

EL "ESCREIX". BREVES ANOTACIONES ANTROPOLÓGICAS

Sebastià Trias Mercant

Resumen.- A partir del marco documental histórico-jurídico, este enfoque antropológico pretende discutir las genealogías ideológicas del *escreix*. En tal caso aparece como una forma de intercambio de dotes en la que, por "razón de familia", la virginidad prematrimonial de la mujer constituye la fuente del derecho de contraprestación marital, la garantía de la maternidad y del linaje, la seguridad de una viudedad, económicamente aceptable para la mujer.

1. Introducción

La Compilación del Derecho Civil Especial de Baleares en su artículo 68 establece: "El varón puede constituir en favor de la mujer soltera, con la cual trata de contraer matrimonio, aumento de dote o *"escreix"*, hasta la cuantía de una cuarta parte de ella"¹.

La historia ha puesto de manifiesto que la redacción de este artículo 68 prescinde o desvirtúa algunos aspectos implícitos en el concepto de *"escreix"*, según aparece en la documentación medieval. Estos aspectos, sin embargo, han sido recogidos por la bibliografía foral mallorquina, que, aunque breve, permite entender la naturaleza jurídica del *"escreix"*² y su alcance histórico³.

Georges Duby cree, sin embargo, que ha llegado el momento de rescatar los estudios sobre la familia y sus problemas de las exclusivas "manos de los historiadores del Derecho y de las instituciones para situarlos en primer lugar dentro de la evolución global de las ciencias humanas"⁴. Frente a los enfoques jurídicos e institucionalistas, interesados en entender la familia como un sistema social y normativo, caben enfoques antropológicos —al menos desde el segundo tercio de nuestro siglo—, capaces de captar su estructura cultural y simbólica. Se trata de penetrar las peculiaridades culturales de la experiencia familiar y de sus modos de comportamiento. Interesa averiguar, además de como se organiza la familia, qué significa lo que hace.

(1) Ley 5/1961, BOE 95, 21 de abril de 1961.

(2) Matias Mascaró, *Derecho foral de Mallorca*, Palma, 1891 y 1904, pp. 16-17. Luís Pascual, *Derecho Foral de Baleares. Ensayo acerca de las instituciones relativas al régimen económico matrimonial*, Palma, 1960, pp. 12 y 13. Roman Piña, *La creación del Derecho en el Reino de Mallorca*, Palma de Mallorca, Ed. Cort, 1987, p. 120.

(3) Jaime Salvá Riera (*Derecho de familia en Mallorca*, Palma, 1981) es quien mejor ha estudiado el tema del *"escreix"* en Mallorca, de tal forma que su estudio constituye la fuente obligada de toda referencia posterior.

(4) Georges Duby, "Prefacio" en *VVAA. Histoire de la famille. 1 Modes lointaines, modes anciens*, Paris, Armand Colin Ed., 1986. Trd. cast. Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 283. En lo sucesivo, al citar esta obra y volumen, usaremos las siglas HF 1.

Es evidente que un planteamiento de este tipo supone introducir determinaciones metodológicas nuevas, distintas de las usadas —relaciones jurídicas, realización de normas— por la Historia del derecho. Unos hablan de nuevas "estrategias", en el sentido de investigar la familia, no como institución que impone determinadas normas para la acción social, sino como conjunto de prácticas a partir de las cuales es posible comprender las condiciones de funiconamiento y producción del sentido del juego social⁵. Otros se refieren a la construcción de "modelos" —verticales y horizontales, en expresión de Lévi-Strauss⁶— que reflejen la familia como fidelidad lineal que conecta las generaciones o como una trama que se fragmenta y reproduce.

Nuestra intención es enfocar el tema del "escreix" desde la óptica antropológica referida. Interesa ir más allá —aunque teniéndolos muy en cuenta— de los aspectos económico-legales formulados por la Compilación foral y económico-matrimonial analizado por la bibliografía jurídica, pese a las connotaciones del Derecho consuetudinario (Roman Piña) y positivo (Jaime Salvá).

