

LA MUJER EN EL ORDENAMIENTO CANÓNICO MEDIEVAL (ss. XII-XV)

JUAN IGNACIO BAÑARES

From the 12th to the 15th centuries, women were better considered in Canon Law than in Civil Law. The Church accepted the way of thinking and the civil laws of the period, but defended the basic content of Natural Law concerning the dignity of the womanhood.

1. El sexo en el ordenamiento jurídico de la Iglesia.

Todo ordenamiento jurídico tiene como función regular las relaciones intersubjetivas de quienes le están sometidos. La clave del razonamiento que lo explica puede desglosarse de la siguiente manera: a) toda sociedad está compuesta por una pluralidad de sujetos; b) toda sociedad está constituida en función de un fin; c) los miembros de una sociedad pueden estar en distintas situaciones con respecto al fin de la misma; d) tales diferencias pueden dar lugar, en consecuencia, a determinadas relaciones *debidas*; y e) es función del derecho precisamente la determinación de lo justo: el discernimiento de *lo que se debe* (lo que es debido) a cada uno, por algo (por un *título*: p.e., por ser miembro de esa sociedad).

En el caso del Pueblo de Dios, es necesario tener en cuenta algunos factores específicos que originan el carácter peculiar de la dimensión de justicia de su ser social. Por un lado, como en toda sociedad humana, en la Iglesia están vigentes los derechos de la persona, pues por ser tales son universales e irrenunciables (p.e., el derecho de asociación, o el derecho al matrimonio). Por otro lado, los fines, medios y vínculos de la sociedad eclesial son de carácter sobrenatural, y vienen determinados por la voluntad fundacional de Cristo: pero que sean sobrenaturales no excluye que den lugar a la existencia de relaciones intersubjetivas, y por tanto susceptibles de ser ordenadas desde la dimensión de justicia (p.e., el derecho a los sacramentos, o a la espiritualidad propia). Además, existen muchos aspectos de la realidad concreta de la vida eclesial –por

ejemplo, organizativos— que es necesario regular para el buen funcionamiento de la sociedad: algunos están estrechamente conectados con la voluntad de su Fundador —p.e., el Primado del Romano Pontífice, o el Colegio Episcopal con su Cabeza, o la transmisión de la Palabra y los sacramentos—; otros simplemente convienen, desde el punto de vista funcional —la organización de las circunscripciones eclesiásticas, de las curias diocesanas, o del sistema judicial—.

De ahí que en el ordenamiento jurídico de la Iglesia se encuentren frecuentemente relacionados el derecho divino-positivo (lo que Dios ha establecido directamente a través de la Revelación: como los sacramentos); el derecho divino natural (que se traduce en los derechos de la persona, también llamados derechos humanos); y el derecho positivo (la regulación concreta que realiza el legislador). Así, por ejemplo, la regulación del impedimento de rapto es propia del derecho positivo; la del vicio del consentimiento por miedo, también lo es, pero está basada en el derecho natural; la de la forma de elección del Romano Pontífice, es igualmente de derecho positivo, pero constituye a la vez una concreción derivada de una disposición de derecho divino, etc.

Desde estos presupuestos, cabe preguntarse: ¿existen en la diferencia sexual elementos diferenciadores respecto al fin de la Iglesia?; y, si los hay, ¿pueden dar lugar a una diferente consideración jurídica del varón y de la mujer que no sea discriminatoria? Los elementos diferenciadores deberían actuar —si existen— bien en el ámbito de lo sobrenatural, bien en el ámbito de lo natural (siempre en relación con el fin de la Iglesia). Pues bien, de modo general puede decirse que, en relación con lo sobrenatural, entre el varón y la mujer sólo se da una diferencia respecto a la posibilidad de acceso a las órdenes sagradas; y, en relación con lo natural, sólo se da una cierta diferencia respecto al estado matrimonial.

