



## **Per arte de foder**

Cantigas de escarnio de temática sexual

Xosé Bieito Arias Freixedo

**F** Frank & Timme

Xosé Bieito Arias Freixedo  
Per arte de foder

Ibero-Romance Studies in Literature and Translatology –  
Studies in Contemporary Literature, vol. VII  
Series editors: Burghard Baltrusch, Teresa Bermúdez  
and Gabriel Pérez Durán

**iBroLiT**

Estudos Iberorromânicos de Literatura e Tradutoloxía  
Ibero-Romance Studies in Literature and Translatology

**Honorary Editor:**

Camión Noia Campos

**Editorial Board:**

Burghard Baltrusch, Teresa Bermúdez Montes & Gabriel Pérez Durán

**Advisory Board:**

Silvia Bermúdez	(University of California, Santa Barbara)
Ana Paula Ferreira	(University of Minnesota)
Susana Kampff Lages	(Universidade Federal Fluminense)
Ria Lemaire Mertens	(Université de Poitiers)
Inocência Mata	(Universidade de Lisboa)
Lênia Márcia Mongelli	(Universidade de São Paulo)
Cláudia Pazos Alonso	(University of Oxford)
John Rutherford	(University of Oxford)
Kathrin Saringen	(Universität Wien)
Fernando Venâncio	(Universiteit van Amsterdam)
Yara Frateschi Vieira	(Universidade Estadual de Campinas)
Michaela Wolf	(Karl-Franzens-Universität Graz)

**Editorial Contacts:**

GAELET  
Universidade de Vigo, Facultade de Filoloxía e Tradución  
36310 Vigo, Galiza / España  
bermudezteresa@uvigo.es | <http://gaelt-uvigo.blogspot.com>

Xosé Bieito Arias Freixedo

# Per arte de foder

Cantigas de escarnio de temática sexual

**F**Frank & Timme  
Verlag für wissenschaftliche Literatur

© Series Design: Gabriel Pérez Durán  
© Watercolors: Xosé Bieito Arias Freixedo  
© Part-Title Pages Design: Gabriel Pérez Durán

This edition has been carried out within the framework of the following research projects:  
“Contratos Programa Grupos de Referencia” (Universidade de Vigo, 07V1A07), “Glosario crítico da poesía medieval galego-portuguesa III”, (MINECO, FF12015/63523/P), “I Cátedra Internacional José Saramago” (Universidade de Vigo).

Revision of the texts: Teresa Bermúdez Montes, Burghard Baltrusch and Gabriel Pérez Durán  
English translations: María Reimóndez Meilán  
Layout: Rita Bugallo

ISBN 978-3-7329-0086-2  
ISBN (E-Book) 978-3-7329-9634-6  
ISSN 2194-752X

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur  
Berlin 2017. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Herstellung durch Frank & Timme GmbH,  
Wittelsbacherstraße 27a, 10707 Berlin.  
Printed in Germany.  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

[www.frank-timme.de](http://www.frank-timme.de)

Para Anxos, Xoana e Estevo.



## **Agradecementos**

Aos editores Teresa Bermúdez, Burghard Baltrusch e Gabriel Pérez Durán, polo seu traballo profesional e polo tempo dedicado. A Gabriel Pérez débolle aínda o deseño gráfico das portadas interiores.

A Manuel Ferreiro un agradecemento especial pola xenerosidade e paciencia con que atendeu as consultas persoais que lle diriximos. O seu saber foinos de grande axuda para a edición.

A Anxos García Fonte, Carlos Paulo Martínez Pereiro, Jorge Luís Bueno, Anxo Angueira e Rosa Medina que leron, no todo ou en parte, versións intermedias do traballo e que contribuíron a melloralo.

A María Reimóndez, polas magníficas traducións das paráfrases.

En todo caso os erros que, con certeza, contén o libro, só a min poden ser atribuídos.





# Índice

<b>1. Introducción</b>	<b>13</b>
A temática sexual na literatura europea medieval	23
O sexo na literatura trobadoresca galego-portuguesa	29
Cantigas de escarnio e mal dizer. Un prisma deformante	34
Sobre a dificultade interpretativa das cantigas de escarnio e mal dizer	42
Léxico e retórica. As referencias ao sexo nas cantigas de escarnio	46
Temáticas sexuais nas cantigas de escarnio e mal dizer	51
Sobre a nosa edición	70
<b>2. As cantigas sexuais. Edición, paráfrases e comentarios</b>	<b>73</b>
<b>3. Glosario de termos sexuais</b>	<b>389</b>
<b>4. Bibliografía</b>	<b>403</b>
<b>5. Índice temático-onomástico</b>	<b>415</b>

## Índice de ilustracións

Coito. San Miguel de Fuentidueña, Segovia	Cuberta
Coito. San Pedro de Cervatos, Cantabria	13
Muller mostrando o sexo. San Pedro de Cervatos, Cantabria	73
Autofelación. Concello de Colonia, Alemaña	86
Falo. Igrexa de Carboentes, Rodeiro, Pontevedra	124
Home onanista. Colexiata de San Martín de Elines, Valderredible, Cantabria	150
Coito. Igrexa parroquial de Santa María, Yermo, Cantabria	218
Frade itifálico. Igrexa de Nosa Señora da Asunción, Sequera del Fresno, Segovia	303
Amantes. Santillana del Mar, Cantabria	359

(Acuarelas de X. Bieito Arias a partir de esculturas eróticas medievais.)