2. El escreix en el marco documental histórico-jurídico

El concepto de "escreix" aparece explicitado histórica y jurídicamente en tres tipos de textos: las Capitulaciones matrimoniales (*Actes sponsaliciis*), los Testamentos y los Privilegios reales. Consideramos, como datos empíricos, algunos ejemplos.

Una Acta sponsalici de 1494 establece:

Jo Bernat Claret y Joaneta muller mia... colocam en matrimoni de paraula y de present, ne Joana filla nostra ab vos honorable en Matheu Moragues... e per contemplació y sustentació de dit matrimoni constituiescha la dita filla nostra en dot y en nom de adot, cent sinquant lliures reyalis moneda de Mallorca, les quals CL lliuras tingan y posseiescan tot lo temps de la vostra vida ab infants y sens infants y de quel fer vostra voluntat y jo dita Johana acceptat a vos dit Matheu Moragues per leyal marit donant vos a mi e lo meu cos per leyal muller e rabeu lo vostro per leyal marit e yo dit Matheu Moragues acceptant vos dita Johana per leyal muller donant a vos lo meu cos per leyal marit e per lo dret que las donzelles de Mallorca per cause de lur virginitat fas a vos screx de XXXVII L. qui es la quarta part del dit dot suma que serie entre dot y ascrex sent vuitanta set lliuras, deu sous... y en cas de restitutio per mort del hu ó del altre, promet de restituir lo adot ab tots sos drets a ella pertanyents sots obligació de tots mos bens mobles i immobles, presents i esdevenidors de nosaltres⁷.

(5) Bordieu, "Les stratégies matrimoniales dans le système de Reproduction". *Annales*, 27(1972), 1.105-1125 y "La terre et les stratégies matrimoniales", en *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, pp. 249-270.

(6) Claude Lévi-Strauss, "Prólogo" en HF 1., pp. 11-12.

(7) Cf. Juan Muntaner y José Argente, Introducción a la Historia de Valldemosa, Mallorca,

Los testamentos —uno de Berenguer Puculul (1260) y el otro Johan de Tagamanent (1468)— especifican:

Sadesch a la dona na Saurina muller mia son spoalici, qui son DC morabatins, e CCC descresx, e si esta sens marit sia le scresx seu a sa voluntat.

*Lex a la dita Francina muller mia lo seu dot de dos milia liures, les quals a mi en dot ha constituïdes e aquelles he rebudes. Aixi matex lex a la dita muller mia lo seu scresx qui li feu en temps de son matrimoni a totes ses voluntats faedores*⁸.

El Privilegi del rei Sanç (1316) establece:

*Primo ordenà que nangu gos fer ne dar per scresx a sa muller mes que no sarà la quarta part del axovar que pendrà axi que si lo axovar es de CCCC llires lo scresx sia de C lliures. E daquiavant segons mes o menys e qui contra farà pagarà de pena XXV lliures e que lo dit scresx de dret no vulla sino quand a la quarta part*⁹.

La lectura conjunta de los documentos antes transcritos permite advertir tres niveles estructurales de organización: sexual, generacional y económico.

La sexualidad aparece definida mediante tres conceptos: la virginidad prematrimonial de la doncella, la donación recíproca y leal de los cuerpos y la exigencia de una fecunda maternidad.

El sentido generacional es explicitado directamente con la expresión *vida ab infants* y *sens infants* y, indirectamente, mediante el concepto de linaje patrilineal, nombrando el padre y el futuro esposo, cada vez que se citan, con su propio nombre y apellidos. Se calla, en cambio, el apellido de las mujeres. También el primer testamento, como era costumbre, pretende mantener el linaje puro, asegurando la fidelidad de la mujer *post mortem* del marido a través de la viudez de la esposa¹⁰.

