

## Entre *Ave* y *Eva*: las mujeres de las *Cantigas de Santa María*. I. Madres y mujeres casadas

Elvira Fidalgo Francisco<sup>1</sup>

Recibido: 27 de julio de 2021 / Aceptado: 19 de septiembre de 2021

**Resumen.** Las *Cantigas de Santa María* son, seguramente, uno de los mayores expositores de tipos variados de mujeres y situaciones femeninas que podamos encontrar en el panorama literario de su época. Dado el amplísimo abanico que se muestra en este marial, en esta ocasión he decidido rescatar algunos relatos en los que pueden verse a mujeres desempeñando los papeles fundamentales que les reservaba la sociedad medieval: el de madre y esposa fiel. Estos son los modelos privilegiados por Alfonso X con la intención, creo yo, de ensalzar la maternidad dentro del matrimonio como la vía más fácil y segura para asimilarse a la Virgen, modelo indiscutible de mujer excelente al que toda mujer debe tender para salvarse. Al mismo tiempo, con estos ejemplos el rey anima a las mujeres de su reino a ser madres de nuevos cristianos con los que repoblar sus dominios, que no dejaban de crecer.

**Palabras clave:** *Cantigas de Santa María*, mujeres, maternidad, matrimonio, adulterio.

[fr] Entre *Ave* et *Eva*: les femmes dans les *Cantigas de Santa María*. I. Les mères et femmes mariées

**Resumé.** Les *Cantigas de Santa María* sont, certainement, l'un des plus grands exposants de types variés de femmes et de situations féminines que l'on puisse trouver dans le panorama littéraire de leur époque. Compte tenu de la diversité de ce marial, j'ai décidé cette fois de recueillir quelques histoires dans lesquelles on peut voir des femmes jouant les rôles fondamentaux que la société médiévale leur avait réservés, c'est-à-dire, celui de mère et celui d'épouse fidèle. Ce sont les deux modèles privilégiés par Alphonse X avec l'intention, à mon avis, de vanter la maternité à l'intérieur du mariage comme le moyen le plus simple et le plus sûr de s'assimiler à la Vierge, prototype indiscutable de femme excellente que chaque femme devrait essayer d'imiter pour se sauver. En même temps, parmi ces exemples, le roi encourage les femmes de son royaume à devenir mères de nouveaux chrétiens avec lesquels il pourrait repeupler leurs domaines, qui n'ont cessé de grandir.

**Mots clé:** *Cantigas de Santa María*, femme, maternité, mariage, adultère.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Las madres. 3. Las mujeres casadas. 4. Conclusión. Bibliografía.

**Cómo citar:** Fidalgo Francisco, E. (2021). Entre *Ave* y *Eva*: las mujeres de las *Cantigas de Santa María*. I. Madres y mujeres casadas, en *Revista de Filología Románica* 38, 1-12.

### 1. Introducción

No deja de ser curioso que, aunque más de un cincuenta por ciento de los milagros que narran las *Cantigas de Santa María* tienen como protagonista a una mujer<sup>2</sup>, solo los personajes masculinos vienen identificados, además de por su género, por su estatus social, su profesión (elemento vinculado con el anterior) o, incluso, por su nombre propio<sup>3</sup>. Por el contrario, las mujeres suelen agruparse bajo las amplias etiquetas de “hũa bõa moller”, “hũa bõa dona”,

<sup>1</sup> Filología Románica  
Universidade de Santiago de Compostela  
[elvira.fidalgo@usc.es](mailto:elvira.fidalgo@usc.es)

<sup>2</sup> El dato lo proporciona Muñía (2018: 409-410) en su contexto: “A proporción de mulleres protagonistas das cantigas é relativamente elevada: das 356 cantigas narrativas, en 89 o papel principal corresponde a unha muller, mentres que 151 están protagonizadas por homes; hai que dicir que os meniños son protagonistas nuns 26 textos, e na maior parte deles a nai ten un papel destacado na narración. Parece evidente, pois, que hai unha escolla deliberada da muller como protagonista en casos onde o xénero masculino podería parecer a opción por defecto, sobre todo, cando as peripecias narradas no texto non están asociadas directamente á idiosincrasia feminina (véxanse nai, monxa ou o estado civil que sexa e que condicione a trama)”.

<sup>3</sup> Así tenemos reyes (Fernando III: CSM 221, 292; el propio Alfonso X: 209, 235, 257, 295 y, para ser justa, tengo que señalar la CSM 256, cuya protagonista es la reina doña Beatriz de Suabia, esposa de Fernando III y madre de Alfonso X); emperadores (CSM 5; 131); caballeros (CSM 216, 232, 233, 281, 312, 336); guerreros (CSM 185); comerciantes (CSM 172, 193, 218, 267); marineros (CSM 248, 313, 338); pescadores (CSM 183); halconeros (CSM 243); canteros (CSM 242); peleteros (CSM 199); labradores (CSM 178, 289); sirvientes (CSM 78, 177); bandidos (CSM 182);

“hũa mesquã moller”, “hũa moller astrosa” o “hũa donzela” (en líneas muy generales). Se observa, asimismo, otro rasgo llamativo. Cuando el protagonista del relato es un varón, además de los precisos rasgos clasificadores que he mencionado, el sujeto puede venir descrito con pinceladas suficientemente precisas como para que el oyente se haga una idea más o menos ajustada de la adecuada condición moral de ese hombre, que, por lo general, lo justifica como merecedor del milagro:

Este cavaleiro era grand' e apost' e fremoso,  
manss[o] e de bon talante, sen orgull' e omildoso  
e mesurad' en seus feitos; pero tan luxurioso  
era que mais non podia seer, per quant' aprendemos.  
(CSM 336, vv. 16-24)

Esto foi dun cavaleiro que apost' e fremos' era  
e grand' e muit' arrizado, e a maravilla fera  
amava Santa Maria...  
(CSM 312, vv. 15-17)<sup>4</sup>

Pero, si la protagonista es una mujer, las categorías sociales vienen menos detalladas y, al mismo tiempo, los elementos descriptivos que se ofrecen son solo adornos que ponderan su belleza física<sup>5</sup>:

Mas a dona tant' era fremosa, que foi das belas flor  
e servidor de Deus e de sa ley amador,  
e soube Santa Maria mays d' al ben querer  
(CSM 5, vv. 15-17)<sup>6</sup>

Incluso, cuando se trata de presentar un matrimonio, se observa una diferencia notable en el modo de pintar a los cónyuges dependiendo de su sexo, pues se reproduce la desproporción anterior y, mientras conocemos las cualidades más reseñables del varón, la mujer o viene únicamente mencionada o viene descrita solo con atributos físicos:

Alí foi un cavaleiro grand' e apost' e fremoso  
e enparentado muito e rico e poderoso;  
mais casou con hũa dona...  
(CSM 341, vv. 10-12)

Este desequilibrio en los atributos que acompañan a las figuras masculina o femenina parece responder a la clara desigualdad con que son observadas las mujeres en la Edad Media que, excluidas del ejercicio del poder (en cualquier ámbito), son consideradas como seres inferiores y carentes de relevancia. Relegadas prácticamente a su función reproductora, formando parte de la pareja procreadora, se las ve de manera superficial, por tanto, solo a través de su aspecto físico. Al repetir estos juicios, no olvido que las fuentes literarias, fruto de la ficción, no son tan fiables como las fuentes históricas para la descripción de la realidad social de una época determinada (Segura Graíño 1997: 120); sin embargo, opino que toda creación literaria es fruto de su tiempo y refleja tanto la sociedad que la consume como el pensamiento dominante en el momento, de modo que en las *Cantigas*, en general, se reproduce el modelo de una mujer casta, casada, sometida al varón y con vocación de madre que había primado en los siglos XI y XII. No obstante, por otra parte, se observan modelos más propiamente alfonsinos, como la defensa del matrimonio por amor sobre los matrimonios concertados; las madres que se rompen de dolor ante el hijo malherido o muerto en consonancia con la nueva devoción mariana que se extiende por Occidente; el de una mujer activa que trabaja fuera del hogar o que es capaz de remplazar al marido cuando se ausenta y, lamentablemente, el de mujeres solas que tienen que recurrir a lo que pueden para subsistir<sup>7</sup>. En cualquier caso, el peso de los mandamientos de la Iglesia sigue siendo aplastante y el abanico de mujeres que encontramos en estos versos sigue coloreado con los tonos de la humildad, la obediencia, la castidad y la inferioridad que habían unificado el universo femenino en las centurias anteriores.

---

trovadores y juglares profesionales (CSM 363, 8, 259, 293); religiosos (CSM 187, 202, 204, 226, 254, 274, 275); peregrinos (CSM 175, 189, 217, 227, 253); prisioneros (CSM 291, 301) y los individualizados Pedro Sigrar (CSM 8), don Mateus (CSM 223) o don Tomé (CSM 213), y aquí detengo el recuento de las categorías masculinas especificadas. Tanto la numeración de las cantigas como la transcripción de los textos (con alguna leve modificación gráfica que facilita la lectura y comprensión) responden a la edición de Mettmann (1986-1989).

<sup>4</sup> Pueden verse igualmente las CSM 218, 177 o 202.

<sup>5</sup> Lo cual no quiere decir que no haya alguna mujer que no precise de una buena caracterización moral, como en el caso de la CSM 255: “dũa burgesa / nobr' e cortésa [...] Esta foi rica e ben casada / e mui fremosa e de bõ sén” (vv. 12-13 y 17-18), pero no es lo habitual, como demuestran las CSM 79, 125, 346 o 5, por ejemplo.

<sup>6</sup> No se omite que su marido, que también tiene cierta relevancia en el desarrollo de la acción, era hombre “de mui gran valor” (v. 14).