Con todo, hay que hacer dos advertencias: la primera consiste en que la captación y el fundamento de estas diferencias, y el alcance que se les atribuya, puede variar en parte de una a otra época en función de la *concepción cultural* predominante en la sociedad, y de la profundización en la riqueza de la *eclesiología*. La segunda advertencia consiste en que la relación de la sociedad eclesial con la civil da lugar a una *interacción* en el terreno mismo de la cultura y de la sensibilidad ante los valores humanos, por lo cual el ordenamiento jurídico de la Iglesia debe ser visto

y apreciado en conexión con los ordenamientos civiles de cada época: no puede olvidarse, por otra parte, que desde siempre la Iglesia ha respetado los ordenamientos de la sociedad civil, y ha aceptado de ellos todo lo que no iba directamente contra el derecho divino –natural o positivo–, si bien a la vez, en no pocas ocasiones, ha propiciado poco a poco mejoramientos de las normas en el respeto a la apreciación de la dignidad y de la libertad humanas.

2. La condición de igualdad entre varón y mujer.

En principio el hecho diferenciador del sexo no dice relación a la condición de bautizado, como no la dice tampoco el hecho de la profesión, la edad o la nacionalidad: ninguno de estos hechos afecta o altera por sí mismo la condición de fiel¹. En el derecho canónico medieval se reconoce también, en el orden sobrenatural, la igualdad absoluta del varón y la mujer en cuanto miembros del Pueblo de Dios, y en orden a la santidad. En esta dimensión no existen normas diferenciadoras, salvo en lo referente al orden sagrado, como veremos más adelante. En el orden natural, por lo que se refiere al matrimonio, tampoco existen diferencias –en principio– en cuanto a los aspectos *básicos*: los requisitos para contraerlo, el papel de los contrayentes en el pacto conyugal, y los derechos y deberes derivados de éste.

3. La dimensión sobrenatural de la diferenciación sexual.

Decíamos que en este terreno la Iglesia mantiene que, por voluntad de su Fundador, sólo el varón puede ser llamado a ejercer la función sacerdotal. Ahora bien, en la Edad Media el intento de explicar las razones de este hecho viene mezclado con las referencias a algunos textos de los Padres de la Iglesia y a la concepción propia del derecho romano. En concreto, en el Decreto de Graciano (siglo XII), casi la mitad de los

¹ No interesa directamente al objeto de este trabajo extenderse sobre los principios: puede verse un planteamiento de la cuestión y una bibliografía básica en un artículo

textos de los Padres de la Iglesia que se recogen pertenecen a san Agustín (582 sobre un total de 1200), y éste, junto a afirmaciones que expresan inequívocamente la igualdad de varón y mujer, contiene otras de difícil inteligencia. Una de ellas, recogida por Graciano, dice: "Est ordo naturalis in hominibus, ut feminae serviant viris, et filii parentibus; quia in illis hec iustitia est, ut maiori serviat minor"².

¿Está san Agustín, al emplear el término *ordo naturalis*, refiriéndose simplemente a lo que *de hecho* ocurre en la sociedad de su época? ¿O tal vez se está refiriendo solamente al ámbito del matrimonio *in facto esse*, es decir, a la relación jurídica conyugal? No podemos olvidar que, detrás de esta cuestión, están presentes los textos paulinos a propósito de dos temas distintos: uno trata sobre el papel discente de la mujer en la iglesia; otro, sobre la capitalidad del marido en la relación matrimonial. De ahí la facilidad para trasponer este rasgo –que no es fácil delimitar, teniendo en cuenta el principio de igualdad de los cónyuges– a una superioridad genérica del sexo masculino sobre el femenino. Graciano, en efecto, recogerá otros textos de san Agustín sobre este tema, anunciándolos con los siguientes títulos: "Las mujeres deben estar sujetas a sus maridos"³; "el varón es cabeza de la mujer"⁴; "conviene que la mujer siga en todo la voluntad del varón"⁵; y concluirá que la mujer está en un estado de servidumbre respecto del varón⁶. Otro de los textos recogidos por Graciano, esta vez del Pseudo-Ambrosio, afirma: "Mulierem constat subiectam dominio viro esse, et nullam auctoritatem habere; nec docere potest, nec testis esse, neque fidem dare, nec iudicare"⁷. A partir de aquí se entiende que –tal vez también por la influencia del derecho romano– se traspase también la prohibición de acceder a las órdenes sa-

mío de carácter más general, publicado en *Ius Canonicum*, 1986 (26, 51), 241-265, con el título: "La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico".