El tejido económico está introducido en el Acta de esponsales mediante la expresión *per sustentació del dit matrimoni*, seguida de la enumeración de los factores que la garantizan: constitución, por parte de los padres de la novia, de la dote con todos los derechos a ella pertinentes; la donación, por parte del marido, según derecho, del "escreix"; los bienes presentes y futuros del marido y de la esposa. Se ha dicho que la dote era el sostén de la vida familiar, hasta el punto que algunos juristas del siglo XII

1980, pp. 242-243. Para una contextualización antropológica del referido documento, véase Sebastià Trias mercant, Valldemossa. L'amor i la cuina, Palma de Mallorca, Ed. Moll, 1982, pp. 111-113. Adviértase que la Compilación del Derecho especial de Baleares (BOE, 95, 21 de abril, 1961) recoge los caracteres del "escreix", expresados en el documento anterior, de "en favor de la mujer soltera" y la "cuantía de una cuarta parte". Sin embargo, suprimir la exigencia de "virginidad", explícita en el Acta de esponsales.

(8) BSAL, V (1894), 30 y X (1904), 14.

(9) BSAL, XVII (1919), 117.

(10) C. Henri Bresc, "La Europa de las ciudades y de los campos (siglos XIII-XV)", en HF 1, p. 423.

discutían que no era obligado que el marido diera *alimenta et medicina* a la mujer que no había aportado dote alguna al matrimonio. Otros pensaban, en cambio, que en cualquier caso la mujer estaba siempre "al servicio" del marido¹¹. El Privilegi determina el valor en moneda de la dote y del "escreix" y los testamentos, así como el Acta esponsalicia, esbozan una viudedad femenina sobre la base de la dote y el "escreix".

Dentro del entremado jurídico y socio-económico descrito, el "escreix" se transparenta con dos características antropológicas importantes:

Derecho que tienen las doncellas mallorquinas, a causa de su virginidad prematrimonial, a una contra-prestación o compensación económica, constituida por la cuarta parte del valor de la dote aportada al matrimonio por la mujer.

Derecho testamentario a recuperar como viudedad el "escreix" y la dote, vinculándolo, sin embargo, a la viudez de la mujer¹².

Las breves observaciones procedentes ponen de manifiesto que el "escreix" se perfila antropológicamente como un "intercambio recíproco", según el cual el "don de la virginidad", que aporta la mujer como garantía de un conjunto de "bienes uterales" - algunos han indicado que la máxima dote aportada por la mujer al matrimonio es la "fecundidad"¹³-, debe ser compensado por parte del marido mediante contraprestaciones económicas.

3. El "escreix" en el ámbito antropológico del intercambio

Decir que el "escreix" se perfila como una forma de intercambio recíproco exige aclarar la semántica antropológica de este concepto.

Desde que Levi-Strauss recuperó el concepto de unidad familiar establecido por Morgan y lo concibió como una forma de intercambio matrimonial ligado a interdicciones y prescripciones, la Antropología ha considerado el principio de la prohibición del incesto la regla básica de dicho intercambio¹⁴. Las relaciones biológicas de sexualidad son transformadas en determinaciones de alianza regidas por la exogamia. Pero, para que el sistema funcione, es necesario que el mismo grupo sucesivamente sea

(11) Manlio Bellomo, "La condizione giuridica della dona nel medioevo", en Michela Pereira, Né Eva né Maria. Condizione Femmenile e immagine della donna nel medioevo. LS. 20, Bologna, Zanichello editore. 1981. En lo sucesivo citaré la obra de Pererira con las siglas nEM.

(12) La Compilación del Derecho civil especial de Baleares, citada anteriormente, no hace alusión al respecto. Sin embargo, el Texto Refundido de la compilación del Derecho Civil de Cataluña (Ley 13/1984 de 20 de marzo), en su artículo 46, indica: "Disuelto el matrimonio por muerte del marido, la mujer adquirirá el usufructo del esponsalicio o "escreix" y lo conservará aunque contraiga nuevas nupcias; pero, en este caso último deberá asegurar su restitución con causa idónea".

(13) Michela Pereira, "L'educaziobe femmenile alla fine del Medioevo. Condizione sul De eruditione filiorum nobilium de Vincenzo di Beauvais, Quaderni, 23 (1983), 109-123.

(14) No interesa discutir aquí las distintas teorías que analizan e interpretan el principio in-

dador y receptor; es decir, es imprescindible la reciprocidad. El hecho de ceder una hija o una hermana crea el "derecho" de recibir a cambio ciertas contra-prestaciones. El donante espera ser recompensado en una medida equivalente a los bienes que donó.