## Abreviaturas e signos

A: *Cancioneiro da Ajuda.*

B: *Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa.*

V: *Cancioneiro da Vaticana.*

v.: Verso.

[81, 14]: colócase entre colchetes o número correspondente á numeración das cantigas establecida no *Repertorio Métrico* de Giuseppe Tavani, seguida con lixeiras variantes no proxecto *Lírica profana galego-portuguesa. Corpus completo...*, coordinado por Mercedes Brea.



# 1. Introducción





As cantigas de escarnio e mal dizer son a mellor mostra do alto grao de sofisticación retórica acadada pola escola trobadoresca galego-portuguesa. En palabras da filóloga italiana Anna Ferrari (1995: 970): “pelo seu *corpus* escarninho a lírica galego-portuguesa alcanza un indiscutíbel primado —quanto à quantidade, qualidade e articulación— sobre as outras líricas românicas”.

O *corpus* escarniño permítenos observar algúns aspectos relevantes da vida da elite social que non adoitan encontrarse noutro tipo de fontes históricas. Estas cantigas foron compostas para divertimento da corte por algúns individuos desa mesma elite, que literaturizaron desde unha perspectiva cómica e burlesca, circunstancias relativas á vida dos membros dese grupo social privilexiado. Mais tratábase de burlas ficticias ou tiñan unha base real? Como eran entendidas esas burlas? Tiñan unha finalidade exclusivamente lúdica ou eran sátiras con intención ferinte? A realidade probablemente fose poliédrica. Do que non hai dúbida é de que un importante elenco de trobadores de varias xeracións compuxeron un voluminoso *corpus* de cantigas cunha elevada complexidade retórica e daban por suposto a competencia do seu auditorio para percibir e valorar a súa mestría na arte de trobar, tanto na vertente formal coma na conceptual.

Non resulta doado achegarnos hoxe ás cantigas de escarnio, por carecermos de moitas claves concretas de interpretación que o público da época ao que estaban destinadas si coñecía. A iso súmanse outras dificultades como a lingua e, sobre todo, as diferenzas culturais e sociais que separan a nosa —plural— cosmovisión occidental do século XXI da



cosmovisión máis uniforme dos séculos finais da Idade Media (XIII-XIV) nos medios peninsulares en que estivo vixente a escola trobadoresca galego-portuguesa. Non se poden aplicar os nosos parámetros culturais e estéticos a obras literarias producidas hai sete ou oito séculos porque o horizonte dos trobadores e do seu público responde a un momento histórico e a unha concepción do mundo moi diferentes aos do noso momento histórico (Gadamer 1996). Tampouco podemos, ao tentar comprender e interpretar textos doutra época, liberarnos absolutamente dos condicionamentos da cosmovisión vixente no noso momento histórico. Conscientes das nosas limitacións, non nos queda outra, pois, que tratar de encontrar, humildemente, algunhas chaves que nos permitan diluír a distancia entre eses dous horizontes. Mais tamén é certo que, en última instancia, somos herdeiros daquela cultura e non cabe dúbida de que un coñecemento profundo da nosa lingua actual e de certas manifestacións da nosa cultura popular poden ser de grande axuda para aproximarnos ao universo das cantigas trobadorescas, fundamentalmente ás cantigas de amigo e ás de escarnio e mal dizer. É preciso combinar diversas perspectivas de análise, deixar atrás prexuizados e ir ao encontro do outro, para podermos albiscar como a xente daquela época utilizaba esta literatura, como a entendía e como gozaba con ela, e tamén para podermos nós, varios séculos despois, rirnos co rexistro baixo dos ataques directos e descarnados e apreciar o uso maxistral da ironía e dos dobres sentidos non menos provocadores de risa.

A finalidade do presente volume é, pois, a de facilitar na medida do posíbel a comprensión duns textos que en moitos casos se nos mostran herméticos mesmo para os especialistas. Estes poderán encontrar no libro algunha que outra lectura ou interpretación novidosa e poderán contrastar persoalmente a súa validez. Mais a nosa intención é que un público lector máis amplo interesado na literatura medieval, en particular o alumnado universitario, poida acceder a unhas cantigas que polas varias razóns xa indicadas, precisan dunha explicación para poderen ser usufruídas por un público máis alargado.

Esperamos que o resultado cumpra as nosas expectativas, aínda que sexa só en parte.

\*\*\*

Fui eu poer a mão noutro di-  
a a ùa soldadeira no con'  
(O outro día funlle pór a man na cona a unha soldadeira)

Con estes versos inicia o rei Afonso X, o Sabio, unha das súas cantigas de escarnio (nº 8). Introito que na actualidade sería considerado groseiro, cando menos, e que só se admitiría en certo tipo de obras consideradas alleas á literatura culta. E a cousa non fica aí. Nesa mesma cantiga compárase o sufrimento causado por non poder satisfacer o desexo sexual coa prostituta á que foi apalpar, nada menos que co martirio sufrido por Xesús Cristo na cruz.