² Graciano, *Decreto*, C. 33, q. 5, c. 12 (col. 1254). En las citas del *Corpus Iuris Canonici* seguimos la "Editio Lipsiensis secunda post Aemilii Lodovici Richter" de E. Friedberg, Akademische Druck, Graz, 1959 (reimpresión), señalando la localización entre paréntesis; allí pueden consultarse las variantes de los distintos textos.

³ Graciano, C. 33, q. 5, c. 12 (col. 1254).

⁴ Graciano, C. 33, q. 5, c. 13 (col. 1254).

⁵ "Arbitrium viri mulierem sequi oportet in omnibus", Graciano, C. 33, q. 5, c. 16 (col. 1255).

⁶ "Propter conditionem servitutis, qua (mulier) viro in omnibus debet subesse", Graciano, C. 33, q. 5, dictum post c. 11 (col. 1254).

⁷ Graciano, C. 33, q. 5, c. 17 (col. 1255).

gradadas, al ámbito general del culto y luego, de modo más universal, al ámbito de las funciones públicas.

Por lo demás, en ciertos casos se aducen –mezclándolos– otros argumentos extraídos de la Escritura: el primero de ellos se centra en la prioridad cronológica de la creación del varón por parte de Dios, y la posterior creación de la mujer a partir de la sustancia del varón y con el objeto de ser su compañera⁸. Así pues, si la mujer fue creada después del varón, a partir de su sustancia, y para su compañía, no es difícil que los autores vean en estos rasgos un fundamento para afirmar la principalidad del sexo masculino, y de obligación de sometimiento del sexo femenino. El segundo argumento resalta la prioridad cronológica de la mujer en el pecado original⁹; ella es –según interpretación de numerosos autores de la época– la que tiene mayor culpa, la que incita a pecar al varón, la que recibe mayor castigo, y a la que se anuncia expresamente la sumisión al marido¹⁰. Una vez más, lo que se refiere al ámbito conyugal es interpretado en clave de diferencia cualitativa de los sexos en toda su amplitud. De hecho, ya en la segunda mitad del siglo XIV, Gilles Bellemère todavía creará encontrar treinta y una razones de inferioridad en la mujer, con respecto al varón¹¹.

En una carta de Enrique VI de Inglaterra a propósito de Juana de Arco, después de haberla apresado, el monarca afirma haber sido requerido por el obispo de Beauvais (juez eclesiástico y ordinario de la

⁸ Gen. 2, 18 "Yavé Dios dijo: 'no es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda semejante a él'; 20-22 (después de la creación de los animales), 'para sí no encontró una ayuda semejante [el varón]. Entonces Yavé Dios hizo caer sobre el hombre un sueño letárgico, y mientras dormía tomó una de sus costillas, reponiendo carne en su lugar; seguidamente de la costilla tomada al hombre formó Yavé Dios a la mujer y se la presentó al hombre, quien exclamó: 'Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne, ésta será llamada *varona*, porque del varón ha sido tomada'". 1 Cor. 11, 8: "pues no procede el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre"; 1 Tim. 2, 13: "pues Adán fue formado el primero, luego Eva".

⁹ Gen. 3, 1-7; 1 Cor. 11, 9.

¹⁰ Gen. 3, 16: "Vuelto a la mujer, dijo: 'multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Con dolor parirás a tus hijos y, no obstante, tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará'; 1 Tim. 2, 14: "Y no fue Adán quien se dejó engañar, sino Eva que, seducida, incurrió en la transgresión".