<sup>7</sup> Recuérdese que en las CSM convergen relatos muy antiguos, con sus personajes y sus escenas, que pueden traer al “presente” situaciones pretéritas, pero siempre están remodelados por la perspectiva y el carácter que Alfonso quiere imprimir a una colección que desea hacer suya.

Para perfilar algo mejor el deseado modelo de vida femenino en el Occidente del siglo XIII, tal vez, podría ser de gran ayuda el escrutinio de los *ensenhamens* dirigidos a las mujeres para aconsejarlas en su comportamiento<sup>8</sup>, pero emprender esa tarea sería iniciar un largo viaje que me adentraría en territorios lejos de mi alcance. Mi única intención aquí, muy modesta, es la de observar la actuación de algunos modelos femeninos en este siglo crucial de la Edad Media y contemplarlos a través de las *Cantigas de Santa María* porque considero que, seguramente, sea este marial el mayor expositor de tipos variados de mujeres y situaciones femeninas que podamos encontrar en el panorama literario de esta época. En estas mujeres quiero detenerme para rescatar algunos relatos en los que vemos a mujeres desempeñando los papeles fundamentales que les reservaba la sociedad medieval: el de madre y esposa fiel<sup>9</sup>.

## 2. Las madres

Del elevado número de cantigas cuya protagonista es una mujer, el porcentaje mayor corresponde a cantigas en las que la mujer es madre, desea serlo, tiene dificultades para alcanzar esta condición o tiene hijos que mueren al poco tiempo de nacer. Basta una breve reflexión para darnos cuenta de que la maternidad es una de las cualidades más ensalzadas en este repertorio de milagros con los que se pretende enaltecer a la Virgen María, la madre por excelencia, la mujer que fue excelente por haber sido madre. La dimensión humanizadora que adquiere la veneración de la figura de Cristo a lo largo del siglo XII deriva en una devoción que redirige la mirada hacia los episodios más humanos —y más dolorosos— de Cristo en cuanto hombre y en esta renovada visión de un Dios humano es donde cobra especial atención la figura femenina que hizo posible la encarnación<sup>10</sup>. Esta nueva corriente devocional que veía a la Virgen y a su hijo de manera más humana permite situar ambas figuras en una esfera más próxima a los creyentes, lo cual facilita que sean interpretados como modelos de conducta y que se trate de emular su comportamiento y virtudes durante su vida en la tierra. A la mujer terrenal se le propuso una condición singular a través de la cual podía aproximarse mejor que nadie a la Virgen venerada: su maternidad y, mejor aún, su comunión con la madre emocionalmente dolorida a causa del dolor físico que sufre el hijo. El arte se llena de dolorosas imágenes de la Virgen, transida de dolor al pie de la cruz donde yace muerto su bienamado hijo<sup>11</sup>, y así, efectivamente, aparece en numerosas imágenes de los códices de las cantigas, demostrando una vez más la modernidad del proyecto alfonsí con respecto a otras producciones contemporáneas<sup>12</sup>. Y, como no podía ser de otro modo, también las *Cantigas* están llenas de madres que sufren por sus hijos heridos o muertos, madres que solo pueden hallar el consuelo en la Madre de Dios, porque, como ellas, ha sufrido por los tormentos y posterior muerte de su propio hijo.

Así, en las CSM 114 o 146, los protagonistas del relato son hijos que han sido malheridos por sus enemigos, quedando uno “Iijado con mui gran coita” (146, vv. 64-65) y el otro “come desfeito / das chagas mui grandes e atán maltreito” (114, vv. 26-27), que son escenas que recuerdan los suplicios a los que fue sometido Cristo por parte de los judíos. Ante circunstancias tan similares, no es extraño que la Virgen se apiade de esas mujeres y, compadecida por el ruego de sendas madres —de cualquier madre—, restañe las heridas y restaure la salud a sus vástagos. Son mujeres que encomiendan a sus hijos a la “Groriosa / Santa María” para que los cure muy pronto, “come piadosa” (CSM 114, vv. 31-34), con la convicción de que no quedarán defraudadas<sup>13</sup>. Movidas por una fe semejante, las madres

<sup>8</sup> Como los *Enseignemens* que el rey Luis IX de Francia escribió para su hija mayor, la futura reina de Navarra, en los que ofrece sabios consejos de comportamiento acordes a su posición, muchos de los cuales tienen que ver con lo que se le exige a las “reinas santas”: caridad con los pobres, fundación de hospitales, sobriedad en su conducta y aspecto exterior y, claro está, obediencia a su esposo.

<sup>9</sup> Dada la variedad del mosaico, el análisis de otros tipos de mujeres, en concreto las mujeres trabajadoras y aquellas que, por su trabajo y costumbres bordean peligrosamente el modelo de Eva, aparecerán en la revista *Medievalia* (nº 53, 2021 en prensa).

<sup>10</sup> La devoción hacia la Virgen se tiñe de sentimentalismo y ternura, que es como la propagan las nuevas órdenes reformadas, especialmente el Císter con san Bernardo de Clairvaux a la cabeza, los premonstratenses y, en la centuria siguiente, las órdenes mendicantes, especialmente la de los predicadores. Se desarrolla así una piedad popular que mira a la Virgen para ver en ella a la madre de la humanidad y a la madre de cualquier cristiano, a la que se saluda con las plegarias que se hicieron ahora comunes (el *Ave María*, la *Salve Regina*, y los Gozos de la Virgen). Al mismo tiempo, se multiplican las imágenes que reproducen la imagen de una tierna madre con su hijo en el regazo, con la misma rapidez con la que se erigen santuarios nuevos o se renombran los más antiguos con alguna de las múltiples advocaciones de María que se van consolidando a partir de ese giro devocional característico de estos siglos centrales del medioevo (Fernández Conde 2005: 452-480; Pérez de Tudela 1992; Mâle 1958, II: 174-184).

<sup>11</sup> La tradición del culto mariano había exaltado desde sus inicios los cinco dolores de María, que se correspondían con las cinco llagas infringidas a Cristo en su crucifixión. La cantiga 403 (Mettmann 1986-1989, III: 307-309) se hace eco de otra tradición y detalla los “sete pesares que viu santa Maria do seu fillo”, que vienen a ser el recuerdo de determinados momentos de la biografía de Cristo particularmente dolorosos para su madre: la huida a Egipto (estrofa II), cuando el Niño se perdió en el templo (III), cuando llevaron preso a Cristo (IV), cuando sufrió la pasión (V), cuando le dieron muerte (VI), el descendimiento de la cruz y posterior sepultura (VIII) y cuando María lo perdió como madre doliente al verlo ascender al Cielo (IX). Para subrayar la importancia de este texto, tal vez no esté de más recordar que en el proyecto primigenio de cien cantigas, esta ocupaba la número 50, ejerciendo de bisagra a mitad de un marial que se abría con la exposición de los siete gozos y se cerraba con la incorporación final de las “cinco festas” de la Virgen, que surgieron para celebrar otros tantos momentos gozosos en su biografía.

<sup>12</sup> Esta escena solía representarse, antes de esta renovación devocional a la que estoy haciendo referencia, con la Virgen, de pie al lado de la cruz, haciendo algún gesto de dolor. “La fórmula tardogótica más extendida, más naturalista y moderna, viene a expresar la *compassio Mariae* o Pasión paralela de la Virgen, que consiste en representar a la Virgen desmayada o derrumbada” por el dolor causado por la muerte de su hijo, que es como la reconocemos en numerosos cuadros de las *Cantigas* (Vid. Domínguez 1998; Domínguez / Treviño 2007: 34; Domínguez / Treviño 2005).

<sup>13</sup> En otras ocasiones, para que se opere el milagro, además de los ruegos y oraciones, se necesita el concurso de algún gesto o elemento material relacionado con la Virgen que actúa, así, del mismo modo que las reliquias de cualquier santo. En la CSM 321, para que la muchacha aquejada de escrófulas (un proceso infeccioso de los ganglios linfáticos) pudiese recobrar la salud tiene que beber el agua donde durante cinco días se ha lavado una imagen de la Virgen porque cinco son las letras con que se escribe el nombre de María. En esta cantiga hay también una interesante alusión a la creencia medieval en los “reyes taumaturgos” (Bloch 2004), cualidad que Alfonso X parece rechazar para sí mismo. En otras muchas cantigas es

cuyos hijos han muerto entregan sus cuerpos inánimes a la Virgen suplicando, “con suspiros amargosos” (CSM 171, v. 58), que les devuelva la vida<sup>14</sup>. La CSM 241 describe esta absoluta confianza en la Virgen, cuando un chico joven, durante la celebración de un matrimonio que llena de felicidad a todo el mundo, sufre un accidente y muere. Ante esta situación, todos se desesperan de dolor, excepto la madre del muchacho que, confortada por su fe en la Madre de Dios, le pide que le restituya la vida al hijo<sup>15</sup>. El pasaje está recogido en unos versos muy emocionantes (vv. 59-72), pues apela a sentimientos comunes a ambas figuras maternas:

A madre do menynno, / que avia fiança  
na Virgen groriosa / sen neña dultança,  
feze-o levar logo / con mui grand' esperança  
ant' o altar da Virgen, / e assi lle dizia:  
*Parade mentes ora...*

“Ai, Virgen Groriosa, / tu que un fill' ouviste  
por salvaçon do mundo / e criast' e nodriste,  
des i de mort' esquiva, / Sennor, matar-lo viste,  
e sabes com' á coita / de fillo quen o cría;  
*Parade mentes ora...*

Sennor, dáme meu fillo, / ca ben podes fazelo,  
ca de punnar i muito / non ás, senón querelo;  
porende dá-mio vivo / que eu possa avelo  
pera o teu serviço, / se non, morta sería”.