El matrimonio aparece siempre, pues, como un intercambio recíproco. Las mujeres, "objetos de cambio", se convierten en bienes que deben ser compensados. Cuál es el significado de este valor de cambio es hoy una cuestión disputada.

Según algunas interpretaciones las mujeres y sus cualidades femeninas se convierten en "mercancías" intercambiables. Se trata, pues, de la "compra" o de un "trueque" por el cual el intercambio se realizaría entre unos bienes económicos y las mujeres y sus cualidades. En esta línea mercantilista Marvin Harris cree que el intercambio debe explicarse en términos de ventajas económico-demográficas e, incluso, ecológicas¹⁵. Esta tesis ha sido criticada por distintos antropólogos como Goody, Rubin, Collard, por ejemplo¹⁶.

Otros enfoques conciben las mujeres y sus cualidades como "bienes inapreciables", cosa que permite interpretar el intercambio como un cambio de dones al estilo del "anillo del kula" o del "potlach"¹⁷. Se intercambian dones según la fórmula de dar, recibir, devolver. Este sistema facilita una formación social, alejada de cualquier tipo de agrupamiento realizado exclusivamente sobre la consanguinidad y el azar de las uniones sexuales¹⁸.

Lévi-Strauss advirtió que, pese al carácter universal del intercambio matrimonial, éste toma formas culturales distintas - intercambio restringido e intercambio generalizado- en función de los grupos sociales de referencia¹⁹. El intercambio restringido es exclusivamente un intercambio de mujeres según la fórmula de "dador-dador". El sistema de intercambio generalizado - elemental y complejo- define un intercambio cadena entre los participantes. El intercambio complejo, característico de nuestras sociedades occidentales, al prohibir el matrimonio en el círculo de parientes

dicado, una clasificación de las cuales puede leerse en Ramon Valdés del Toro. *Antropología*, Madrid, UNED, 1976, XV, 5, pp. 39-48. Tampoco se trata de definir sus notas fundamentales. Una buena sistematización de las cuales puede encontrarse en Françoise Zonabend, "De la familia. Una visión etnológica del parentesco y de la familia", en HF 1, 17- 79, pp. 34-43.

(15) Mervin Harris, *Introducción a la Antropología general*, Madrid, Alianza Universidad, 1982, pp. 274-278.

(16) J. Goody, "Mariage, Prestations, Inheritance and Descent in Pre-Industrial Societies", en *Journal of Comparative Family Studies*, 1 (1970). G. Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of sex", en R. Teiter (ed), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, London, Monthly Review Press, 1975. C. Collard, "Echanges, échangistes, structures dominées et dominante d'échange matrimonial, le cas Guidar", en *Culture*, L. I (1981), 3-12.

(17) M. Mauss, "Ensayo sobre el don" en *Sociología y Antropología*, Madrid, Ed. Tecnos, 1971, pp. 153-263. Sobre la relación entre el potlatch y el cambio de mujeres, Cf. G.P. Murdok, *Nuestros contemporáneos primitivos*, México, FCE., cap. 9.

(18) Frank Tinland, *La différence anthropologique*, París, Aubier, 1977, 240.

(19) Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales de parentesco*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, 2 vols.

próximos sin dictar expresamente la elección del consorte, corre el riesgo de dejar el don inicial sin contrapartida. Para evitar este riesgo surge la institución de la compensación matrimonial, consistente en prestaciones en especie o en metálico, que la familia del esposo debe a la esposa.

Si aceptamos, según la documentación aportada en el apartado segundo, que el "escreix" es una donación que hace el marido a su mujer con ocasión del matrimonio a causa de su virginidad, es evidente que el "escreix" se rige por la regla del intercambio recíproco según la fórmula de la compensación matrimonial. Es evidente también que, atendiendo a los términos del Acta sponsalicia presentada, la regulación del "escreix" va más allá de la simple interacción biológico-sexual, aunque ésta se encuentra en su base, para entrar en las normas de la alianza. Después de la entrega mutua de los cuerpos entre mujer y marido (*Donant vos lo meu cos... e rebent lo vostro*) y como consecuencia de la virginidad femenina se establece *lo dret* de la mujer a una "compensación matrimonial".

