

# LITERATURA MEDIEVAL

Volume IV

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

Organização de  
AIRES A. NASCIMENTO  
e  
CRISTINA ALMEIDA RIBEIRO

EDIÇÕES COSMOS

Lisboa  
1993

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

Reservados todos os direitos  
de acordo com a legislação em vigor

Capa

Concepção: Henrique Cayatte  
Impressão: Litografia Amorim

Composição e Impressão: **EDIÇÕES COSMOS**

1ª edição: Maio de 1993  
Depósito Legal: 63841/93  
ISBN: 972-8081-07-3

Difusão

**LIVRARIA ARCO-ÍRIS**

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

Distribuição

**EDIÇÕES COSMÓS**

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

## A Figura da «Donzela» nas *Cantigas de Santa María*

Maria Carmen Seijas Sarceda

Universidad de Santiago de Compostela

Para situarnos no contexto histórico-literario no que se sitúan as *Cantigas de Santa María* é preciso botar unha ollada ao panorama que nos ofrece a literatura desta época. No século XIII achamos unha tendencia xeral á degradación da imaxe da muller, quizais como unha reacción contra o idealismo cortesán. Co pulo alfonsino da tradución daranse a coñecer no ámbito castelán dúas grandes coleccións de contos orientais: *Calila e Dimna* e o *Libro de los engaños de las mujeres*. A *Disciplina Clericalis* de Pedro Alfonso xa recollía, un século antes, algúns destes contos e será tamén unha peza clave para a difusión dos contos da esposa adúltera. Esta aversión á muller coincide tamén cos consellos expostos nos catecismos didácticos e coas interpretacións dos contos bíblicos.

A estas aportacións literarias hai que engadir as voces de filósofos naturalistas, moralistas e teólogos. E nesa conxunción atopamos certos temas que serán tópicos na misoxinia medieval, especialmente o da luxuria como tendencia feminina e para a que os filósofos naturalistas tentarán de achar unha explicación física natural.

Outro dos factores influentes na difusión e xustificación das ideas antifeministas será a profusión de compilacións de sentencias de uso escolar, onde se recollen, cunha dubidosa fidelidade, ditos atribuídos a Cicerón, Virxilio, Catón ou ao filósofo Segundo.

Pero, a partir de San Isidoro, aparece un novo argumento para explicar a natureza feminina: a oposición entre Eva e Ave como símbolo da dicotomía pecado/ salvación, presente nas *Cantigas de Santa María* (c. 353).

Tamén é moi importante a influencia da literatura francesa, sobre todo de obras como o *Roman de la Rose* ou o *Liber Lamentationum* de Matheolus, que abriron no país veciño un amplo debate ideolóxico entorno á muller, da que os homes da Igrexa serán os principais detractores.

Pero neste panorama non podemos esquecer o éxito da literatura mariana no pleno medievo. Hai no século XIII un rápido auxe da figura da Virxe como protagonista de toda unha literatura que ata este momento xiraba en torno aos santos tradicionalmente miragreiros. Así, atopamos obras como as *Cantigas de Santa María* ou os *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo.

Moitas obras literarias ou filosóficas evocaron o tipo ideal de muller medieval. Estes eran exercicios escolares, máis ou menos inspirados en Ovidio, e neles é evidente que o modelo de beleza escollido é o da muller de cabelo loiro e tez clara. Así, as heroínas de ficción como Enide ou Iseut presentan estas características típicas. Na literatura francesa, as descripcións femininas acostuman a ser bastante pormenorizadas. Un bon exemplo sería a descripción de Oiseuse no *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris<sup>1</sup>.

Nas *Cantigas* non atopamos descripcións tan detalladas<sup>2</sup>; o poeta limítase á afirmación da beleza das protagonistas, pero non nos dá un modelo detallado deste ideal. En canto ao modo de presentación das «donzelas» observamos que Alfonso X segue, en liñas xerais, os preceptos da retórica literaria clásica.