Los casos más lacerantes son aquellos en los que el niño muerto es un hijo largamente buscado y conseguido después de sucesivos fracasos o es el único superviviente de muertes prematuras consecutivas, como se expone en la cantiga 168. El caso sucedió en Lérida y la mujer, rozando la locura por el dolor provocado por la muerte de su último hijo nacido, se encierra con él durante dos días confiando en que volverá a la vida gracias a la Virgen y, en efecto, al tercer día, el niño resucitó. En otra ocasión (CSM 171), un matrimonio consigue, por fin, tener un hijo por intervención de la Virgen y, cuando el niño cumplió dos años, lo llevaron a Salas para agradecer el feliz don otorgado; en el camino, la pareja tuvo que cruzar un río y el pequeño se escurrió del regazo de su madre y se perdió entre las aguas. La mujer, confiando siempre en la Virgen, propone continuar el camino hasta el santuario, rezando a la Virgen para que los ayude a recuperarlo y, en efecto, allí estaba el niño esperándolos ante el altar.

Aunque en estas líneas señalo únicamente algunas cantigas a modo de muestra, creo que interesa subrayar que en la mitad de los textos en los que una mujer es la protagonista, esta es una madre (o desea serlo), lo cual es un indicio evidente de la importancia concedida a la función reproductora de la mujer en la Edad Media: “concebir y educar a los hijos era una de sus principales tareas, la ‘profesión’ de las esposas”. Esta concepción tan limitada derivaba de la convicción propagada por los Padres de que Dios había creado a la mujer con el único propósito de traer hijos al mundo (Opitz 2000: 363 y 365). Esta premisa, heredada de la comunidad judía (tan fuertemente patriarcal que relegó a la mujer a la actividad y a las funciones del ámbito familiar), se tradujo en el Antiguo Testamento en la exaltación de la maternidad y la maldición de la esterilidad (Bertini 1991: 12-13)<sup>16</sup>, que había de perpetuarse en el medievo y que cobró

---

la propia leche con la que la Virgen amamantó a su hijo o alguna otra reliquia lo que realiza los milagros, pero, al no estar esos relatos directamente ligados con el asunto que estoy tratando, voy a aplazar su comentario para otra ocasión.

<sup>14</sup> Otras veces, por el contrario, es la Virgen la que se lleva a los hijos de las mujeres que se los encomiendan, en agradecimiento a la confianza depositada, para que participen en su compañía de la dulce vida eterna cuanto antes (CSM 139).

<sup>15</sup> Para subrayar la infinita misericordia de la Virgen se incluyen narraciones en las que se salva quien debiera ser condenado. En la CSM 182, el hijo a quien han matado es un despiadado salteador de caminos pero que amaba mucho a la Virgen; esto y las súplicas de su doliente madre devolvieron la vida al ladrón. Otro caso parecido se relata en la CSM 76, en la cual el muerto es un “malfeitor / ladrón mui fort' e tafur e pelejador” (vv. 11-12), que es apresado por la justicia que lo condena a muerte; la madre, trastornada por el dolor, como loca, entra en una iglesia, se encara con la Virgen, desafiándola a que demuestre tener el poder de resucitar a su hijo y le arrebató la imagen del Niño Jesús para que ella conozca también el sufrimiento de perder a un hijo joven. En el deseo de afianzar la devoción por la Virgen, en las *Cantigas* también las mujeres de otras religiones, se encomiendan a la madre de todos los cristianos cuando realmente necesitan ayuda para ellas o para sus hijos, cuando se encuentran en situaciones límite. Así, la judía, que “era máis morta ca viva [...] con tan gran door esquiva” (CSM 89, vv. 23 y 26) a causa de las complicaciones en el parto, se encomendó a la Virgen “e ouve fillo e saúde” (v. 49) y la musulmana, a la que se le había muerto “un fillo que avia, que criaba mui viçoso” (CSM 167, v. 7), actúa como solían hacer las cristianas: hizo su vigilia ante el altar, rogando por su hijo muerto, “mas que fez Santa Maria, a Piadosa Reynna? / ressucitoulle seu fillo” (vv. 31-32), devolviendo la alegría al corazón de su madre. Lógicamente, ambas mujeres se convierten fervientemente al cristianismo, despreciando los insultos de sus antiguas correligionarias.

<sup>16</sup> Es cierto que en la sociedad romana, la mujer adquirió ciertos derechos que son el reflejo de una mayor consideración social otorgada, pero su tarea fundamental era la educación de los hijos para convertirlos en “ciudadanos romanos” (Bertini 1991: 14), aunque probablemente esta tarea se refiriese más bien al refuerzo de virtudes morales, como ocurrirá a lo largo de la Edad Media, en la que la madre ejerce más una función de guía en comportamientos morales y en prácticas religiosas, que de auténtica y verdadera instructora. Cuando la iniciativa pedagógica va más allá de la simple custodia para adquirir contenidos educativos, particularmente para los hijos varones, la función se desplaza a las figuras masculinas, ya sea del padre o del tutor (Vecchio 2000: 169). La educación de las chicas, que no iba mucho más allá de la adecuada formación para que se convirtiesen en buenas esposas y madres, correspondía a la mujer que debía vigilar la conducta de las hijas, sus compañías y sus actividades sociales (bailes y romerías, por ejemplo), como atestiguan tantas *cantigas de amigo* gallego-portuguesas. Las madres, custodiadas por sus maridos, reproducen la misma actitud y con la misma finalidad: preservar el cuerpo femenino de cualquier contacto que deprecie el valor de la muchacha ante un posible matrimonio.

tanta importancia que la esterilidad era causa justificada para el repudio de la esposa, tanto en las clases más bajas de la sociedad como en las más elevadas<sup>17</sup>. Una buena esposa solo lo era si, además de obedecer al marido, le daba muchos hijos y cualquier otra opción era considerada anormal, por lo que la mujer podía ser enviada de vuelta a casa de su padre, con la consiguiente vergüenza para la familia<sup>18</sup>. Los hijos eran el orgullo de cualquier padre que, como varón demostraba a la sociedad su capacidad reproductiva, pero también como *pater familias* que a través de sus hijos transmitía su nombre, sus bienes, tierras y señoríos. En las clases elevadas era esencial suministrar herederos varones, no solo uno, sino varios para asegurarse descendencia en casos de accidentes o enfermedades, pero algunos partos eran de niñas, así que la mujer estaba permanentemente en cinta. Si el padre formaba parte de una clase social baja, necesitaba tener hijos sanos que lo ayudasen en las labores agrícolas o en el oficio que desempeñase; sin embargo, entre los pobres, los matrimonios se contraían entre personas de mayor edad debido a la necesidad de tener suficientes tierras o recursos para poder mantener un hogar independiente y próspero, así que se optaba por tener pocos hijos para que la familia tuviese más probabilidades de sobrevivir; que fuese la propia madre la que amamanta al bebé, ayudaba a retrasar el siguiente embarazo (Wade Labarge 1989: 44).

Como de la falta de nacimientos o de la muerte prematura de los nacidos era considerada responsable la madre, no faltan cantigas en las que a la mujer, desesperada por una situación que parece irresoluble, le queda el único recurso de la Virgen para poder concebir el ansiado niño. El relato de la CSM 21 nos permite compartir la aflicción de esta “mesq̃a / moller, que con coita de que maña / era” (vv. 12-14) que ruega a Santa María que le conceda “un fillo baron / [...] con que goy’ e te possa servir” (vv. 17-18). El deseo fue concedido, pero el niño murió al poco tiempo; “Entón a cativa, con gran quebranto” (v. 30) llevó a su hijo muerto ante el altar de la Madre de Dios para, de madre a madre, requerirle que le devolviese a su hijo, gracia que, una vez más le fue concedida. En la CSM 43, un hombre bueno, que amaba mucho a su esposa, sufría la amargura de la falta de hijos, sentimiento que era más agudo en la mujer, pues confiesa que si no puede tener hijos “eu morrería” (v. 10). Acuden a Salas en peregrinación, hacen ofrendas y se comprometen a entregar al propio niño para que sirviese en la iglesia; la mujer se queda embarazada, nace el niño y la madre lo cría con gran felicidad, pero olvida la promesa que había hecho, por lo que la criatura muere. La mujer, reconociendo su falta, acude de nuevo a Salas, esta vez con su hijo en el ataúd, y tanto llora y tan arrepentida suplica de nuevo a la Virgen, que esta devuelve la vida al muchacho. Para finalizar este recuento, mencionaré la CSM 184, en la que se subraya explícitamente que, aunque una mujer se quedaba embarazada con frecuencia, “polas súas pecadillas [de ella] / quantos lles nunca nacían, así fillos come fillas, / todos lle morrían logo” (vv. 12-14), sin que conozcamos realmente los motivos, pero, con frecuencia se identifica la falta de hijos al castigo por los pecados de los padres (CSM 224). Asimismo, los partos con muerte, la muerte prematura de los recién nacidos y los hijos con deformidades físicas eran interpretados como el resultado de quebrantar las prohibiciones sexuales.