Non estamos a falar dun autor popular ou nas marxes do sistema. Como é sabido, Afonso X promoveu e patrocinou diversos e magnos proxectos culturais xurídicos, historiográficos e literarios, do máis alto nivel, entre eles as *Cantigas de Santa María* en que se promovía o culto á Virxe María, de quen el mesmo era extremadamente devoto.

Na corte do rei Sabio, e noutras cortes reais ou señoriais como as de Afonso III, D. Denis, Sancho IV ou o conde don Pedro de Barcelos, promoveuse a produción dunha literatura que nunha parte importante utiliza unha linguaxe e trata algúns temas que no noso tempo serían considerados 'politicamente incorrectos'. Mais este concepto, tal como o entendemos hoxe, non existía na Idade Media, cando os membros da nobreza e os propios reis escriben textos explicitamente sexuais e irreverentes. Fica lonxe aínda o puritanismo que impregnou a sociedade burguesa a partir do século XVIII e que levará á ocultación ou silenciamento da temática sexual explícita no ámbito da literatura culta do século XIX e da primeira metade do XX. Casos excepcionais como o de *Les Fleurs du mal* de Baudelaire ou, no ámbito galego, o perdido relato "El Codio" de Rosalía de Castro, foron motivo de escándalo, con repudio dos seus creadores. No ámbito da pintura, obras como *Le déjeuner sur l'herbe* ou a *Olympia* de Manet tamén escandalizaron a un París burgués que era na segunda metade do XIX o centro da cultura occidental. Nos nosos días, nunha sociedade teoricamente laica en comparación coa medieval, unha alusión menos irreverente ou ofensiva cara ás crenzas relixiosas que a da cantiga do rei Afonso, pode levar o seu autor perante un tribunal de xustiza ou situalo no punto de mira do fanatismo relixioso.

A cuestión da sexualidade, hoxe como noutros períodos da historia, é moi complexa. O coñecemento do propio corpo; a intimidade física interpersonal; o pracer derivado da relación sexual; o uso dun corpo alio para obtelo; as posibles relacións de dominio ou abuso; os vínculos familiares e os posibles conflitos; as eivas ou carencias fisiolóxicas ou psíquicas que dificultan ou impiden as relacións; a vinculación entre sexualidade e procreación; as diversas identidades e orientacións sexuais; as normas morais, éticas e civís que marcan os límites; o control social e político da sexualidade das mulleres etc. A lista de aspectos relevantes sería interminábel. Esta complexidade que implica profundamente a interrelación de aspectos privados e públicos, explica que a sexualidade fose considerada en todas as épocas moi importante para o correcto funcionamento da sociedade. Por iso historicamente a cuestión foi obxecto de análise nos tratados médicos, filosóficos e relixiosos, así como en textos xurídicos e lexislativos; e, por suposto, na literatura.

Deste xeito, se no plano individual a medicina romana trataba de determinar os factores positivos e negativos das prácticas sexuais na saúde persoal, na segunda metade do século XIII un texto lexislativo civil como son as *Partidas* de Afonso X mantén aínda a idea de que certas prácticas sexuais como a sodomía poden provocar a ira de Deus e en consecuencia graves castigos que afectarán a toda a comunidade. Así se explicaban os estragos nas colleitas ou as grandes mortalidades causadas pola peste.

Michel Foucault, no segundo volume da súa *Histoire de la sexualité* (1984), indagou profusamente sobre o tratamento que os clásicos lle daban á cuestión sexual tanto desde o punto de vista da medicina como da filosofía. Desde ningunha destas perspectivas, nin a propia natureza do desexo sexual nin os actos con que se satisfai, eran vistos como algo negativo en si mesmos pois, tal como o alimento e a bebida, obedecen a unha necesidade natural do organismo.

A medicina clásica, cos reputados Galeno e Areteo á fronte, procura unha explicación racional para a atracción e o desexo sexual e realiza unha valoración científica dos aspectos positivos e negativos das relacións sexuais. Trátanse os distintos factores que se deben ter en conta, tales como a idade, a frecuencia das relacións, o momento máis propicio, a idoneidade, cantidade e calidade dos alimentos, as posturas máis adecuadas para o coito etc., co fin de establecer unhas pautas, unha dietética das relacións sexuais que permita o goce do intenso pracer que producen sen prexudicar a saúde do corpo.

Como no caso da medicina, tamén grandes nomes da filosofía clásica, incluídos Aristóteles e Platón, trataron a cuestión do sexo. Importa salientar que nun e noutro caso se aborda este asunto sen ningún tipo de prexuízos morais derivados dunha concepción da sexualidade como algo mau en si mesmo.

Certo que a procura dun termo medio de satisfacción do desexo mais sen deixarse dominar por el e sen prexudicar o corpo, levou a que pensadores gregos e romanos de todas as épocas valorizasen a contención na satisfacción do desexo sexual; que privilexiasen tamén as relacións no ámbito da conxugalidade sobre as outras, así como a fidelidade recíproca dos cónxuxes no relativo ao sexo. Mais trátase dunha cuestión ética, de control e dominio de si mesmo; política, pois só o que é quen de dominar os seus propios desexos estará capacitado para gobernar a cousa pública; e tamén dunha cuestión ontolóxica, pois no matrimonio ideal (heterosexual, baseado no amor) créase unha nova realidade constituída pola conxunción das identidades individuais dos dous cónxuxes.