¹¹ R. Chabanne, "Réflexions sur la condition canonique de la femme d'après l'oeuvre de Gilles Bellemère (1337-1407)", *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*, nouv. série, 1954 (16), 5-16, cit. por R. Metz, "Le statut de la femme en droit canonique médiéval", *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, IV, 75, nota 4, London, 1985. (Publicado originalmente en "Recueils de la Société Jean Bodin 12". Bruxelles, 1962, 75).

mencionada Juana, ya que ha sido apresada en los límites de su diócesis), para que "la interroque y examine dicho caso de acuerdo con las ordenanzas y derechos divinos y canónicos". Pero lo más curioso resulta la acusación de haber dejado "los vestidos propios de su sexo (algo que va *contra la ley divina*, es cosa abominable a Dios y es reprobado y prohibido por todas las leyes)..."¹² También en este caso se mezclan los usos y costumbres de la época, los principios morales, y el carácter pretendidamente divino de normas históricas (tal vez extraídas de las antiguas leyes de Israel¹³).

En resumen, a la vez que se afirma la igualdad plena de varón y mujer en cuanto fieles, al tratar de justificar la prohibición divina para el acceso de la mujer al orden sagrado, se mezclarán las influencias del derecho romano, la concepción social de la época, las consideraciones sobre la capitalidad del marido en la familia y los textos de la Sagrada Escritura, dando lugar a afirmaciones genéricas sobre la inferioridad del sexo femenino. Hay que añadir que los teólogos del siglo XIII y posteriores tampoco escaparon a esta mezcolanza de argumentos y ámbitos diversos¹⁴ ... y que la confusión permanecerá en algunos autores hasta el siglo actual.

En el terreno de la profesión religiosa, la mujer será admitida, durante esta época, a partir de la pubertad, pues se entiende de modo riguroso y estricto el paralelismo entre el matrimonio y el desposorio con Cristo. De hecho, basta su consentimiento y no necesita el permiso de los padres¹⁵ (pero se exige su consentimiento —de ella—, y no puede ser sustituido por el ofrecimiento de los padres, como ocurrió en tiempos anteriores¹⁶); la ceremonia religiosa contiene ritos tomados de la ceremonia matrimonial; y se establecen penas canónicas para la que abandonara el estado religioso¹⁷, quizá como recuerdo de las antiguas normas

¹² E. Mitre, *La Iglesia y la vida religiosa en la Edad Media*, Madrid, 1991, 228-229 (la cursiva es nuestra).

¹³ Deut. 22, 5: "No llevará la mujer vestidos de hombre y el hombre no llevará vestidos de mujer, pues son cosas abominables a los ojos de Yavé, tu Dios".

¹⁴ Por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 92, art. 1, y q. 99, art. 2; II-II, q. 26, art. 10 (sobre el amor al padre y a la madre); I, q. 96, art. 3 (sobre la desigualdad de los sexos aun en el estado de inocencia); II-II, q. 177, art. 2 (sobre la sujeción al varón).

¹⁵ Graciano, C. 20, q. 2, c. 2 (col. 847-848).

¹⁶ Graciano, C. 20, q. 1, dictum post c. 8 (col. 845).

¹⁷ Graciano, C. 27, q. 1, c. 1 (col. 1079).

que —en razón de su desposorio con Cristo— acusaban de adulterio a la virgen consagrada que era infiel, y en consecuencia acusaban de bigamia a la que contraía matrimonio¹⁸.

La prohibición de acceder al sacerdocio se extiende, en general, durante la época que tratamos, a la participación activa en actos públicos de culto, y a las funciones de gobierno. Respecto a lo primero, no pueden tocar los vasos sagrados ni ayudar en la Misa o permanecer en el presbiterio durante la función de culto. En realidad se superponen también aquí tres cuestiones distintas: la prohibición de las órdenes sagradas —de derecho divino—, la condición de laico —en el sentido bipartito, de la clasificación laico/clérigo, y que, por tanto, sería común a todos los fieles, mujeres o varones—, y la norma prudencial de separación entre la mujer y los ministros sagrados.