Frente a estas situaciones, chocan aquellas otras en las que la madre es a la vez infanticida. Aunque los hijos fuesen considerados como una especie de “seguro de vida”, en el doble sentido de solidificar la estabilidad del hogar y la perpetuación del matrimonio, además de garantizar ayuda en el trabajo y cuidado en la vejez en las clases más pobres<sup>19</sup>, en ciertas ocasiones, eran un estorbo o la delación de un pecado. Así ocurre en la legendaria cantiga de la “honrada señora de Roma”, como suelen etiquetar algunos repertorios a la protagonista de la CSM 17, título que no nos hace dudar de la integridad moral de la protagonista. Se trata de una mujer casada, que enviudó joven de un marido amado y que solo halló consuelo en el hijo que había tenido con él. Tal vez porque el relato era un “clásico” de los milagros marianos, Alfonso despacha la historia en tan pocos versos que hoy tenemos que leer dos veces la estrofa tercera de la cantiga para entender la situación:

A dona mui bon marido perdeu,  
e con pesar del per poucas morreu;  
mas mal conorto dun fillo predeu  
que del avía, que a fez prennada.  
(vv. 15-18)

<sup>17</sup> Tenemos en el caso del mismo Alfonso X un ejemplo claro, cuando se disponía a repudiar a su esposa Violante que en tres años de matrimonio no había concebido hijos, por lo cual se encontró una nueva esposa en Cristina de Noruega, pero cuando la novia llegó a tierras de Castilla, doña Violante ya estaba embarazada, por lo que Cristina fue destinada a contraer matrimonio con algún hermano del rey y Felipe fue el escogido. Aunque el incidente parece ser una invención de un cronista que se convirtió en leyenda, por creíble, da testimonio de una práctica habitual (Martínez 2004: 157-160).

<sup>18</sup> La esterilidad, de la que solo se culpabilizaba a la mujer, era un estigma social tan pesado que las mujeres acudían a la religión, las peregrinaciones, la magia, sortilegios, ritos supersticiosos, brebajes y cualquier otro remedio que pudiese combatir esta deficiencia. El propio Alfonso, en el *Lapidario*, recomienda el recurso a determinadas piedras para combatir esta lacra, como el *azufaratiz* ([http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/lapidario-0/html/001a37de-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_2.html#I\\_28\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/lapidario-0/html/001a37de-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_28_) [consulta: 6/05/2021]).

<sup>19</sup> En casos de mayor pobreza o de muerte del marido a temprana edad, sumado a la frecuente mortalidad infantil, se da el caso de numerosas mujeres que, sin un trabajo remunerado o mal remunerado, se apoyan en el trabajo de sus hijos (todavía pequeños pues el trabajo infantil era lo más habitual para contribuir al sustento familiar) para salir adelante, como ocurre en la CSM 146. Es una situación que se pone particularmente en evidencia en la famosa cantiga del niño judío que cantaba el *Gaude Virgo Maria*: “Avía en Engraterra hũa moller menguada / a que morreu o marido con que era casada, / mas ficoulle del un fillo, con que foi mui confortada” (CSM 6, vv. 12-14). Mientras el niño era demasiado pequeño, la mujer se veía obligada a mendigar para poder sobrevivir, pero, en cuanto el muchacho empezó a cantar y a ser requerido en fiestas y reuniones, él mismo aconseja a su madre que abandone la mendicidad porque, con lo que gane, él podrá ocuparse de ambos en adelante. En la CSM 62, la situación de la madre es tan apurada que se ve obligada a empeñar a su propio hijo como aval de un préstamo. Lo que se denuncia en esta cantiga es la codicia de los usureros, pues en esta ocasión, “a dona de gran linnage / era” (vv. 17-18), aunque había caído en la pobreza por culpa de la usura practicada por los otros.

Amó tanto a ese hijo, que dormía con él (lo que era una costumbre habitual en la época) pero, cuando el chico se hizo suficientemente mayor, la mujer se quedó embarazada y, para evitar la vergüenza pública del incesto, “matoo [al recién nacido del incesto] dentr’ en sa cas’ enserrada” (v. 23). El pecado cometido era tan grave que el mismo demonio la acusó ante el emperador y fue condenada a muerte, a menos que pudiese probar que la acusación era falsa. La mujer, como era muy devota de la Virgen, se encomendó a ella que la salvó en este terrible trance, pues, como ya se ha apuntado, este tipo de relatos tratan de demostrar la infinita misericordia de la Madre de Dios.

Fruto del pecado son también los hijos que pare la joven muchacha de la *CSM* 201 que, aunque había prometido mantenerse virgen, el demonio “a tentou en tal guisa que lle fez por amigo / fillar un seu padriño con que fez drudaría, / de guisa que foi prene per sa malaventura” (vv. 17-20). Al hallarse en esa deshonrosa tesitura, mató al niño; pero su naturaleza era tan débil, que volvió a caer en el mismo error dos veces más y cometió otros dos infanticidios<sup>20</sup>. Nuevamente interviene la Virgen, a quien ella se había ofrecido de jovencita y, aunque la muchacha, horrorizada por los crímenes cometidos, intentó quitarse la vida, no lo permitió su protectora, que le devolvió la salud para que la joven pudiese entrar en una orden religiosa y cumplir así su primera promesa.

### 3. Las mujeres casadas

En estos últimos ejemplos hemos observado a mujeres que son madres, la mayoría, dentro del matrimonio, que era el marco legal en que se afianzaba la familia y el defendido igualmente por la Iglesia puesto que, a sus ojos, había sido instituido por Dios en el Paraíso Terrenal uniendo a Eva con Adán desde el mismo momento de la creación (Gn. 2, 28). Tanto instituciones laicas como religiosas vieron en esta condición, que ya había sido elegida por Dios para la encarnación de su propio hijo, la más adecuada para la triple función que la mujer tenía que cumplir en la sociedad: engendrar a la prole, evitar las relaciones sexuales (del hombre) fuera del matrimonio y adquirir la gracia sacramental que se le confiere al matrimonio en el IV Concilio Lateranense.

Aunque, después de una orden religiosa, el matrimonio era el cuadro predilecto para el desarrollo de la vida de una mujer según la Iglesia<sup>21</sup>, este marco no dejaba de presentar riesgos que ponían en peligro lo que se esperaba de ella. En primer lugar, el matrimonio estaba al servicio del hombre que era, por definición, la figura central en el universo de la mujer casada, sometida al marido en castigo al pecado cometido por Eva en el jardín del Edén: “Hacia tu marido será tu anhelo, pero él te dominará” (Gén 3, 16). Por eso, a la mujer corresponde ante todo la obligación de amar al marido; sin embargo, según la literatura pastoral, la mujer no está dotada por la naturaleza para amar con el juicio que le exige la Iglesia, sino que se deja arrastrar fácilmente hacia un amor pasional, que se demuestra con el amor exacerbado hacia los hijos<sup>22</sup>; de igual modo, la mujer suele amar de manera pecaminosa al marido quien, dotado de mayor racionalidad que la hembra, es capaz de contener ese amor entre los márgenes adecuados. Por el contrario, la mujer, dominada por los sentidos e incapaz de alcanzar el autocontrol afectivo que posee el varón, está condenada a amar de manera total, pero errónea. Claro, esto en los supuestos en los que hubiese amor entre los cónyuges puesto que, tanto entre las clases más elevadas de la sociedad como entre las más bajas, como se sabe, el matrimonio era frecuentemente concertado entre las familias que entendían esta unión, más como una transacción económica y social, que como un mero vínculo amoroso, por lo cual, en numerosas ocasiones los futuros contrayentes poco podían opinar acerca de los elegidos para que compartiesen sus vidas<sup>23</sup>.

Muchas de estas situaciones se observan entre los casos particulares que recogen numerosas cantigas, como corresponde a textos que iluminan el hecho anecdótico sobre el telón de fondo que dibuja la sociedad medieval. Así, en

<sup>20</sup> Como los métodos anticonceptivos usados no siempre eran efectivos, el infanticidio era una práctica relativamente extendida que preocupaba tanto a legisladores como a eclesiásticos, ya que eran casos tan abundantes como difíciles de probar al poder confundirse con accidentes que señalasen a padres únicamente negligentes: “Deliberate attempts at infanticide were probably caused by a mixture of shame, poverty and a sheer desperation. Infanticide also occurred as a result of negligence or accident. [...] Parental negligence leading with the baby’s death is hard to assess; many deaths were probably accidental, but the circumstances are usually not known” (Ward 2002: 54). Recuérdese que era frecuente que los niños pequeños durmiesen en la misma cama que los padres, por lo que el bebé tenía altas probabilidades de morir por asfixia durante el sueño.

<sup>21</sup> Para los ascetas y después para los monjes que aspiraban al ideal ascético, la mujer era la tentadora suprema, la *janua diaboli*, el mayor obstáculo para la salvación; por eso, para algunos escritores eclesiásticos, el matrimonio era una de las peores condiciones de la vida humana. El único argumento que esgrimía san Jerónimo a su favor era que valía para proporcionar vírgenes al mundo (Power 1986: 21). Aunque, evidentemente, la furia del predicador no hacía toda la mella que pretendía en la sociedad, la práctica habitual, en su deseo de obediencia, no podía sustraerse del todo a las presiones de la doctrina.

<sup>22</sup> Son palabras textuales de Silvana Vecchio (2000: 147-183, 152) a quien voy a seguir, junto con L’Hermitte-Leclercq (2000: 262-318), como soporte teórico para el desarrollo de este apartado.