A «laudatio ex corpore» limítase na obra á referencia á «pulchritudo». As expresións empregadas son bastante simples e xiran en torno a uns determinados adxetivos: «fremosa»

(cc. 16, 94), «mui fremosa» (cc. 5, 132, 195, 255, 312), «a máis fremosa» (c. 16), «fremosinna»/«fremosynna» (cc. 79, 159, 241), «fremos a maravilla» (c. 125), «de fremoso parecer» (c. 285), «fremos e bela» (c. 59), «mui grande fremosa» (c. 343), «aposta» (cc.79, 285), «mais bela» (c. 132), «aposta e bela» (c. 201), «bela» (c. 255), «de mui bon semellar» (c. 285).

Este predomínio claro nas *Cantigas* da «laudatio» da beleza de forma xenérica non nos debe sorprenden, xa que é unha constante na lírica galego-portuguesa, en oposición á francesa e provenzal, máis explícitas. Non temos máis que botar unha ollada aos «incipit» das diversas composicións para decatarnos de que o termo de loubanza máis empregado é, coma nas *Cantigas de Santa María*, «fremosa»<sup>3</sup>. O poeta acostuma a dirixirse á amada coas fórmulas estereotipadas «senhor fremosa» ou «fremos mha senhor». Nembargantes, nas *Cantigas* bótase de menos a presenza de expresións bastante empregadas nestes comezos como «velida», moi frecuente nas cantigas de amigo (Pedr'Eanes Solaz), «...a do corpo velido» (D. Denis), «Senhor do corpo delgado...» (Pero da Ponte).

Podemos constatar, xa que logo, que hai unha coincidencia notable no que se refire á expresión da «pulchritudo» entre as *Cantigas* e toda a lírica profana galego-portuguesa. Pero onde imos notar o distanciamento da nosa obra é na expresión da «laudatio ex animo», máis rica e extensa nas *Cantigas* debido ao seu carácter didáctico-relixioso. As virtudes que máis se suliñan na obra son a bondade, o amor á Virxe, a piedade, a humildade e a lealdade.

Tamén aparece ás veces a «laudatio ex claritate generis», que fai referencia á liñaxe e que nesta época se asocia á valía moral, en expresións como «nobr'e cortesa» (c. 255), «de linnage mui alt'» (c. 285). Outra forma de «laudatio» que atopamos é a que Lausberg<sup>4</sup> chama «ex bonis extra positis», é dicir, a correspondente á fortuna. Neste caso as expresións son do tipo «rica e avondada» (c.132), «das máis ricas» (c. 132), «avondosa» (c. 195).

Visto pois o tratamento literario que recibe a «donzela» nas *Cantigas*, pasemos a considerar o papel que a nivel socio-económico e xurídico parece atribuírselle.

Antes de nada debemos facer unha reflexión sobre o alcance do termo «donzela». Parece ser que se dá este nome á rapaza que está entre a infancia e a adolescencia. Ademais de «donzela» os termos tamén utilizados para sinalala son os de «moza» ou «manceba». En todo caso, o casamento aparece como a fronteira que separa a «donzela» da «dona». Temos que botar man entón da idade que se considera ideal para contraer matrimonio co fin de poder delimitar dita fronteira.

Alfonso X, nas *Partidas*, sitúa a idade para os desposorios en sete anos, tanto para o varón como para a muller «Mas para casamiento facer ha meester que el varon sea de edat de catorce años e la muger de doce»<sup>5</sup>.

Tamén na literatura medieval francesa as doncelas soen ter esta idade e, por exemplo no *Roman de la Rose* ésta é a idade de Xuventude<sup>6</sup>.

Por outra banda, a promoción social dunha «donzela» dependía, como é doado de imaxinar, da posición social na que nacía. En todo caso, dúas eran as saídas máis honrosas para a muller medieval: o matrimonio ou a vida relixiosa. As *Cantigas* ofrécennos un bon exemplo do costume da clase alta de depositar fillas en conventos. Así temos o exemplo da muller do rei Fernando que promete unha filla á Virxe:

«Esta menya sa madre criar-  
a fez pera as Olgas a levar  
de Burgos...» (c. 122)

A literatura reflexa a miúdo o problema que podía supor a descendencia feminina. Cristina de Pisan explica, por medio de Droitures, que as causas deste rexeitamento das fillas por parte dos seus pais responde ao problema dos gastos que ocasiona a dote a hora de casalas ou ao temor de que sucumban aos encantos dun seductor<sup>7</sup>.