Este discurso dos pensadores clásicos sobre o sexo contrasta co da moral cristiá, que considera que o sexo é algo intrinsecamente mau, pois é inducido por un axente externo do mal, o demo. E a muller pasa a ser considerada, desde o discurso masculino e misóxino dos primeiros textos cristiáns, un ser temíbel e diabólico precisamente por ser quen de facer caer ao home no pecado de luxuria. A concepción que sobre a sexualidade trataba de impor a Igrexa nos reinos cristiáns peninsulares do século XIII era, pois, o resultado dunha longa historia. Acaso a consideración como diabólica da muller que vive a súa sexualidade libremente, en tanto que tentadora para o home, non estivo até os nosos días (non está aínda) presente no discurso dunha parte importante do clero?

Para a moral cristiá primixenia o ideal de vida implica o celibato e a virxindade. Porén, san Paulo admite o matrimonio, que trae consigo a exclusividade sexual, como o único lugar onde se poden manter relacións sexuais lícitas.

Desde os primeiros séculos do cristianismo, probabelmente por influencia da filosofía estoica coetánea que rexeitaba os praceres do mundo, o pracer sexual como obxectivo é considerado mau. Seguindo a lei natural, o sexo debía ter como única finalidade a reprodución da especie. Clemente

de Alexandria baséase na lei natural dos estoicos para establecer que o sexo dentro do matrimonio debe ter fins exclusivamente reprodutivos. Condena o pracer sexual entre os cónxuxes, polo que a propia institución do matrimonio é condenada por ser imposíbel prescindir do pracer intrínseco á cópula con intención procreadora. Entre os séculos IV e V, santo Agostiño de Hipona, talvez o de maior peso entre os Pais da Igrexa, considera que o acto reprodutivo é bo, mais non así o pracer que produce, que é un pecado que só pode ser perdoado se a finalidade do acto é a procreación. Aínda vai ir máis alá ao establecer que foi a procura do pracer sexual, a concupiscencia, a causa do pecado orixinal. Na Idade Media vaise identificar o pecado orixinal —que é transmitido de pais a fillos a través do acto sexual en que son concibidos— co pecado sexual.

Será no século XII cando a Igrexa recoñeza e regule o dereito de todos os cristiáns a calmar as súas necesidades sexuais dentro do matrimonio. Establécese o débito conxugal, isto é, o dereito dos cónxuxes a ter relacións sexuais sempre que o desexen, así como a obriga de acceder a elas sempre que lle sexan requiridas polo cónxuxe. A relación entre casados que obedeza só á imposibilidade de conterse é considerada un pecado venial. A finais do século XII o matrimonio convértese en sacramento e como tal nunha vía tan válida como o celibato para chegar a Deus. Finalmente, xa na segunda metade do século XIII, san Tomé de Aquino elimina definitivamente a estigmatización e penalización do pracer derivado das relacións sexuais con fins de procreación dentro do matrimonio. Seguindo a idea aristotélica de que se algo é bo o pracer que orixina non pode ser mau, considera que dado que a reprodución é un ben outorgado por Deus, o pracer que xera non pode ser pecaminoso.

Como consecuencia desta liña ideolóxica, tal como ten demostrado Jean Verdon (2006), son innumerábeis as restricións da Igrexa ás relacións sexuais entre os cónxuxes no seo do matrimonio, desde o inicio do cristianismo até os finais da Idade Media. A propia Igrexa establece un calendario que restrinxe considerabelmente os días en que os esposos podían ter relacións sexuais. As restricións varían segundo os penitenciais mais, basicamente, non se podía practicar sexo dentro do matrimonio durante a coresma, os domingos —día do Señor—, os venres —día de dó— e durante os días previos a outras festas relixiosas do calendario litúrxico.

Ademais, ao atribuírlle un maior ou menor grao de impureza a certos aspectos da fisioloxía feminina, os esposos debían manter a castidade durante os días do período menstrual da muller, durante a xestación, durante un tempo máis ou menos longo despois do parto etc. As parellas casadas que non fixesen caso destas restricións arriscábanse a concibir unha criatura deforme, epiléptica ou con lepra infantil, pois estas e outras doenzas achacábanse a este tipo de actos.

As únicas relacións sexuais permitidas cinxíanse ao ámbito do matrimonio sancionado pola Igrexa e implicaban unha única postura adecuada—a muller en decúbito supino debaixo do home—e a penetración vaginal exclusivamente. Todo o demais era pecado: as relacións sen vínculo matrimonial, o concubinato e sobre todo o adulterio eran pecados graves. E o acto sexual digno da maior das condenas a ollos da Igrexa, entre os que se consideraban na época sexo *contra natura*, era a sodomía practicada entre dous homes.

Mais, onte como hoxe, unha cousa é o que ditan as normas, sexan estas relixiosas ou civís, e outra cousa é o acatamento que a poboación en xeral fai delas. Os homes e mulleres da Idade Media necesitaban satisfacer os seus impulsos, a pesar das normas. De feito a inmensa maioría de fontes medievais que tratan a cuestión da sexualidade son textos teóricos e normativos eclesiásticos ou xurídicos. Entre os primeiros, ademais dos catecismos e das disposicións conciliares e sinodais, os manuais para confesores tratan con profusión os pecados sexuais, co fin de orientar os sacerdotes sobre as diversas categorías do pecado de luxuria, os procedementos máis axeitados para inquirir os penitentes acerca destas cuestións, así como as penitencias que debían imporse en cada caso.