<sup>23</sup> Aunque la Iglesia defendía el amor como causa de la unión en el matrimonio, sacramento de carácter indisoluble, y el consentimiento de los esposos siguiendo el modelo de José y María (modelo igualmente válido para la observancia de la castidad entre los cónyuges), muchos de los matrimonios seguían obedeciendo a una estrategia familiar, también entre campesinos que, por ejemplo, podían extender sus propiedades con dicha unión (o volver a reunificarlas); los artesanos y comerciantes podían ampliar su negocio con la fusión con otro, etc. En las clases más altas, donde los asuntos de linaje cobraban gran importancia al tener resueltas las cuestiones de supervivencia, los matrimonios concertados debían de ser más frecuentes, y el amor podría estar incluso ausente, como nos indican las canciones de los trovadores provenzales y oitánicos, pero también alguna cantiga gallego-portuguesa. Aunque en el siglo XII canonistas y teólogos se pusieron de acuerdo y el principio del libre consentimiento se impuso como primera condición para contraer matrimonio, siguió existiendo un gran desfase entre la teoría y la práctica y los tribunales eclesiásticos tuvieron que atender numerosos casos de matrimonios forzados (Wade Labarge 1989: 52-54). Para una visión muy general sobre el matrimonio en la Edad Media, pueden verse los clásicos de Duby (1988: 13-110) y Gaudemet (1993).

la mayoría de los matrimonios reflejados existe amor entre los cónyuges, y, en algunas ocasiones, se pone de manifiesto que la unión se produce por voluntad de los contrayentes, como ocurre en la *CSM* 241, llena de interesantes alusiones en torno al sacramento. En los primeros versos de la cantiga se describe a los protagonistas como dos jóvenes que crecen cerca uno de la otra<sup>24</sup>, que se enamoran y el joven pide la mano de su prometida, con el consentimiento y alegría de sus madres respectivas (una de las cuales era viuda y tal vez la otra también, pues no se menciona al marido). Se celebra el matrimonio con la participación de un clérigo (vv. 20-21) y se invita a gran cantidad de gente al banquete de celebración que, lamentablemente, propiciará la causa para el milagro, pues el recién casado, que iba sirviendo las mesas con gran alegría, se cayó por una ventana de la casa, que estaba erigida en lo alto de una gran roca, “e foi o moço morto, alá jus’ u jazía” (v. 52), causando gran dolor a todos los asistentes al convite, como se ha visto páginas atrás.

En otros textos, sin ser tan explícitos, se nos habla del amor que se profesan ambos esposos (*CSM* 5, 17, 43, 64, 84, 131, 184, 224, 314), aunque las casuísticas presentadas son diversas, como se comprobará seguidamente. Por ejemplo, el matrimonio segoviano protagonista de la *CSM* 314 pertenece a una clase social elevada, viven de manera desahogada y el varón disfruta con la buena vida, el descanso y la caza y supone que su mujer sería dichosa en esas mismas condiciones o, al menos, sabiendo que su marido era feliz en tales ambientes. En una ocasión, el hombre decide ir a pasar quince días de descanso en unas tierras que posee, entre árboles y fuentes, acompañado de su mujer que, sin embargo, prefirió detenerse en una vieja iglesia a rezar para disgusto de su marido que la estaba esperando en aquel *locus amoenus* y que, enfadado, mandó a buscarla con desprecio de la oración que ella estaba haciendo. Naturalmente, fue castigado por la Virgen que lo dejó ciego y así se hubiese quedado si su esposa no se hubiese disculpado por él ante Santa María. Este texto está sembrado de importantes detalles que permanecen en un segundo plano, pero que son de gran relevancia simbólica. Por un lado, tenemos al protagonista masculino que ocupa su lugar en un espacio abierto, propicio al ocio y al esparcimiento, pero igualmente abierto a las tentaciones y al pecado; por otro, divisamos a esa buena esposa, en un espacio cerrado, exento de adornos como corresponde al lugar de la oración y al recogimiento, que es donde la mujer alcanzará el estado de gracia que le permite salvar a su marido. A través de este símil que contrapone dos simbólicos espacios naturales, se señala una de las pocas prerrogativas que se le conceden a la mujer dentro del matrimonio y es la posibilidad de intervenir de manera activa en la salvación de la pareja, otorgándole el poder de catequizar a un marido que no es tan piadoso como ella. Así, haciéndole reconocer el error en sus apreciaciones en lo relativo a la oración y rogando por él a la Virgen (“Muitas veces avén / [...] / que erran por seus pacados os omees”, vv. 52-54), el pecador recupera la vista gracias a la oración de la buena esposa.

Esta misma condición privilegiada podría inferirse de la *CSM* 216, que recuerda lejanamente a la leyenda de Teófilo, por cuanto un hombre que se había arruinado pacta con el demonio a cambio de recuperar su riqueza. El diablo pone como condición obtener el alma de ambos cónyuges, por lo que el marido, desdeñando las reticencias de su mujer, “foia con força sigo levar” (v. 276) al lugar donde habría de plasmarse el acuerdo. A mitad de camino, ella convence a su marido para que le permita rezar en una iglesia que se encontraron y ahí se produce el milagro, pues fue la Virgen quien salió de la ermita, con la apariencia física de su sierva que quedaba a salvo, dormida ante el altar. Lógicamente, el pacto demoníaco no se consuma, el caballero se arrepiente de su torpe estrategia y Dios le devuelve su bienestar económico, todo, gracias a la esposa que, con su ejemplo, aparta a su marido del pecado<sup>25</sup>.

En ambas cantigas, aunque propuestas como ejemplo de la labor catequética encomendada a la mujer, no se oculta la principal característica del matrimonio en la Edad Media: el sometimiento de la esposa a la voluntad del marido, que, como es sabido, tiene su origen en la consideración de la mujer, más como sierva que como socia del hombre desde el momento mismo de la creación<sup>26</sup>. El buen funcionamiento del matrimonio en la Edad Media pasaba por una obediencia muda, reverente y total de la esposa, pues cualquier referencia a la igualdad de ambos sexos que se hubiese podido deducir del versículo del Génesis (1, 26-27) quedaba anulada por el siguiente, relativo a la culpa de Eva que ha sometido a todas las mujeres al varón, así que la obligación de una callada obediencia campeaba en todos

<sup>24</sup> Esta era la situación ideal porque, si el matrimonio se celebraba entre contrayentes jóvenes, estos podían crecer juntos y el hombre podía ir moldeando más fácilmente el carácter de la mujer a sus necesidades.

<sup>25</sup> Otro caso de intervención divina en favor del esposo gracias a la mediación de su mujer se narra en la *CSM* 131, en la cual la emperatriz Jordana rezó y dio ofrendas a la Virgen durante un año para que el alma de su marido, muerto en un accidente, alcanzase el cielo. Fue tanto el celo de la abnegada mujer, que la Virgen mantuvo vivo al emperador dentro de la mina donde se había quedado sepultado, no sin dejar de advertirle que debía de agradecer su supervivencia a la fiel emperatriz.

<sup>26</sup> La consideración que los teólogos y filósofos del siglo XII y XIII otorgan a la mujer hunde sus raíces en la interpretación hecha por los Padres sobre ciertos pasajes de las Escrituras (Gén 1, 26-27 y 2, 18-25), casi sin variar ni una coma. Según los Padres, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, pero a la mujer a imagen del hombre, lo cual ya supone una diferencia notable entre ambos. El segundo pasaje deja bien claro que la mujer debe ser compañera del hombre, no su dueña ni su esclava, pero serán las palabras de san Pablo (I Cor 11, 3-11) quien, apoyado en estos versículos, definiendo y justifica la sumisión de la mujer al hombre, las que retumbarán en las obras doctrinales a lo largo de los siglos. A todo ello habría que añadir el pasaje del Génesis 3, sobre el pecado cometido en el Paraíso terrenal, que, según los exegetas, señalaba directamente a la mujer como causante de la desobediencia y de todas las funestas consecuencias que ese acto acarreó para la humanidad. Jerónimo, a partir de las interpretaciones de Ambrosio y Agustín (los más citados), fue el que subrayó de manera más acerbada la inferioridad de la mujer con respecto al hombre, acusándola de ser el origen de todos los males. A la Edad Media llegan estas mismas consideraciones, con algún matiz favorable a la mujer en boca de algunos comentaristas, sobre todo, en lo relativo a la responsabilidad en la comisión del pecado, pero no borran el deber de sumisión con respecto al varón. Concluye la autora de un exhaustivo repaso por las distintas tomas de posición de los teólogos a lo largo de más de ocho siglos que “Dans presque tous les textes des moralistes, on retrouve cette même finale. Certes, la femme est dangereuse, faible et astucieuse à la fois, querelleuse et coquette, souvent inconstante et infidèle, mais il y a des exceptions que l’on ne saurait trop louer” [en referencia a las santas y a las heroínas del Antiguo Testamento] (D’Alverny 1977: 128). *Íbid.*, igualmente, Bórresen (1986) y el muy extenso tratado de Percan (2003).

los tratados destinados a las mujeres. El propio Bernardo de Claraval señalaba, como prueba de demostración, en su homilía *Missus est* que María fue escogida para ser madre de Dios por la pureza de su cuerpo y de su alma, desde luego, pero, sobre todo, por la humildad de su corazón que la predispuso a aceptar sin titubeos el anuncio del ángel, como se reitera en numerosas cantigas de loor, en las 30, 40, 210, 320 y 330 en particular (Fidalgo Francisco 2003).

Al haber sido formada a partir del hombre no se discute la posición de subordinación con respecto a aquel, ni la imperfección de su naturaleza derivada, asimismo, de este momento crucial: el orden mismo de la creación ya establecía esa prelación del varón sobre la hembra. Así, como señala Casagrande (2000: 127 y 128), la supremacía del esposo quedaba plenamente justificada, pues las mujeres nacen

dotadas de una disposición natural al temor y al recato, una especie de timidez y de pudor congénitos —conocidos como vergüenza— que la hace proclive al miedo. [...] La *infirmitas* de su condición, que las hace débiles y privadas de toda firmeza, exige que, junto a la vergüenza, intervengan otras custodias. [...] Los hombres —padres, maridos, padres, hermanos, predicadores, directores espirituales— comparten con Dios y los ordenamientos jurídicos la difícil, pero necesaria tarea, de custodiar a las mujeres, las cuales, gracias a una sabia disposición de la naturaleza [...] aparecen dispuestas a acatar su custodia.