¿La compensación a la virginidad prematrimonial regulada por el "escreix" responde a una relación económico-mercantil o a una vinculación dadivosa? La respuesta exige conocer el contexto cultural en que se mueven tales intercambios.

4.- El "escreix" y sus líneas genealógicas.

La investigación ha seguido dos caminos metodológicos diferentes al respecto. El primero, más afín con la Historia del derecho, pretende fijar el origen histórico del "escreix". La segunda vía, netamente antropológica, intenta trazar la genealogía del "escreix" configurando la semántica de los conceptos básicos que lo integran.

La vía histórico-jurídica comprende distintas versiones. para unos, el "escreix" tiene su origen —paralelamente a la dote y a las arras— en la "donación de la mañana" (*morgengabe*), establecida por el sistema jurídico germano del siglo V (Pérez Pujol) y en base a la tradición visigótica, que, inexistente en mallorca, aportan a la isla sus repobladores catalanes (Roman Piña)²⁰. Otros autores confunden el "escreix" con el *sponsalitium* romano y lo consideran un aumento de dote a semejanza de las arras castellanas, aunque ambas instituciones no puedan equipararse²¹. Según un tercer grupo el "escreix" es una institución jurídica que participa a la vez de la naturaleza de la *morgengabe* y de la donación romana *propternuptias* (Bienvenido Oliver). En tal caso, sin embargo, esta donación del marido a la mujer aparece desvirtuada en su pureza primitiva —su carácter especial de donación en honor de la virginidad— para convertirse en donación asimilada a la dote. Por último, otros investigadores consideran el "escreix" como la fusión de la dote y la *morgengabe* germánicas, advirtiendo,

(20) Roman Piña, ob. cit. p. 120.

(21) Joan Pere Fontanella, *De Pactis nuptialibus*, Cf. en *Tractat dels pactes nupcials o capítols matrimonials de Joan Pere Fontanella*. Estudi i notes de Francesc Maspons, Barcelona, Ed. Ibèrica, 1916, vol I, pp. 110-111.

además, que la dote genuinamente goda, se infiltra del espíritu del derecho romano hasta confundirse en Mallorca en la dote justiniana. El "escreix", pues, participa del carácter de la dote por ser una donación proporcional a ésta y se relaciona con la *morgengabe* en no deberse a las viudas y poderse constituir, a semejanza de la "donación de la mañana", después de consumado el matrimonio (J. Salvá)²².

El método antropológico sigue otro camino y pretende trazar la genealogía del "escreix" definiendo las líneas ideológicas que le ofrecen soporte. Por todo lo dicho hasta aquí cabe destacar dos ideas básicas en la conceptualización del "escreix": Una virginidad prematrimonial que, por una parte, es la fuente del derecho a la contraprestación marital y, por otra, garantiza una maternidad y un linaje familiar. Una viudez casta, que favorece una viudedad aceptable para la mujer.

El "escreix" exige la virginidad de la mujer. No cabe duda que esta exigencia obedece a una compleja ideología, cuyos matices y formas originarias no sólo integraron elementos de muy distinta procedencia sino que, además, fueron variando a lo largo de toda la Edad Media. Quizás el núcleo inicial debamos buscarlo en las presiones estoico-cristianas del Bajo imperio respecto a la educación de la mujer. Tales presiones apoyaron el "movimiento de continencia y virginidad" que propiciaría, en el siglo III, la redacción de los célebres Tratados sobre la virginidad, de gran difusión en el mundo mediterráneo²³. La gran receptividad mediterránea de dichos tratados ha sido interpretada distintamente. Para unos representa el triunfo de lo patriarcal-anímico sobre lo matriarcal-corporal. Las tribus preindoeuropeas con un sustrato matriarcal-agrario dominante²⁴, al ser invadidas por los pueblos nómadas indoeuropeos patriarcal-totemistas, fueron absorbidas por los esquemas de sus valores culturales: el padre-jefe frente a las diosas de la fecundidad, la aristocracia de la conquista frente a la ginococracia, el tiempo lineal frente al tiempo circular menstrual²⁵. Según otros, el monoteísmo cristiano de la ribera norte del Mediterráneo y el monoteísmo islámico de la ribera sur, al imponer lo patriarcal como *logos*, reducen la sensorial-corporal de la feminidad e instauran los tabúes de la pureza y de la exogamia.