No século XIII, en plena corrente de piedade mariana, prodúcese unha maior promoción do estado relixioso. María aparece como o prototipo de «donzela», estremadamente fermosa

e virtuosa. Nestas circunstancias, a exaltación da virxitude chega a límites insospeitados. Este ideal, tal como a patrística medieval o concibe, está constituído pola «integritas», é dicir, a pureza, tanto sexual como espiritual<sup>8</sup>.

Unha boa mostra do aprecio deste valor é a súplica que fai a moza da cantiga 195 ao cabaieiro a quen foi dada por seu pai «mui vergonnosamente (...) ca non por esposa»:

«Ai coitosa  
nunca mais serei chamada  
virgen omildosa»

Pero nas *Cantigas* a Virxe alenta non só coa súa presenza a conservación da virxitude, senón que a promociona ás veces de palabra. Isto é o que acontece, por exemplo, na cantiga 105, na que a Virxe promete o Paraíso a unha «donzela» a cambio da súa perpetua castidade. Os pais cásana contra a súa vontade e a Virxe impide a consumación do matrimonio. E esta mesma intervención da Virxe en defensa da virxitude prodúcese na cantiga 125. Nestes casos hai unha especie de alianza da Virxe coa moza, en contra do varón, que é visto coma un intruso.

Pero, a pesar da defensa a ultranza da «integritas», a paixón da sensualidade era, como di Eicken, en realidade, máis poderosa ca lóxica da metafísica trascendental, e de ahí que toda a poesía profana se inspire, sobre todo, nos instintos do amor. Hai tamén nas *Cantigas* poemas que recordan esta temática profana e nos que a castidade acaba derrotada por distintos medios.

Na cantiga 312, o namorado utiliza como medio para conseguir a «donzela» o tan empregado das «mandadeiras». Esta personaxe, que tamén aparece na cantiga 64 co nome de «covilleira» é obxecto dunha magnífica descripción, comparable ás que atopamos en obras como o *Roman de la Rose*, a *Celestina* ou o *Libro de Buen Amor*. A alcaiota é un instrumento que permite ao namorado chegar ao amor drudo. A súa estratexia consiste en falar coa moza e despertar nela o desexo sexual a través da loubanza do namorado.

Noutros casos, o abandono da «donzela» á drudaría é atribuído á mediación do díaño, verdadeiro chivo expiatorio nunha sociedade coma a medieval<sup>9</sup>.

Pero na cantiga 355 é a propia «donzela» a que persigue a un rapaz e ao non conseguir o que se propón, o acusa falsamente de violación, co que o mozo acaba pendurado. A crenza de que as mulleres non eran en moitas ocasións contrarias á violación parece que estaba bastante extendida entre a opinión masculina da época<sup>10</sup>, que acusaba ás mulleres non só de admitir dito acto como medio para conseguiren o matrimonio, senón tamén como fonte de pracer. Testemuñas claras desta opinión atopámolas, por exemplo, na *Cité des Dames* de Cristina de Pisan, cando afirma que se sinte aldraxada de oír dicir aos homes que ás mulleres lles gusta ser violadas<sup>11</sup>.

Sen embargo, a violación aparece fortemente castigada nas *Partidas*, xa que se impón ao agresor a pena de morte, pero especificase que «deben seer todos sus bienes de la muger que asi hubiere robada ó forzada, fueras ende si despues deso ella casase de su grado con aquel que la robo ó la forzo, non habiendo otro marido»<sup>12</sup>.

No Fuero de Ubeda nestes casos márcase unha diferenza: mentras que a violación dunha casada é castigada coa morte do agresor, a dunha virxe só é castigada cunha multa de 300 soldos, xa que se considera que pode converterse en muller do seu violador.

Ante unha sociedade tan hostil para a muller, xa dixemos que unha das saídas honrosas que tiña a moza medieval era a vida relixiosa. Pero esta opción, como podemos comprobar polas numerosas cantigas nas que a rapaza fuxe cun mozo «aposto e fremoso» non parece dar os resultados esperados<sup>13</sup>.