Los laicos acogieron con complacencia el dogma de la Iglesia respecto a la sujeción de la mujer y la ejercieron gustosos, como se observa en algunas cantigas, aunque se la revista como una muestra de amor. Es lo que encontramos en la *CSM* 64, cuando el marido debe ausentarse para servir al rey y, antes de su partida, su sabia esposa le ruega que “m’ encomendedes a alguén, ca m’ é mester / que me guarde e que me sabia ben consellar” (vv. 23-24)<sup>27</sup>. Nada en este texto nos permite suponer que no se trate de un matrimonio armonioso, al contrario: varias veces se recalca el amor y la confianza entre los miembros de la pareja. No ocurre lo mismo en la *CSM* 212, que trata de una mujer buena y generosa que prestaba sus joyas a las mujeres pobres que se las pedían para poder engalanarse el día de su boda. Aunque el milagro gira en torno al *sartal* prestado (una especie de collar) y, aunque el asunto de las joyas y el pecado de vanidad propio de las mujeres sería tema para un estudio específico, me interesa aquí el verso 41: “A dona con mui gran medo do marid’ esmoreceu”, porque lo había desobedecido al prestar algo que el hombre le había prohibido específicamente, lo cual confirma la situación de sometimiento expuesta arriba.

La obediencia era parte del ideal del matrimonio como se recomendaba en los tratados didácticos dirigidos a la mujer, en alguno de los cuales se compara el amor de la esposa con la fidelidad de un perro y se declaraba que todas las órdenes justas o injustas, importantes o fútiles, razonables o no, debían ser obedecidas por ellas. Las esposas rebeldes podían doblegarse por la fuerza y el derecho canónico permitía pegarles y dichos castigos eran practicados tanto entre las clases populares como en los círculos más elevados (Power 1986: 22; Wade Labarge 1989: 47). Los malos tratos podían justificarse como resultado de un amor desmesurado que provoca celos que conducen al castigo físico de la mujer y, solo cuando la violencia era considerada excesiva, los tribunales podían disolver el matrimonio (Ward 2002: 49), pero, teniendo en cuenta que el matrimonio era considerado un vínculo indisoluble, me pregunto qué se entendería por violencia excesiva<sup>28</sup>. El amor, aunque fuese dentro del matrimonio, si era un sentimiento pasional y alimentado por la lujuria, producía los mismos efectos nefastos que esta: lascivia, celos y locura, que eran la manifestación externa de la desviación del amor correcto, senda que parece haber seguido el marido protagonista de la *CSM* 34, que era un caballero “grand’ aposto e fremoso” (v. 10), pero que, llevado por los celos, aunque infundados,

En coitando que ll’ errara [su mujer], dávalle mui maa vida,  
e muitas vezes maltreita era del e mal ferida;  
e de comer pouc’ avía, ar andava mal vestida,  
ca mollerés con maridos ceosos tal vida fazen.  
(vv. 15-18)

La cantiga parece haber sido compuesta para evidenciar la nefasta clase de amor que se alimenta de los celos, pero es la mujer la que acaba siendo ajusticiada públicamente. Aunque temerosa de incomodar a su marido, la esposa quiso saber a qué se debía aquella actitud hacia ella. Para demostrarle que no eran ciertas las habladurías que corrían, propone que hagan un gran fuego en medio de la plaza, que ella cruzará voluntariamente para demostrar, así, su inocencia. El marido, que considera excesivo tal acto probatorio, le propone que jure ante el altar de la Virgen que ella no es culpable, pero también le pide que se arroje desde lo alto de una roca para demostrarlo. El suceso ocurre en la actual localidad francesa de Le Puy-en-Velay, cuyo santuario, de advocación mariana, está erigido en lo alto de una enorme roca, así que es de suponer que la mujer tendría que afrontar una prueba no menos peligrosa que la ordalía

<sup>27</sup> En la Edad Media no se contemplaba la posibilidad de que una mujer permaneciera sola. Siempre tenía que estar integrada en una familia con un hombre que la protegiera y representara en lo público (Segura Graiño 1997: 156) y esto era tan válido para las mujeres de las clases más elevadas como para las campesinas. Véase Muñía (2005), que hace un interesante comentario de esta cantiga.

<sup>28</sup> Tenemos en este amplio repertorio el ejemplo de un marido que quería deshacerse de su mujer, pensó cómo podría hacerlo y la invita a hacer una peregrinación que exigía el desplazamiento por mar. Durante la travesía, la arrojó al mar, pero la Virgen la salvó y la devolvió a la barca; lo intentó de nuevo, metiéndola en un saco que arrojó de nuevo al mar y, de nuevo, la Virgen la salvó. Cuando el marido llegó a la ermita, tranquilamente “por oración fazer” (*CSM* 287, v. 41), la mujer lo estaba esperando allí. Lejos de recriminarle su acción, reconoce su deuda con la Virgen que la protegió en todo momento. El hombre, arrepentido le pidió perdón y ambos se dirigieron a Jerusalén en peregrinación.

del fuego. Con todo, ella sale indemne, pues “non foi ferida nen en pee nen en mão / nen en niüu outro nenbro, ant’ ouv’ o corpo ben são” (vv. 70-71), y el marido, por fin convencido, se echó a sus pies “muito chorando dos ollos” (v. 77), pidiéndole perdón por haber dudado de su honestidad.

El pecado del que se acusa a estas mujeres es el de adulterio, el más grave pecado que puede cometer una mujer ya que podía ocasionar que la herencia familiar fuese a parar al hijo de otro hombre. Por ello, para mantener el patrimonio de forma segura dentro de la propia descendencia, el adulterio era duramente castigado por la Iglesia y por la ley civil, puesto que sobrepasaba la frontera de la lujuria y alteraba el orden social (Segura Graíño 2008: 223). Aunque estas normativas se emitían porque afectaban de manera directa al patrimonio de los herederos, el honor del marido quedaba definitivamente manchado, lo cual le daba el derecho de denunciar a la mujer ante la justicia e incluso matarla<sup>29</sup>, pues la pérdida de la honra ocasionada era sentida como algo tan pernicioso como la pérdida de la propia vida (Mendes de Almeida 1992: 81-82)<sup>30</sup>. Estos pecados que, además de su pena eclesiástica, recibían su castigo por parte de los poderes públicos por cuanto tenían una doble vertiente, religiosa y social, tienen también su representación en las *Cantigas*. En la *CSM* 186, por ejemplo, donde, además, se aprovecha para señalar el difícil equilibrio de las relaciones sociales entre los miembros de una misma familia cuando la mujer casada es acogida en la casa del marido, pues, en este caso, la esposa es acusada de adulterio por parte de su suegra que urde un malévolo plan para desacreditarla. La cantiga se encarga de señalar que ambos cónyuges se amaban mutuamente (vv. 10-11 y 15), pero quien rechaza la presencia de la joven es la suegra que, un día en que su nuera estaba durmiendo en la cama, mandó a uno de sus criados (musulmán, para incrementar la gravedad del delito) que se acostase con la muchacha y, mientras, se apresuró a llamar a su hijo para que constataste con sus propios ojos la perversidad de su mujer. El esposo, preso de la ira, “matala quisera logu’ entón” (v. 35), pero su madre, sabiendo que la justicia podía castigar públicamente lo que su hijo quería hacer en privado, lo disuadió de mancharse las manos. En efecto, acudieron a la justicia y muchos fueron los testigos de aquel “feito mao, vil e tan rafez” (v. 47), de modo que, a la vista de todo el mundo, un acto privado se convierte en un delito público y la esposa fue condenada, junto con su supuesto amante, a ser quemada en la plaza del pueblo<sup>31</sup>. Como la acusación era falsa, la joven salió ilesa de aquel trance, no así el sirviente que, como pagano que era no se encomendó a la Virgen y esta nada pudo hacer para salvarlo, porque, en realidad, lo que subyace bajo este escarmiento es otro veto de tipo social<sup>32</sup>.

La desigualdad en la consideración social y el trato legislativo dado al adulterio según quien lo hubiese cometido puede explicar la extraña situación, contemplada desde la estricta óptica actual, que se produce en la *CSM* 68, según la cual:

[A] moller dun mercador  
que, porque seu marid’ amor  
avía con outra, sabor  
dele perdía e solaz.  
[...]  
E por esto quería mal  
a sa combooça mortal.  
(vv. 9-15)

Hasta aquí, la predisposición de la mujer ultrajada hacia su rival parece comprensible (por mucho que el cristianismo predicase el amor al prójimo), lo mismo que sus ocultos deseos de que toda suerte de males recayese sobre la otra. Lo que hoy nos causa perplejidad es la reacción de la mujer ultrajada, que, por consejo de la Virgen, se echó a los pies de la usurpadora del amor de su marido, pidiéndole perdón, cuando otro día se la encontró en la calle. Por encima de cualquier otra consideración, no debemos de olvidar que las cantigas presentan modelos de conducta y que la piedad es una de las virtudes cristianas que más se ensalza a lo largo del cancionero a través de la indulgencia que muestra la Virgen por pecadores redomados, por lo que este tipo de escenas contribuían a ejemplificar situaciones en

<sup>29</sup> Así lo recogen, tanto el *Fuero Real* (Libro 4, Título 7: de los adulterios; consultable en línea: [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/abrir\\_pdf.php?id=PUB-LH-2018-7](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-LH-2018-7) [fecha de consulta: 01/06/2021]) como las *Partidas* (Partida 7, Título 17: de los adulterios; consultable en línea: [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/abrir\\_pdf.php?id=PUB-LH-2011-60\\_3](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-LH-2011-60_3) [fecha de consulta 04/06/2021]).

