. (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente. 2. La Edad Media*, Madrid, Taurus, pp. 319-339.
- Épiney-Burgard, G.-Zum Brunn, E. (1998), *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona, Paidós.
- Flandrin, J.-L. (1986), “La réglementation du commerce conjugal dans les pénitentiels: Réflexion sur ses effets possibles et son application”, en *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 85-95.
- Frank I. (1966), *Répertoire métrique de la poésie des troubadours*, 2 vols., Paris, Champion.
- Frugoni, C. (2001<sup>2</sup>), “La mujer en las imágenes. La mujer imaginada”, en Duby, G.-Perrot, M. (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente. 2. La Edad Media*, Madrid, Taurus, pp. 431-469.
- Heers, J. (1978), *El clan familiar en la Edad Media*, Barcelona, Labor.
- Huchet, J. Ch. (1983), “Les femmes troubadours ou la voix critique”, *Littérature*, vol. 51, pp. 59-90.
- Jeanroy, A. (1973), *La poésie lyrique des troubadours*, vol. I, Toulouse-París, Privat/Didier.



- L'Hermitte-Leclercq, P. (2001<sup>2</sup>), "Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII)", en Duby, G.-Perrot, M. (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente. 2. La Edad Media*, Madrid, Taurus, pp. 262-318.
- Martinengo, M. (1997), *Las Trovadoras. Poetisas del amor cortés*, Madrid, horas y HORAS.
- Nelli, R. (1977), *Écrivains anticonformistes du moyen-âge occitan. La Femme et l'Amour*, Paris, Éditions Phébus.
- Opitz, C. (2001<sup>2</sup>), "Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)", en Duby, G.-Perrot, M. (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente. 2. La Edad Media*, Madrid, Taurus, pp. 340-410.
- Paden, W. D. (ed.) (1989), *The voice of the Trobairitz. Perspectives on the Women Troubadours*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Pastor, R. (1986), "Para una historia social de la mujer hispano-medieval. Problemática y puntos de vista", en *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 187-214.
- Power, E. (1979), *Mujeres medievales*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Régnier-Bohler, D. (2001<sup>2</sup>), "Voces literarias, voces místicas", en Duby, G.-Perrot, M. (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente. 2. La Edad Media*, Madrid, Taurus, pp. 473-546.
- Rieger, A. (1989), "Was Bieiris de Romans Lesbian? Women's Relations with Each Other in the World of the Troubadours", en Paden, W. D. (ed.) (1989), *The voice of the Trobairitz. Perspectives on the Women Troubadours*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 73-94.
- Rieger, A. (1991), *Trobairitz. Der Beitrag der Frau in der altokzitanischen höfischen Lyrik. Edition des Gesamtkorpus*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Rieger, A. (2003), "Trobairitz, domna, mecenas: la mujer en el centro del mundo trovadoresco", *Mot so razo*, vol. 2, pp. 41-55.
- Riquer, I. de (2000), "Las Trobairitz", en Zavala, I. M. (ed.), *Breve historia feminista de la literatura española*, Vol. VI, Barcelona, Anthropos, pp. 27-39.
- Riquer, M. de (1983), *Los trovadores. Historia literaria y textos*, 3 vols., Barcelona, Ariel.
- Ruiz Domenec, J. E. (1986), "La mujer en la sociedad aristocrática de los siglos XII y XIII", en Fonquerne, Y.R.-Esteban, A. (eds.), *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid, Universidad Complutense.
- Segura Graíño, C. (1986), "Situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el Medievo hispano (Andalucía)", en *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 121-133.
- Vecchio, S. (2001<sup>2</sup>), "La buena esposa", en Duby, G.-Perrot, M. (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente. 2. La Edad Media*, Madrid, Taurus, pp. 147-183.
- Zumthor, P. (1993), "L'absente ou de la poésie des troubadours", en *Omaggio a Gianfranco Folena*, I, Padua, Editoriale Programma, pp. 109-117.