Por outro lado, tamén desde a perspectiva xurídica, os foros e outros textos legislativos abordan aqueles aspectos da sexualidade que son ou poden ser constitutivos de falta ou delito e como tales prexudicar a vida e a propiedade dos individuos, a honra da familia e mesmo a estabilidade e o benestar de toda a comunidade. Ás veces son os propios cidadáns a través dos seus representantes os que reclaman que se elabore ou modifique unha lei relativa a un delito sexual porque a realidade dos acontecementos non estaba recollida nos foros ou estábao insuficientemente. Ambos tipos de fontes foron estudadas por Ana E. Ortega (2011) nun excelente traballo que nos serviu de guía.

En todo caso, esta visión negativa da sexualidade está desde os inicios ligada á ideoloxía misóxina teorizada polos Pais da Igrexa. Unha misoxinia que no século XIII se mantén en plena vixencia e ultrapasa o ámbito do estritamente relixioso.

Un exemplo significativo encontrámolo nas *Siete Partidas*, a grande obra lexislativa do rei Afonso X. Alí, nun fragmento da Lei XXVI do Título IV da Partida I —lei que orienta os confesores nos métodos para inquirir sobre os pecados cometidos—, distínguese claramente entre a confesión do home e a da muller perante un clérigo, co fin de evitar que este caia na rede das mulleres que vai confesar:

otrosi debe el confesor mandar al que se le confiesa que quantas  
vegadas viniere a penitencia que se siente a los pies del clérigo que  
lo confesare omildosamente. Pero si fuere mujer dévele castigar  
que se asiente a un lado de los del confesor e no muy cerca ni  
delante, mas de guisa que la oiga e no le vea la cara; porque dize  
el profeta Abacuc que la cara de la mujer es asi como llama de  
fuego que quema al que la cata, onde el clérigo, que se deve  
guardar de non fazer yerro con las mujeres, ha menester de non  
le ver la cara ni otra cosa por que haya de moverse a errar.

Esta visión da muller é a que se quere transmitir desde as instancias eclesiásticas no período de vixencia da escola trobadoresca galego-portuguesa e é preciso ter isto presente á hora de analizar tanto as cantigas de amor e de amigo como as de escarnio e mal dizer. De feito, un dos eixos temáticos da teoloxía mariana que se pretende divulgar nas *Cantigas de Santa Maria* (CSM) —das que non se debe esquecer a súa faceta didáctica— é o contraste entre a figura de Eva, a pecadora, causa da perdición de toda a humanidade, e María, a virxe salvadora e modelo para imitar. Non por acaso os pecados sexuais son un dos temas recorrentes no corpus das CSM.

Hai que ter presente, por outra parte, que na Península Ibérica existían tres culturas con tres relixións diferentes que, aínda que coincidan en darlle á muller un papel secundario e dependente en relación ao home, teñen un concepto moi diferente do pracer sexual. No mundo musulmán e tamén no xudeu o pracer sexual é visto como algo positivo. Do Oriente proceden libros que explican as múltiples formas de gozar coas relacións sexuais e que, en última instancia, se remontan ao *Kama Sutra*. Mentres, no Occidente

católico ortodoxo un autor como santo Alberte o Magno, entre outros, escribe tamén sobre posturas sexuais, mais para condenalas todas menos unha e sempre, claro, que se trate de sexo marital con fins reprodutivos. Mais tamén hai que considerar que nos territorios teoricamente cristianizados aínda pervivían entre a poboación restos de antigos ritos pagáns nos que a compoñente sexual era fundamental.

Cando se fala de convivencia das tres culturas, non debe esquecerse que no sur se está a levar a cabo un proceso de expansión dos territorios cristiáns a costa dos dominios musulmáns. É unha guerra de relixión, ou se se quere, a relixión é tomada como pretexto para as campañas militares. A convivencia é precaria; algúns territorios recentemente conquistados rebeláanse contra os novos señores cristiáns. Por outro lado, as leis dos foros favorecen os cristiáns e tentan na medida do posíbel que as tres comunidades vivan en lugares separados. E, por suposto, o sexo interrelixioso está fortemente penado polas leis.

### **A temática sexual na literatura europea medieval**

O tratamento da temática sexual a través de ópticas máis ou menos aberrantes en textos con intención lúdica, satírica ou paródica, é universal. En moitos casos este uso está asociado a unha intención burlesca ou satírica, que procura desacreditar insultando e que encontramos xa en satiristas clásicos grecolatinos (Montero 1991) como Horacio, por exemplo, que tivo gran influencia na literatura europea medieval, xunto con Ovidio e a súa *Ars Amandi*. A utilización do campo semántico do sexo en contextos cómicos e burlescos non é, pois, nin moito menos, específica da nosa escola trobadoresca, senón que ten nobres precedentes e prolifera noutras manifestacións literarias medievais. Mais en todas elas se dá unha visión desde o punto de vista da concepción sociosexual heteropatriarcal imperante, que condena a liberdade sexual da muller así como todas aquelas prácticas que se desvían da norma. O home alardea sempre da súa potencia sexual. A muller é criticada por querer satisfacer o seu desexo.