<sup>30</sup> El adulterio era un pecado básicamente femenino que introducía el desorden en el orden patrimonial. Si era el hombre el que cometía adulterio (llamado normalmente “mancebía”), aunque fuese un caso público y notorio, solo introducía el desorden dentro del matrimonio, por lo que no era ni siquiera castigado: “Fica logo evidente, pelas consequências prácticas na vida civil e quotidiana, a diferenca entre o adultério da esposa e as relações extraconjugais do marido” (Mendes de Almeida 1992: 94).

<sup>31</sup> Si repasamos la colección alfonsí, nos daremos cuenta de que los delinquentes y criminales varones (Elbo es, tal vez, el más conocido) son condenados a morir ahorcados, mientras que, cuando se trata de ajusticiar a una mujer, estas suelen ser quemadas, como se ve en esta cantiga o en la 255, por ejemplo. Parece que era una distinción en la aplicación real de las penas, pues se trataba de evitar la exposición del cuerpo sin vida de la mujer en el patíbulo, picota o rollo, por estar socialmente considerado como un espectáculo indecoroso y denigrante, por lo que se optaba por una muerte por asfixia, por enterramiento, ahogamiento o por fuego, escamoteando así el cuerpo a cualquier mirada (Batzán 2008: 218-220).

<sup>32</sup> Aunque en los fueros y demás normativa legal se castiga duramente a la mujer por cometer adulterio, el hombre siempre sale mejor parado y, desde luego, no son condenados a muerte. La comisión de la falta con un judío o con un musulmán estaba doblemente sancionada por ser ellos miembros de las religiones contrarias a la Ley de Dios y los musulmanes eran, además, el enemigo contra quien se libraban las guerras por lo cual merecían morir por osar tener relaciones con un miembro de la religión verdadera y, seguramente, cargar con la culpa de la seducción. Véase *Siete Partidas*, Partida 7, Título 24, ley 9 y Título 55, ley 10 (consultable en línea: [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/abrir\\_pdf.php?id=PUB-LH-2011-60\\_3](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-LH-2011-60_3) [fecha de consulta: 12/06/2021]).

las que el perdón se hacía más difícil de conceder. Pero no es menos importante, que, como se ha visto, la obligatoriedad de la fidelidad afecta únicamente a la mujer y, por el contrario, hay una mayor transigencia religiosa y social con el adulterio masculino.

Esta laxitud frente a este comportamiento de los varones se justificaba porque la búsqueda de relaciones sexuales fuera del matrimonio por parte del esposo era, ¡también!, culpa de la mujer ya que uno de los deberes de la buena esposa era hacerse amar por el marido para evitar que aquel cayese presa de las incontenibles pulsiones de la libido, para cuya contención se había creado también el matrimonio (Vecchio 2000: 155). Las relaciones sexuales en los hombres se justificaban por la necesidad que tenían estos de evacuar los humores amorosos que desarrollaban ante el hecho amoroso o el enamoramiento, pues, si no se les daba salida, se acumulaban en el cerebro y conducían a la locura<sup>33</sup>; por eso era tan importante que los expulsasen del cuerpo por medio del acto sexual (Segura Graiño 2008: 223), lo cual justificaba que los maridos buscasen ese remedio fuera de un matrimonio que debería tender a la castidad y no tenía mayores consecuencias porque se trataba de un pecado masculino, siempre menos grave a ojos de legisladores varones, más indulgentes con los de su género, como ya he apuntado.

No se puede olvidar que las relaciones sexuales dentro del matrimonio tenían como única finalidad la procreación y que la sexualidad fue aceptada como el instrumento necesario para engendrar una prole que deberá ser educada conforme a la religión, ya que era esa la función prioritaria del matrimonio. Como herencia de la actitud antimatrimonial de los Padres y a rebufo de la reforma gregoriana que trataba de imponer el celibato clerical, confesores, teólogos y juristas, por un lado, realzaron la castidad como una de las virtudes más apreciadas en hombres y mujeres y, por otro, ensalzaron a la Virgen como modelo femenino de castidad y pureza, a la vez que se señalaba a la mujer terrenal como mera seductora y conductora al pecado. Tan exageradamente se alabó la virginidad, que casi todos los teólogos denigraban el matrimonio, que solo debía de ser aprovechado para la procreación (Wade Labarge 1989: 51). A ojos de la Iglesia era aceptable únicamente como *remedio concupiscentiae*, y engendrar hijos de manera continuada era la única alternativa a la salvación por medio de la virginidad; para los juristas el matrimonio fue, sobre todo, un conveniente instrumento de orden social para evitar concubinatos, incestos, violaciones, etc.

En las *Cantigas*, entre las diferentes casuísticas de matrimonios presentados, no podía faltar el ejemplo de una pareja que cumple con sus deberes para con la sociedad y la Iglesia. Se nos dice que él era un hombre “bõo e onrado [...] riqu’ e moi ben casado” (CSM 115, vv. 34 y 36), y que, de acuerdo con su mujer, “mui gran temp’ estiveron / servindo Deus volonter e seus fillos fezeron” (vv. 43-44), pero que después “poseron / de tẽer castidade” (vv. 48-49), por lo que decidieron que cada uno dormiría en camas separadas. Pero el demonio “os meteu en folia” (v. 62), e hizo que el hombre se levantase una noche de su cama, “encendido / por con sa moller jazer” (vv. 67-68), y, a pesar de la resistencia de su casta esposa, quebrantó los votos hechos. Como, además, aquella noche era víspera de Pascua, la mujer, en consonancia con su rechazo, decidió que el *nasciturus* sería entregado al demonio, aunque, una vez que tuvo a su hijo en brazos, olvidó la promesa. Es un texto largo, lleno de peripecias como corresponde a una cantiga quincenal, pero lo que aquí me interesa es resaltar cómo se refleja una de las limitaciones que los penitenciales imponían a la actividad sexual dentro del sacramento. Además de abstenerse en los períodos ligados a las funciones propias de la mujer (menstruación, gestación, parto, lactancia), los cónyuges debían respetar también la castidad en los períodos litúrgicos correspondientes a Cuaresma, Adviento, Pentecostés, las principales fiestas y sus respectivas vigiliias, los sábados, los domingos..., con lo cual, las relaciones tenían casi más días prohibidos que permitidos<sup>34</sup>.

Otras cantigas quincenales dan cabida a otros tantos sucesos relacionados con la promesa de castidad en el matrimonio. En la CSM 135, dos jóvenes crecieron juntos y se comprometieron en el deseo de mantener castidad, pero los padres de ambos desbarataron sus planes, porque casaron a la muchacha con otro hombre. Como la Virgen velaba por los votos hechos por la joven, el marido no pudo consumir su voluntad la noche de bodas y se quedó dormido. Después de muchas desventuras, los jóvenes protagonistas acabaron por casarse, con gran fiesta y, esta vez sí, “Pois ouveron jantado, / o novio fez como faz / novio a novia en solaz” (vv. 155-157), sancionado así el matrimonio aprobado por la Virgen. La protagonista de la CSM 105 corrió peor suerte, pues, aunque había prometido mantenerse doncella en honor a la Virgen, el padre la casó con un hombre mayor, muy rico. La noche de bodas, el hombre, por intervención de la Virgen, no consiguió consumir el matrimonio y “desta guisa pasaron ben un ano, / que nunca pode el ren adubar / con a donzela” (vv. 56-58), así que el marido, enfurecido por la situación, un día le asestó una cuchillada en los genitales causándole una terrible herida a la esposa. La muchacha acudió a los tribunales eclesiásticos pero, como solía pasar, la devolvieron de nuevo a casa del marido: quedó defraudada por la justicia terrena, pero la Virgen vengó su afrenta, pues castigó al malvado esposo con una grave enfermedad que acabó con su vida<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> No exactamente en la locura sino en el riesgo de caer en poder del demonio (que, simbólicamente, es lo mismo) tenemos al caballero de la CSM 137, que “tant’ era cheo / de luxuria, que passava razón e maneira” (vv. 7-8). Por mucho que prometía a la Virgen no volver a pecar de lo mismo, incapaz de contener esta “necesidad de evacuar los humores”, una y otra vez incurría en el mismo pecado pues “o pecado de luxuri’ así o vencia” (v. 12). La Virgen, concedora de la aflicción de su devoto, perdona su debilidad y le soluciona el problema de manera que, “pero que gran sabor ouvesse de querelo, / que per nulla maneira non podesse fazelo” (vv. 50-51), o sea, lo hace impotente.

<sup>34</sup> Estas prohibiciones derivaban, por un lado, de la gran difusión del monacato, cuyos miembros hacían las veces de conciencia colectiva e, inconscientemente, imponían a la sociedad las mismas reglas por las que se regían ellos mismos y, por otro, del concepto de “tiempo” característico de la mentalidad cotidiana, que fragmentaba sus días y sus años con notorias marcas temporales (Bertini 1991: 18).

<sup>35</sup> Grave punición por parte de la Virgen, pues la Iglesia consideraba que “el cónyuge que exige tener sexo al otro no para procrear, sino porque no puede contenerse más, se considera que peca venialmente, mientras que el que accede es librado de toda culpa” (Ortega Baúñ 2011: 23). Pero lo que castigó la Virgen fue la violación de los votos hechos por la joven, no la violencia ejercida contra ella.