Da frecuencia na vida real deste tipo de cousas danos unha idea a numerosa e extensa lexislación neste senso. As *Partidas* din que «Gravemente yerran los homes que se trabajan de corromper las mugeres religiosas»<sup>14</sup> e as penas que se impoñen en tales casos dependen da condición do transgresor e van desde uns azoutes á perda da metade dos seus bens. Pero se é

servo da casa debe ser queimado. Nos concilios tamén se condea duramente, e dá a impresión de que a Igrexa non confiaba moito nas virtudes das relixiosas, xa que continuamente se atopan normas para evitar que as monxas estean a soas con homes, laicos ou cregos, e que estes non visiten os mosteiros sós ou a horas intempestivas.

En canto ao outro posible camiño a seguir, o matrimonio, a pesar de que aparece tratado como un importante acontecemento, tanto a nivel de realización persoal como a nivel social, presenta tamén os seus inconvenientes. A liberdade de elección pódese dicir que é unha pura falacia, xa que se ben en principio é imprescindible para a validez do matrimonio, na práctica o pai dispón de medios máis que suficientes para facer cumprir a súa vontade e mesmo legalmente pode desheredar á filla se non obedece. E na lexislación conciliar, Cristina Segura só atopou un caso no que hai a preocupación de que as mulleres non sexan forzadas a contraer matrimonio. Nas *Cantigas* a única testemuña de libre elección parece ser a da 241; mentras que outras como a 135, a 105 ou a 255 dan boa mostra da tiranía paterna.

En todo caso, nas *Partidas* déixase ben claro que a procreación é a finalidade do casamento e, sen embargo, cítanse outras razóns polas que se acostuma casar: «por toller enemistad entre los linnages, ó por fermosura de las mugeres, ó por las riquezas que han, ó porque son de grant linage»<sup>15</sup>. Entre estas razóns atopamos logo todas esas características que sinalamos a propósito do retrato literario da «donzela» como cualidades altamente apreciadas.

Nesta circunstancias, a muller aparece como un simple obxecto de intercambio en mans do varón e non como unha persoa libre. Isto non nos debe sorprender nunha sociedade claramente influida polas ideas misóxinas de filósofos como Segundo que, retomado por Alfonso X, define á muller como «confondimento dell omne, bestia que nunca se farta, cuidado que no a fin, guerra que nunca queda, periglo del omne que no ha en si mesura»<sup>16</sup>.

Nas *Cantigas*, a Virxe vai ser o modelo, o «espello», no que se debe mirar toda muller, que deberá reproducir as súas virtudes: castidade, piedade, humildade, obediencia a unha vontade superior, co que a figura da «donzela» e da muller en xeral queda ríxidamente definida e a súa condición social plenamente xustificada. Unha vez máis o mundo medieval está feito á medida do varón e a relixión convértese nun fructífero instrumento de regulamentación social.

## Notas

<sup>1</sup> LORRIS, G. de & MEUNG, J. de, *Le Roman de la Rose*, Champion, Paris, 1965.

<sup>2</sup> ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, ed. de Walter Mettmann, Ed. Xerais de Galicia, Vigo, 1988.

<sup>3</sup> Véxase o estudio realizado por Jean-Marie d'Heur sobre os «incipit» das cantigas.

<sup>4</sup> LAUSBERG, *Manual de Retórica Literaria*, Gredos, Madrid, 1966.

<sup>5</sup> ALFONSO X, *Las Siete Partidas*, Imprenta Real, Madrid, 1972, Partida IV, Título I, Ley VI.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, v. 1257-60.

<sup>7</sup> PISAN, CH. de, *La Cité des Dames* (texto traducido e presentado por Thérèse Maureau e Eric Hicks), Stock/Moyen Age, Paris, 1986, p. 138.

<sup>8</sup> Véxase ROSE, M. B., *Women in the Middle Ages and Renaissance*, Syracuse, Univ. Press, New York, 1986.

<sup>9</sup> Ex. cc. 125, 201.

<sup>10</sup> Véxase senón o que se opina ao respecto no *Roman de la Rose*.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 13.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. VII, T. XX, L. III.

<sup>13</sup> Cc. 59, 94, 201, 285.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. VII, T. XIX, L. I.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. IV, T. II, L. IV.

<sup>16</sup> ALFONSO X, *Primera Crónica General*, ed. R. Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1955, vol. I, Cap. 196, p. 477a.