Na escola trobadoresca occitana a temática sexual ten un tratamento semellante ao dos nosos trobadores galego-portugueses. As vertentes lúdica e xocosa desta temática rexístranse con frecuencia. Nos sirventeses vai



asociada a unha intención satírica denigratoria. Case sempre é tratada desde unha perspectiva distorsionadora ou grotesca. Vexamos algúns exemplos, que están tirados da escolma da poesía trobadoresca occitana editada e traducida ao galego por Darío Xohan Cabana (2011).

Xa o primeiro trobador occitano coñecido, Guilhem IX de Aquitania, trata a temática sexual desde unha perspectiva xocosa. Nunha das súas máis coñecidas *cansós* (*Farai un vèrs, pòs mi sonelh*), dúas mulleres casadas practican un *ménage à trois* cun pelegrín mudo que non as podería delatar. Na verdade son enganadas polo home que, en troca do pracer que o agardaba (afirma, literalmente, que as fodeu cento oitenta e oito veces nos oito días que pasou con elas) sufriu estoicamente as máis de cen rabuñadas dun gato que lle arrastraron por todo o corpo para comprobar a súa mudez.

Na cansó *Ben vuèlh que sàpchon li plusor*, deste mesmo autor, o protagonista chúfase de novo da súa mestría nas artes amatorias: aquela que experimente a súa arte pola noite quere volver experimentalala á mañá seguinte, porque el domina o oficio en todas as súas facetas (“Qu’ièu ai nom maistre certà: / ja m’amiga anuèch no m’aurà / que no·m vuèlha aver l’endemà; / qu’ièu soi be d’est mestèr, çò·m va, / que be·n sai gazanhar mon pa / en tot mercarz”) (vv. 36-42).

De seren certas as súas afirmacións, sería un digno rival do noso deán de Cádiz (vid. cantiga nº 9, neste volume), no dominio desta arte.

É habitual nesta escola occitana o uso dos termos propios da linguaxe coloquial para aludir tanto ao acto como aos órganos sexuais: *fotre* (foder), *con* (conar) etc. Algúns exemplos, alén dos xa vistos, témolos na cantiga anónima *Us fotaires que no amorós*, protagonizada por un gran ‘fodón’ “que está decotío empalmado e desexoso de foder as que foder puidera” (“està totz jurns areitz e voluntós / de fotre celes que fotre poria”) (vv. 3-4), ou no *enuèg* (canción do noxo) do monxe de Montaudon, que entre as numerosísimas cousas que o anoxan cita, no verso 69, a “domna grassa ab magre co”, isto é, a “muller gorda con cona delgada”.

Mais tamén encontramos a linguaxe metafórica, por exemplo a metáfora bélica na que as referencias ás armas e ao combate son alusións encubertas aos órganos e ás relacións sexuais. Nunha *cansó* de Raimbaut d’Aurenga (*Escotatz, mas non sai que s’es*), rexístrase a común metáfora da

espada e da vaíña. O protagonista dille que faga con el o que queira, como fixera unha tal dona Aima, que ‘envaiñou a espada’ onde máis lle prougo: “Dòna, far ne podètz a vòstra guisa, co fes N’Aima de / l’espaza, que la estugèt lai on li plac” (vv. 31-32).

Noutra *cansó* de Guilhem de la Tor, (*Una, doas, tres e quatre*), o protagonista describe a xeira que lle meteu unha pousadeira con quen tivo até oito ‘combates’ nunha noite, e viuse tan apertado que xa non contaba ver o día, do mal que lle fora. Dille á pousadeira que non conte con velo por alí de novo: “Una, doas, tres e quatre, / cinc e sèis e sèt e uèch, / m’avenc l’autrèr a combatre / ab m’òsta tota una nuèch” (vv. 1-4); [...] “anc no cugèi vezer jorn / tant me fo mal en pòsta” (vv. 15-16). Na última estrofa desta composición a metáfora bélica combínase coa metáfora ecuestre, frecuente tamén na escola galego-portuguesa: xa ao montar coñeceu que a hospedeira era brava e tivo que agarrárselle ben á caluga para non caer... Sempre fai mal ‘cabalgar’ nunha besta tan áxil e tan trotadora coma a hospedeira. “N’òsta, vos non ètz lòta / ben o conoc al montar: / si no-m tengués a la còta / ja non pògra sus estar [...] // Totz tems fai mal cavalgar / en bèstia qu’aissí tròta”. A muller sexualmente activa é considerada hipersexualizada e é vista negativamente.

No berce da poesía cortés, non faltan as mostras en que a cortesía é tratada desde o prisma da parodia. Nunha tenzón entre Arnaut Catalan e un conde (Raimon Berenguer IV ou Hugo IV de Rodés) lévase a extremos grotescos a solicitude que debe ter un cabaleiro cortés coas damas de boa liñaxe. A pregunta é totalmente anticortés e o elemento escatolóxico rebe por toda a composición: “A nave que leva a Terra Santa cen donas de boa liñaxe ve detida a travesía por unha longa calma podre. Estaría disposto Arnaut a encher as velas co vento dos seus peidos para socorrer aquelas damas en tan difícil transo?” A resposta deste ao conde é que el ten por costume sempre e en calquera circunstancia estar presto a axudar as donas, e aínda que lle desagrade un peido, se for preciso botaríao, con tal de non fallarlles ás donas: “Sénher En Cons, èu ai un tal usatge / qu’adès mantenh dòmnas e drudaria; / e si be-l petz no-m vengués d’agradatge, / faria lo, car si èu no-l fazia / fahiria vas dòmnas malamen” (vv. 9-13).