El aprecio por la castidad en la pareja queda puesto de manifiesto también en la CSM 132, en la cual esta vez es el joven quien había prometido guardar castidad. Presionado por sus parientes, contrajo matrimonio y la noche de bodas, ambos esposos se entregaron a la pasión, pero, por más que lo intentó, el muchacho no pudo hacer nada. Se le apareció entonces la Virgen que, como una novia ofendida, le recriminó duramente que la hubiese traicionado, abandonándola por otra mujer: “Non es tu o que dizias / que mi más que al amavas?” (vv. 101-102). Esta cantiga recuerda aquella otra, mucho más famosa porque aparece recogida en numerosos mariales y que suele conocerse como “el novio de la Virgen” (CSM 42), porque un muchacho que jugaba a la pelota delante de una iglesia, puso su anillo en el dedo de una estatua de la Virgen para que no se le dañase durante el juego, pero, ante la belleza de la imagen, el joven se comprometió con Nuestra Señora, abandonando, él también, los amores terrenos. En poco tiempo olvidó la promesa y se casó con su anterior novia; durante la noche de bodas, la Virgen se le apareció enojada, reproduciendo la escena que vimos en la cantiga anterior y, también aquí, recriminándole el quebrantamiento de la palabra dada. En realidad, estas situaciones son un ejemplo más de la defensa del amor divino por encima del amor terrenal, en la que también participaba el propio rey Alfonso, al menos en esta compilación.

#### 4. Conclusión

A través de las *Cantigas de Santa María* hemos visto desfilar los tipos de mujer más próximos al ideal propuesto por los predicadores: las madres en el marco de un matrimonio casto, que parece ser el modelo más cercano a la figura de la Virgen María, la figura femenina que toda mujer debería imitar<sup>36</sup>. Aunque la discusión acerca de la inferioridad femenina no se interrumpió en los siglos centrales de la Edad Media, los mismos predicadores que denunciaban a la mujer como reflejo del pecado y de la mentira se encomendaban en sus oraciones a una mujer, eso sí, única, sin parangón, la Nueva Eva, la Virgen María, que, por ser mujer excepcional, nada tiene que ver con el conjunto de las mujeres terrenales. En sus plegarias cantaban las virtudes de esta mujer que fue la elegida para engendrar al hijo de Dios. De este reconocimiento surge una imagen positiva de la mujer e incluso de la “condición femenina”: la figura de Eva fue compensada (que no neutralizada) por la figura de la Virgen María, precisamente por su condición de virgen y de madre, que no se muestran como incompatibles. Se encuentra, pues, un modelo de mujer aceptable para los hombres de iglesia: la mujer virgen, la sumisa, la obediente, la madre —pero esposa casta—. Y este es, precisamente, el arquetipo propuesto desde las *Cantigas de Santa María*, que el rey Alfonso escoge, en mi opinión, esencialmente por dos razones. La primera, para ensalzar la dimensión materna de María como la primera y primordial en esa figura divina. Porque es madre puede interferir en el juicio de su hijo que, como tal, no le negará nada que aquella le ruegue, así que, para alcanzar la salvación, no hay nada mejor que encomendarse a esta imagen maternal, madre asimismo de toda la Humanidad, que cuida y protege a sus hijos terrenales y sufre por ellos como también había sufrido por su propio hijo: la maternidad es sufrimiento y desvelos, pero es el camino correcto que hay que seguir. La segunda, porque el rey necesita buenos cristianos con los que repoblar su reino y, para ello, ensalza una maternidad acorde a los mandamientos de la Iglesia, demostrando con ello que se puede (y se debe) ser una buena madre y esposa y entrar en el paraíso por la misma puerta que aquellas otras mujeres que consagran su cuerpo y su espíritu a la oración desde un convento.

#### Bibliografía

- ALFONSO X: *Lapidario*. Consultable en línea: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/lapidario--0/html/001a37de-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_2.html#I\\_28\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/lapidario--0/html/001a37de-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_28_)
- ALFONSO X: *Fuero Real* in *Boletín Oficial del Estado, Biblioteca jurídica*. Consultable en línea: [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2018-7&tipo=L&modo=2](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2018-7&tipo=L&modo=2)
- ALFONSO X: *Las Siete Partidas* in *Boletín Oficial del Estado, Biblioteca jurídica*. Consultable en línea: [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60&tipo=L&modo=2](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60&tipo=L&modo=2)
- BATZÁN DÍAZ, Iñaki (2008): “La violencia legal del sistema penal medieval ejercida contra las mujeres”. *Clio & Crimen* 5, 203-227 (consultable en línea: [http://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/0\\_525\\_1.pdf](http://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/0_525_1.pdf)).
- BERTINI, Ferruccio (ed.) (1991): *La mujer medieval*. Madrid: Alianza Editorial.
- BLOCH, Marc (2004 [1934]): *Los reyes taumaturgos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BÖRRESEN, Kari Elisabeth (1986): “L’ordine della creazione”, in *Donna nel Medioevo. Aspetti culturali e di vita quotidiana*, Maria Consiglia De Matteis (ed.), pp. 101-173. Bologna: Pàtron Editore.
- CASAGRANDE, Carla (2000): “La mujer custodiada”, in *Historia de las mujeres. Vol. II. La Edad Media*, Georges Duby / Michelle Perrot (eds.), pp. 105-146. Madrid: Taurus.

<sup>36</sup> Dada la amplitud del corpus, me he visto obligada a dejar fuera de este estudio a las monjas (con su variada casuística), a las jóvenes doncellas, a las mujeres devotas pero lastradas por el peso de alguna terrible enfermedad o malformación, a piadosas reinas, a mujeres peregrinas, y seguro que a bastantes otras buenas mujeres que debieran tener cabida aquí para constatar la riqueza caleidoscópica que ofrece este marial.

- D'ALVERNY, Marie-Thérèse (1977): "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme". *Cahiers de civilisation médiévale* 129, 78-79 y 105-129 (consultable en línea [https://www.persee.fr/doc/ccmed\\_0007-9731\\_1977\\_num\\_20\\_78\\_3067](https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1977_num_20_78_3067), última consulta: 12/05/2021).
- DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (1998): "'Compassio' y 'Co-redemptio' en las *Cantigas de Santa María*. Crucifixión y Juicio Final". *Archivo español de arte* 281, 17-35.
- DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana / Pilar Treviño Gajardo (2005): "Tradición del texto y tradición de la imagen en las *Cantigas de Santa María*". *Reales Sitios* 164, 2-17.
- DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana / Pilar Treviño Gajardo (2007): *Las Cantigas de Santa María. Formas e imágenes*. Madrid: AyN Ediciones.
- DUBY, Georges (1988): *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier (2005): *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*. Oviedo: Trea.
- FIDALGO FRANCISCO, Elvira (2003): *As Cantigas de Loo de Santa María*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- FIDALGO FRANCISCO, Elvira (2021): "Entre Ave y Eva: las mujeres de las *Cantigas de Santa María*. II Las trabajadoras. III Las Evas. *Medievalia* 53 (en prensa).
- GAUDEMÉT, Jean (1993): *El matrimonio en Occidente*. Madrid: Taurus.
- L'HERMITE-LECLERQ, Paulette (2000): "Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII)", in *Historia de las mujeres. Vol. II. La Edad Media*, Georges Duby / Michelle Perrot (eds.), pp. 262-318. Madrid: Taurus.
- MÂLE, Emile (1958): *L'Art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France*, 2 vols. Paris: Armand Colin.
- MARTÍNEZ, H. Salvador (2003): *Alfonso X, el Sabio. Una biografía*. Madrid: Ediciones Polifemo.
- MENDES DE ALMEIDA, Angela (1992): *O gosto do pecado. Casamento e sexualidade nos manuais dos confesores dos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Editora Rocco.
- METTMANN, Walter (ed.) (1986-1989): Alfonso X, el Sabio, *Cantigas de Santa María*, 3 vols. Madrid: Castalia.
- MUÍÑA, Milagros (2005): "A muller custodiada: a cantiga 64 de Afonso X", in *Formas narrativas breves en la Edad Media*, Elvira Fidalgo (ed.), pp. 333-345. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- MUÍÑA, Milagros (2018): "Algúns tipos femeninos nas *Cantigas de Santa María*", in *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, Esther Corral Díaz (ed.), pp. 407-420. Berlin/Boston: De Gruyter.
- OPITZ, Claudia (2000): "Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)", in *Historia de las mujeres. Vol. II. La Edad Media*, Georges Duby / Michelle Perrot (eds.), pp. 340-410. Madrid: Taurus.
- ORTEGA BAÚN, Ana (2011): *Sexo, pecado, delito. Castilla de 1200 a 1350*. Madrid: Bubock Publishing.
- PERCAN, Josip B. (2003): *Femina dulce malum. La donna nella letteratura medievale latina (secoli X-XIV)*. Roma: Edizioni Kappa.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M<sup>a</sup> Isabel (1992): "La imagen de la Virgen María en las *Cantigas de Alfonso X*". *La España Medieval* 15, 297-320.
- POWER, Eileen (1986): *Mujeres Medievales*. Madrid: Encuentro.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1997): "Las mujeres en la España medieval", in *Historia de las mujeres en España*, Elsa Garrido et alii (eds.), pp. 115-245. Madrid: Síntesis.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2008): "El pecado y los pecados de las mujeres", in *Pecar en la Edad Media*, Ana Isabel Carrasco Manchado / María del Pilar Rábade Obradó (coords.), pp. 209-225. Madrid: Silex.
- VECCHIO, Silvana (2000): "La buena esposa", in *Historia de las mujeres. Vol. II. La Edad Media*, Georges Duby / Michelle Perrot (eds.), pp. 147-183. Madrid: Taurus.
- WADE LABARGE, Margaret (1989): *La mujer en la Edad Media*. Madrid: Nerea.
- WARD, Jennifer (2002): *Women in Medieval Europe, 1200-150*. London: Longman.