Respecto a la función de gobierno o —más concretamente, al ejercicio de la potestad de jurisdicción—, a lo largo de la Edad Media surgen, sin embargo, casos verdaderamente peculiares en los que algunas superiores de comunidades religiosas llegan a gozar —de hecho— de amplísimas facultades civiles y eclesiásticas, y a obtener —de derecho— su reconocimiento y validez. Resulta, a estos efectos, paradigmático —y no sólo para España— el caso de la Abadesa del Monasterio de Las Huelgas, en Burgos. En lo civil, gozaba de jurisdicción —desde el siglo XIII— sobre diecisiete villas y treinta y tres lugares, y nombraba todos los cargos públicos. Pero lo más asombroso es que en lo eclesiástico ejerció durante siglos una jurisdicción verdaderamente cuasi-episcopal, con territorio separado (*nullius dioecesis*): asistía a las elecciones de Abadesas de los conventos de su jurisdicción, y nombraba los cargos; ejercía el derecho de visita; tenía facultad para dar mandatos, trasladar monjas y Abadesas, dar licencia para recibir la profesión de las monjas, para darles el velo, etc., e incluso para nombrar confesores ordinarios y extraordinarios para sus conventos. En sus manos hacían la profesión los Freyles del Hospital del Rey, y ella tenía potestad para dar sentencias e imponer penas; nombraba capellanes que le estaban subordinados, y curas para las parroquias de sus territorios; expedía licencias para celebrar, confesar y predicar, y cartas dimisorias para que sus súbditos pudieran recibir las órdenes sagradas; y llegó a fulminar censuras a través

¹⁸ R. Metz, 86.

de los jueces eclesiásticos que nombrara al efecto¹⁹. Por lo demás, en el propio *Corpus Iuris Canonici*, el Capítulo *Dilecta*, de Honorio III (1222), reconoce la jurisdicción de una abadesa²⁰.

4. La dimensión natural de la diferenciación sexual.

En cuanto a la dimensión natural, algunas cuestiones provienen del matrimonio, puesto que la propia institución se basa en el carácter complementario de la diferenciación sexual; otras, en cambio, surgirán por la influencia de la mentalidad y cultura de la época, y por la herencia del derecho anterior²¹.

En materia matrimonial la Iglesia había respetado las leyes civiles excepto en aquellos puntos que resultaban radicalmente opuestas a la verdad sobre el matrimonio mismo. En general, los fieles contraían matrimonio según la forma establecida en las leyes civiles, si bien podían luego recibir la bendición —y la velación— *in facie Ecclesiae*; es decir, la Iglesia, como había hecho siempre, reconocía como matrimonio verdadero —y, por tanto, entre bautizados, como sacramento— al matrimonio que estaba regulado por cada ordenamiento civil. La ceremonia litúrgica —la bendición y, en su caso, la velación—, sin embargo, era opcional y no tenía ningún valor constitutivo; tenía la función de recordar el ca-

¹⁹ J. Escrivá de Balaguer, *La Abadesa de las Huelgas. Estudio teológico jurídico*, Rialp, Madrid, ²1974, especialmente 41-133. Otros casos famosos fueron los de Quedlimburg, Fontevault, Conversano, así como algunos ejemplos de monasterios dúplices gobernados por mujeres, J. Escrivá de Balaguer, 283-306.

²⁰ "Dilecta in Christo filia abbatissa de Bubrigen transmissa nobis petitione monstravit, quod, quum ipsa plerumque canonicas suas et clericos suae iurisdictioni subiectos propter inobedientias et culpas eorum officio beneficioque suspendat iidem confisi ex eo, quod eadem abbatissa excommunicare eos non potest, suspensionem huiusmodi non observant, propter quod ipsorum excessus remanent incorrecti. Quocirca discretione tuae mandamus, quatenus dictas canonicas et clericos, ut abbatissae prefatae obedientiam et reverentiam debitam impeditentes, eius salubria monita et mandata observent, monitione praemissa ecclesiastica censura appellatione remota compellas", Honorio III, *Corpus Iuris Canonici*, X, 1, 33, 12.