Este movimiento originario de continencia y virginidad se fue consolidando, según Toubert, en una "ideología del matrimonio"²⁶ que garantizaba la legitimidad matrimonial y rechazaba las *illicitae copulae* y las *iniusta conubia*. Paulatinamente esta ideología se traduce en normas jurídicas que definen el matrimonio cristiano en su carácter socio-legal (*nup-*

(22) Jaime Salvá Riera, ob.cit.

(23) Aline Rousselle, "Gestos y signos de la familia en el Imperio Romano", en HF 1, p. 276.

(24) El ritual de la "Covada", conservado hasta muy recientemente en Ibiza, así como en otros pueblos mediterráneos, es un resto importante de la presencia del matriarcalismo agrícola mediterráneo.

(25) F.K. Mayr, Matriarcalismo y patriarcalismo, Manuscrito, 1980.

(26) Pierre Toubert, "El momento carolingio (siglos VIII-X)", en HF 1, pp. 364-374

tiae legales) —establecimiento de la homogamia, consentimiento de los parientes, constitución de la dote y, quizás también, del "escreix"— y sacramental (*nuptiae mysticae*), según el modelo de la unión de Cristo con su Iglesia y, por tanto, como remedio de la lujuria.

A partir del siglo XIII el carácter más espiritual de la virginidad femenina entra en juego, entre los nobles ribereños del Mediterráneo, con una fuerte preocupación por el honor²⁷, cosa que la protege y la preserva. Pero, además, el establecimiento de una serie de "rituales de desvirgamiento" en la primera noche de bodas —el ofrecimiento al esposo de un ponche tras el grito de la recién casada, la celebración familiar en la habitación nupcial, una hora después de acostarse, de haber dominado las *ai-guilletes* (= maleficio que impedía la consumación del matrimonio)— favorecía aquella virginidad prematrimonial.

No cabe duda que el "escreix" encaja dentro de esta línea genealógica de la virginidad. Es suficientemente significativa la norma de Jaime I en las Cortes de Tarragona de 1260, según la cual *la donatio per noces o scres es degut a la Mare per raho de la sua virginitat*. Esta idea fue explicitada en el Código de Tortosa al afirmar que el "escreix" sólo se debe a la virgen y sólo se perfecciona la donación después de la consumación del matrimonio, rescindiéndose en caso contrario.

La ideología de la virginidad prematrimonial se engarza íntimamente con la idea de conyugalidad y, consecuentemente, con la concepción de la mujer como portadora de bienes. Goody ha demostrado que las estructuras familiares difundidas en las sociedades de la cuenca mediterránea hacían hincapié en la conyugalidad²⁸. El matrimonio aseguraba la "legitimidad" de la descendencia y el derecho sobre la "tenencia".

Mediante la legitimidad se intentaba consolidar la pureza de sangre como un bien. La literatura de las *Specula* ponía en claro que la valoración de la mujer corría a la par de la valoración del matrimonio, la prole no sólo es procreación sino también reconocimiento de la maternidad como valor, ya que la mujer es portadora de "bienes uterinos" que deben ser preservados. De ahí las interdicciones contra las *illicitae copulae* y las prescripciones a favor de la "calidad del linaje".

Mediante la tenencia se pretendía regular ciertas garantías en favor de la mujer, entre las cuales cabe considerar la pensión de viudedad.

Aunque desde el ámbito del "escreix" la viudedad está fuertemente ligada a la idea de una viudez casta, no podemos descartar tampoco un sentido socio-económico de seguridad social. Esta es una idea presente, incluso, en las culturas más antiguas. En los matrimonios babilónicos, por ejemplo, el marido tenía la facultad de asignar a la mujer una viudedad

(27) G. Tillian, *Le Harem et les cousins*, Paris, 1966. Un estudio muy interesante sobre la virginidad es el de E. Cassiu, "Virginité et stratégie du sexe", en *La Première Fois ou le toman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents*, Paris, Ramsay, 1981, pp. 241-258.