Un autor anónimo compuxo unha cobra solta en ton de elevada cortesía e logo outra cobra escatolóxica que é unha parodia directa. Na primeira saúdase á dona que entre todas as outras é soberana en valor: *Dèu*

*vos sal, dòmna, de pretz soberana*. Os primeiros versos da versión paródica xa nos dan o teor desta: “Dèu vos sal, dòmna, dels petz soberana, / e vos dun far dui sobre semana” (“Deus vos salve, señora, dos peidos soberana, / e vos deixe botar dous á semana”).

Tamén nos *Carmina Burana* de temática erótica se utiliza ás veces a linguaxe referencial para describir o sexo explícito —citamos pola edición con versión ao galego de José Carracedo (2004). Por exemplo nos versos conclusivos do *carmen* nº 156, o namorado desexa poder gozar tranquilamente mentres a súa boca se xunta á da amada e o seu peito aos peitos dela: “ut iocundus in tranquillis, / dum os oris iungitur et pectora mamillis”.

Ao tratarse de composicións dun elevado nivel retórico, é máis frecuente o uso de tropos para referir os órganos e os actos sexuais. Rexístranse exemplos do emprego da metáfora bélica, en que o acto sexual se asimila a un combate militar corpo a corpo, o que non é estraño xa que o sexo forzado é un motivo recorrente nestas composicións. Nas estrofas finais do *carmen* nº 68 faise alusión á hora feliz dese secreto ‘duelo’ que é o encontro sexual: “Felix hora huius duelli”. No nº 84 o protagonista masculino ameaza coa súa ‘máquina de guerra’ o limiar da entrada defendida coas uñas pola moza virxe que trata de impedir o acceso: “Dum propero / uim infero / posti minante machina; / nec supero / nam aspero / defendens ungue limina / obserat introitu”, até que finalmente remata o combate corpo a corpo abrindo a porta defendida pola moza e entrando: “Vt uirginem / deuirginem / me toti totum insero; / cardinem / ut determinem / duellum istud, resero”. É o home quen ten que tomar a iniciativa e usar mesmo a forza. A muller ten que defenderse. Ese é o papel que o construto sociosexual vixente lle reserva. Se tomase ela a iniciativa sería condenada.

Algo semellante acontece no *carmen* nº 185, onde o protagonista masculino ‘asalta o castelo’ da moza (“er rante mir in daz purgelin”) coa súa pica erguida (*cusvide erecta*); mentres que no final do nº 121 o pene erecto é referido como unha espora de carne coa que vai esporear a moza desexada: “Non ferreo, sed carneo / calcanda est calcaneo”.

Tamén encontramos nos *Carmina Burana* exemplos de metáforas agrícolas. No retrouso do *carmen* nº 88, o protagonista entende que non comete falta grave porque “ara, mais non sementa”: “aro non in semine / pecco sine crimine”.

No nº 121 o protagonista masculino explica os métodos que vai utilizar coa moza amada, que só poderá xogar un rol secundario: dado que esta non se deixa tocar, vaina levar ao rego castigándoa coa vara e coa aguillada, e mesmo a vai amarrar tal como se fai cunha becerra xovenca: “Mittam eam in ambulis / et castigabo uirgulis / et tangam eam stimulis / ut facio iuuenulis”.

A malla do cereal, que polo golpear rítmico e por ser traballo colectivo tivo desde sempre connotacións sexuais, rexístrase explicitamente na estrofa final do *carmen* nº 93a, cuxo protagonista afirma que na eira dunha metafórica ‘malla das virxes’ correspóndelle ao vello a palla e ao máis novo o trigo, así que el, como vello, cédelle a eira ao sucesor: “In tritura uirginum debetur seniori / pro mercede palea / frumentum iuniori; / inde senex aream relinquo successori”.

Como sería de esperar, por seren obra de clérigos, isto é, homes con formación superior, nos *Carmina Burana* é un tópico repetido o de que o clérigo é mellor amante ca o cabaleiro. Así, no retroso do nº 82, lese: “Amoris solamine / clerus scit diligere / uirginem plus milite”. No nº 92, o longo debate entre dúas mozas, Fílida e Flora, que aman respectivamente a un cabaleiro e a un clérigo, acaba nun xuízo de amor cuxa sentenza é a seguinte: “a ciencia e a experiencia consideran ao clérigo máis apto para o amor” (“secundum scientiam et secundum more / ad amorem clericum dicunt aptiorem”).

Non faltan neste corpus dos *Carmina Burana* exemplos de crítica contra os sacerdotes fornicadores, pecado do que era acusado —entre outros— o clérigo trobador da nosa escola Martin Moxa (cantiga nº 64, neste volume). Un exemplo vémosto no *carmen* nº 91 onde se recrimina aos cregos que despois de pasar a noite fornicando cunha muller van dicir misa pola mañá coas mans inmundas: “O sacerdos, hic responde, / cuius manus sunt immunde, / qui frequenter et iocunde / cum uxore dormis, unde // mane surgens missa dicis”.