²¹ Sobre estos aspectos, pueden consultarse, G. Duby, "Famille et parente dans l'occident medievale", *Actes du Colloque de Paris 6-8.VI.1974*, Ecole Française de Rome, Rome, 1977; y también "Il matrimonio nella società altomedievale", tt. I-II, *Actas de la "Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo"*, 22-28.IV.1976, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1977.

rácter sagrado del matrimonio, de 'recibirlo' de modo formal y solemne en la comunidad eclesial, y de alentarle desde la tarea pastoral.

Los concilios de la España visigoda, por ejemplo, tratan sobre algunos impedimentos –disparidad de cultos y consanguinidad–, insisten en el valor de los esponsales, en el valor de la mujer –igual al varón–, defienden la unidad e indisolubilidad del vínculo, y castigan sobre todo el adulterio y el aborto²²; y la legislación matrimonial durante la Alta Edad Media sigue en España la misma tendencia²³.

Por otro lado, a finales del siglo XII, por impulso principalmente de Alejandro III e Inocencio III, se impone de modo terminante la tesis de que el matrimonio lo hace el solo consenso, de modo que la consumación no es requisito para el surgimiento del vínculo, si bien con ella el matrimonio sacramental adquiere una peculiar firmeza.

El establecimiento firme del principio consensual supone para la mujer un refrendo de su libertad, y explica que la Iglesia no transija ante las presiones de algunos ordenamientos civiles –como el francés, o alguno de los hispánicos– que pretendían exigir el consentimiento paterno para la validez de las nupcias. Pero, a la vez, la coherencia con el principio consensual exige a la Iglesia aceptar los matrimonios clandestinos, es decir, aquellos celebrados de modo privado, o simplemente en la presencia de un ministro sagrado²⁴. Por su parte, la Iglesia iniciará una lucha que durará siglos, primero impulsando el matrimonio ante la Iglesia, estableciendo los registros matrimoniales, y más adelante –a partir del Concilio de Trento–, procurando imponer la forma canónica: es decir, declarando obligatoria la intervención del ministro sagrado como testigo cualificado, que pide y recibe –en nombre de la Iglesia– la manifestación del consentimiento de los contrayentes.

En este sentido, la existencia de los matrimonios clandestinos, y la dificultad para distinguirlos en ocasiones de los esponsales, podía desfavorecer a la mujer, que estaba más cerca de sufrir presiones y más desvalida para proteger su libertad. De hecho en muchos lugares, durante

²² J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Iglesia Nacional Española, Roma, 1955, 429-434.

²³ F.R. Aznar Gil, *La institución matrimonial en la hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1989, 24.

²⁴ Bastaba por ejemplo que, en determinadas circunstancias, los contrayentes, sin aviso previo al ministro sagrado, manifestaran repentinamente su consentimiento mutuo al matrimonio en la presencia de éste, pero sin su intervención específica.

siglos, la mayoría de las causas matrimoniales eran para pedir que se declarara la existencia y validez del matrimonio –no su nulidad–. En estos casos, por las circunstancias, era más fácil que fuese el varón quien se negase a reconocer la existencia del vínculo establecido, aprovechándose precisamente de la dificultad de prueba que existía en muchas ocasiones.

Por este mismo principio la falta de dote, aun cuando en algunos ordenamientos civiles supusiese la nulidad del matrimonio, en el ordenamiento canónico no afectó a la validez de las nupcias²⁵; de hecho se consideraban parte de la solemnidad de la ceremonia, y se llegó a imponer penas a los matrimonios que no la realizaban, pero más bien dentro del intento de impulsar la *publicidad* del pacto conyugal²⁶. En otras palabras, la Iglesia transigía en exigir la dote porque ese hecho era público, y por tanto en caso de necesidad facilitaba la prueba del matrimonio contraído, y contribuía así indirectamente a la certeza y a la estabilidad jurídica. Sin embargo, se mantenía la coherencia del principio consensual y el respeto al *ius connubii* al declarar firmemente que la ausencia de dote no podía conllevar la nulidad de las nupcias. Por lo demás, a la vez la Iglesia promovió instituciones que cuidaban de facilitar la dote a quienes estaban necesitadas de ella y carecían de los recursos necesarios.

En cuanto al consentimiento de los padres y/u otros parientes, en la legislación hispana era común su exigencia, con penas pecuniarias para los incumplidores, pero sin afectar –tampoco en este caso– a la validez; especialmente se exigía en el caso de las mujeres, sobre todo si se trataba de las primeras nupcias. La Iglesia hispana también dio normas en este sentido, acomodándose al sentir común de los usos y de las leyes civiles del momento, pero nunca consideró este requisito como relevante para la validez del matrimonio²⁷.

En cuanto a los deberes y derechos conyugales, se establecían con igualdad, en principio, para ambos cónyuges. De hecho en veinte asertos de Ramón Llull sobre el matrimonio y su dignidad, ninguno de ellos hace referencia a desigualdad alguna por razón del sexo: sólo en el úl-

²⁵ Graciano, C. 30, q. 5, cc. 3 (col. 1105), 6 (col. 1106), 9 (col. 1107).

²⁶ F.R. Aznar Gil, 27.

²⁷ E. Montanos Ferrín, *La familia en la Alta Edad Media Española*, Eunsá, Pamplona, 1980, 35-44; J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Editions du Cerf, Paris, 1987, 178-179.

timo afirma que "la mujer no se avergüenza del matrimonio". Probablemente debe entenderse en el sentido de que la unión matrimonial constituye el camino recto para que una mujer se una a un varón²⁸; es decir, que sólo la unión matrimonial hace moralmente lícita la convivencia conyugal, y a la vez garantiza a la mujer la existencia y el reconocimiento de un vínculo jurídico que –en el contexto de la época– le protegía más que al varón, porque en la práctica tenía mayor dependencia de él en muchos sentidos.

También el *Decreto* de Graciano establece la igualdad de los cónyuges, si bien recoge una excepción. En efecto, cuando trata del voto de continencia, afirma explícitamente que ni la mujer puede hacerlo sin permiso del varón, ni éste sin el de la mujer; pero cuando trata del voto de abstinencia –como privación de algún otro bien deseable– sostiene que la mujer necesita permiso del marido, y que, aun después de otorgarlo, éste puede retirarlo e impedir su cumplimiento²⁹. Se entiende así, curiosamente, que en lo considerado entonces como 'estrictamente conyugal' –el débito– los derechos son iguales para ambos; pero que en el terreno de lo 'familiar' o doméstico, la capitalidad del varón le otorga supremacía.

En cuanto a los impedimentos, la edad varía para el varón (14) y la mujer (12), pero el criterio es el mismo: la pubertad. Y el rapto (siempre de la mujer por el varón), muy castigado en las leyes civiles, no es establecido expresamente como impedimento en el ordenamiento canónico, si bien constituye un pecado reservado y se va haciendo común, al otorgar dispensas de otros impedimentos, añadir una cláusula específica condicionando la validez de la misma a la inexistencia de la situación de rapto³⁰. En esta tendencia se observa un modo concreto de la Iglesia –con frecuencia, apoyando a las legislaciones civiles– precisa y específicamente instaurado para proteger la libertad en el proceso de formación del acto de voluntad matrimonial en la mujer.

En cuanto a las viudas, la Iglesia no ve con agrado sus segundas nupcias, pero no las impide y reconoce la libertad para contraer desde el momento de la defunción del cónyuge, pese a que algunos ordenamien-

²⁸ En *Proverbis de Ramon Llull*, ed. a cargo de S. Garcías-Palou, Editora Nacional, Madrid, 1978, 365-366.