Na tradición francesa dos *fabliaux* —contos en verso escritos entre finais do século XII e principios do XIV, que lemos na versión bilingüe de Josefa López Alcaraz (1990, 1993, 2003)— os protagonistas ou ben utilizan toda a súa artería para enganar, ou ben son enganados pola artería doutros personaxes. O sexo, xunto coa cobiza, adoita ser motivo importante dese engano. Preséntase en múltiples variantes e sempre en circunstancias en

que alguén (un marido, unha moza, un crego etc.) é vítima dunha burla que adoita incluír un gravoso dano físico ou económico. As situacións en que se ven burlados os luxuriosos ou inocentes protagonistas son grotescas e provocan no público o riso irracional que causa o ver humillado a alguén que parecía moi seguro de si e do seu. Ao contrario de moitos sirventeses occitanos e de moitas cantigas de escarnio galego-portuguesas, os *fabliaux* franceses non teñen unha intención satírica, ferinte; simplemente procuran divertir e facer rir ao auditorio, aínda que indirectamente moitos deles constitúen un aviso contra o perigo que supón para os maridos e pais a sexualidade non controlada das esposas e fillas.

A lingua destas composicións é a propia do rexistro popular, e aínda que é frecuente a alusión aos órganos e ás relacións sexuais con algúns termos ou perífrases que poden ser consideradas eufemísticas, o habitual é o uso dos termos propios do rexistro popular: *con*, *vit*, *coille*, *cul*, *fotre* etc. (“cona”, “carallo”, “collóns”, “cu”, “foder” etc).

Os personaxes máis habituais destas narrativas son un home e unha muller casados, polo xeral de condición burguesa ou vilá, e o tema da infidelidade é un dos máis recorrentes. Seguindo a concepción que se tiña na época de que a muller é un ser que tende a caer —e a facer caer— no vicio da luxuria, son case sempre as mulleres as que toman a iniciativa para enganar os maridos na súa propia casa. Mesmo nalgún caso varias mulleres casadas apostan a ver cal delas engana o seu da peor maneira posíbel.

Por veces, o amante é un home novo que está de paso, polo que a estabilidade do matrimonio non se pon en risco. Máis perigosos para a paz familiar son os cregos luxuriosos, que cando poñen o ollo nunha freguesa insisten tenazmente até conseguiren o seu propósito. Mais o habitual é que o propio crego luxurioso sexa vítima dunha trampa argallada entre a muller pretendida e o marido. Nuns versos do *fabliau* titulado *Du prestre et de la dame*, podemos ver a un destes cregos en acción, así como o teor cru e realista da narración, que combina a linguaxe referencial coa metafórica:

A la dame fist tant d'onor / que sor lui lieve la chemise; / après  
si l'a enverse mise; / entre les cuisses si li entre / par le pertuis li  
entre el ventre. / Là a mis son fuiron privé; molt seroit malvais  
au civé / li connins que li fuiron chace; / mielz li venroit trover

deus lièvres / quar cil connins est si enrièvres, / qu'il ne puet  
faire bele chièrre / s'il n'a fuiron en sa tesnière (vv. 130-141).  
(Fíxolle tal honra á dama que sobre ela levanta a camisa, colócaa  
do revés e entra no seu ventre pola abertura de entre as coxas. Alí  
meteu o seu furón privado. Moi mao sería para un guiso o coello  
que caza furóns; mellor lle sería encontrar dúas lebres, porque  
este coello é tan duro de roer que non pode pór boa cara se non  
mete un furón no seu tobo).

A luxuria do crego protagonista do *fabliau* titulado *Du preste e d'Alison*,  
lévao a querer comprar para concubina unha nena de doce anos; mais será  
enganado e a historia acabará mal para el.

Noutras ocasións o que se narra é unha “violación disfrazada” (Lorcín  
1979: 123) da que é vítima unha rapariga burguesa solteira, seducida por  
un mozo que se aproveita da súa inexperiencia. Por estaren gardadas na  
casa por seus pais, estas mozas mostran no falar e no comportamento  
un descoñecemento tal do ‘mundo real’ e de aspectos básicos relativos á  
sexualidade que, en vez de lástima, o seu engano provoca hilaridade.

O universo da prostitución está tamén amplamente representado nos  
*fabliaux*. Mais que pola luxuria, as prostitutas son temidas pola súa ansia  
de diñeiro, pois poden causar a ruína. Unha delas, por exemplo, de nome  
Richeut, decide ter un fillo e atribuírlle a paternidade a un crego, cliente  
habitual, para que pague sobradamente a crianza. Co tempo o fillo aprenderá  
de súa nai todo o que se pode aprender do universo da prostitución, e el  
mesmo vivirá longos anos á conta de enganar mulleres ricas.

O *Decameron* de Boccaccio e os *Canterbury Tales* de Chaucer, obras  
mestras da literatura europea de finais da Idade Media, insírense nesa  
tradicón.

## **O sexo na literatura trobadoresca galego-portuguesa**

Na poesía trobadoresca galego-portuguesa a temática sexual é tratada de  
xeito diferente segundo os xéneros: do idealismo extremado das cantigas  
de amor, que non deixa lugar para unha relación física coa amada, pasando  
pola sensualidade das cantigas de amigo e o realismo das cantigas de santa  
María, até a visión distorsionada ou grotesca das cantigas de escarnio.