²⁹ Graciano, C. 33, q. 5, c. 11 (col. 1253-1254).

³⁰ F.R. Aznar Gil, 330-331.

tos civiles exigían el transcurso de un año para poder contraer un nuevo matrimonio³¹. Una vez más el ordenamiento canónico es coherente con sus principios. Puede ser que –desde el punto de vista pastoral y/o moral– a la Iglesia de la época le desagraden, en principio, las segundas nupcias de las viudas, sobre todo si se realizan de un modo inmediato a la defunción del primer cónyuge. Pero, aun en contra de la ley civil, mantiene que –disuelto el vínculo, por el fallecimiento de uno de los esposos– no puede negarse al cónyuge supérstite la habilidad para contraer un nuevo matrimonio válido.

5. La protección de la Iglesia a la mujer.

Además de los principios generales del matrimonio –que, en general, favorecían más a la parte más débil en la sociedad de la época–, la Iglesia proveía a las viudas (tanto del *ordo viduarum*, que desapareció en este período, como a las simples viudas, que se consideraban personas miserables: durante tres siglos estuvieron acogidas al fuero eclesiástico). También protegió a las vírgenes y viudas consagradas imponiendo penas canónicas a quienes las violentaran o incitaran³². No se le permitía a la mujer imponer penas, ni juzgar, ni acusar criminalmente –salvo excepciones– ni testificar –más que en causas civiles– o testar –salvo a favor de causas pías–; a la vez sólo estaba obligada a asistir como testigo en las causas civiles cuando se trataba de un asunto criminal. El obispo tenía facultad para levantarles la excomunión reservada a la Santa Sede, sin que tuvieran que acudir a Roma –como debían hacer los varones–. Y en Hispania algunos sínodos establecieron cautelas procesales para ella: por ejemplo en Pamplona se estableció que no se podía acusar de adulterio a una mujer casada si vivía honestamente con su marido y no había sido convicta³³. Y en Calahorra se estableció que en los procesos en que debía investigarse la

³¹ X, 4, 21, 4-5; F.R. Aznar Gil, 255 y 258-259 (a propósito de la legislación civil hispana).

³² R. Metz, 109.

³³ F.R. Aznar Gil, 329.

conducta de una mujer casada, esa investigación debía realizarse de modo discreto³⁴.

6. Conclusión.

En resumen, la mujer gozaba, a nivel de principios, de todos los derechos y deberes propios de su condición de igual con el varón. En los temas relacionados con el culto y los ministros sagrados, eran apartadas –bien por entender que no eran capaces para ello por su condición femenina, bien por medida de prudencia–. En las situaciones de debilidad –pobres, viudas, vírgenes– la Iglesia favorecía su protección. En el matrimonio las normas canónicas favorecieron paulatinamente a la mujer al aumentar la seguridad jurídica, tanto en el momento del pacto conyugal, como en la vida matrimonial. En los efectos civiles, sin embargo, la Iglesia aceptó la mentalidad de la época, si bien no permitió que afectasen al núcleo de derecho natural, manteniendo sus principios por encima de las leyes civiles que en ocasiones los lesionaban. En las actividades públicas, por proyección de la prohibición a las órdenes sagradas, y por influencia de la cultura del momento –y quizá también por el hecho de que la jerarquía está formada por varones, y por considerar la capitalidad del marido– las normas canónicas limitaron la capacidad de la mujer. En el derecho penal se favoreció a la mujer o se la protegió con especial atención. De hecho puede decirse que la Iglesia de la Edad Media fue por delante de su época –de la mentalidad y de no pocos ordenamientos civiles– en la concepción de la mujer, e incluso en el ámbito eclesiástico hubo casos reconocidos de ejercicio de facultades amplísimas. Por lo demás –como es sabido– más allá del derecho, la acción pastoral de la Iglesia promovió no pocas actividades e instituciones para defender y ayudar específicamente a la mujer.

Juan Ignacio Bañares
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

³⁴ F.R. Aznar Gil, 329.