(*nudunnu*), especie de beneficio de supervivencia destinado a asegurar a la mujer su vejez en caso de viudez²⁸. También Foucault, basándose en textos helenísticos, ha mostrado que en la *ekdosis*, aunque vaya desapareciendo el hecho de la entrega de la hija en matrimonio, se afianza el contrato matrimonial como contrato financiero²⁹. En este contrato las mujeres no sólo reciben su dote, de la que disponen cada vez más libremente en el matrimonio, sino que además reciben su parte de herencia.

En el ámbito de la Europa medieval la genealogía socio-económica del "escreix" viene determinada por la cognación y la separación de bienes, dos factores que garantizan a la mujer una cierta independencia económica de los hijos. Pierre Guichard ha indicado que en el siglo VI, dado que el matrimonio era fundamentalmente una compra, la dote de la esposa debe tener como contrapartida una pensión de viudedad (*morgengabe*), pensión que se hacía efectiva una vez consumada la unión carnal y considerar a la mujer como ama de casa³⁰. Francesc Maspons ha subrayado, sin embargo, que en Cataluña el "escreix" no se da, sino que sólo se promete, porque los bienes que lo forman, que son del marido, no pasan a las manos de la mujer. Por tal motivo, durante el matrimonio, no puede ser reclamado, sino únicamente cobrar el usufructo a la muerte del marido³¹.

En el siglo XII, debido al menor número de mujeres respecto de los hombres, la mujer fue afianzado su posición económica, su valoración moral y una legislación protectora de sus intereses³². La mujer aporta al matrimonio un *maritagium*, que el esposo usará para mantenerla -ya hemos visto las discusiones al respecto en páginas precedentes- y recibe una donación (*donatio propter nuptias*) del esposo, que empleará como pensión en caso de viudedad.

Se ha discutido si la donación *propter nuptias* romana coincide con la donación llamada en Cataluña per noces. parece ser que son diferentes. Mientras la primera la hace el padre al hijo con el fin de que pueda contraer las nupcias con un mayor honor, la segunda es una donación a la mujer por parte del marido y a utilidad de aquella en compensación o en aumento de la dote. Efectivamente, Jaime I en las Cortes de Tarragona señalaba que la escritura dotal debía ser concebida en estos términos: "Yo te entrego a ti, mujer mia, tanto por tu dote y por tu sponsalicio ("escreix"), entendiéndose que la tercera parte de esta cantidad es la donación *propter nuptias*"³³. Pese a ello —quizás porque el "escreix" era mera promesa durante el ma-

(28) Jean-Jacques Classner, "De Sumer a Babilonia: familias para administrar, familias para reinar, en HF 1, p. 126.

(29) Michel Foucault, ob. cit., pp. 73-74.

(30) Pierre Guichard, ob. cit., p. 313.

(31) Francesc Maspons i Anglasesell, *La llei de la família catalana*, Barcelona, Ed. Barcino, 1935, p. 40.

(32) Robert Fassier, ob. cit., p. 395. La diferencia entre mujeres y hombres en la época de referencia se ha estimado respectivamente entre 90-95 contra 100-110.

(33) Item, quando instrumentum detalitium, sit in hec verba, ego talis dono tibi tali uxori mea tantum pro dote tua et sponsalicio, quod intelligatur tertia pars ipsius quantitatis esse

trimonio — la recuperación de la pensión de viudedad era a menudo difícil y la viudez, en consecuencia, se hacía penosa³⁴.

5.- El significado antropológico del "escreix".

Las breves indicaciones precedentes permiten ensayar una opción antropológica de la significatividad del "escreix", siempre enmarcada en la que algunos medievalistas coinciden en llamar la "ideología de la mujer". Una ideología que hace confluír la variedad de comportamientos femeninos en la categoría de "mujer"³⁵. Se concibe la mujer como una figura femeninamente contradictoria, siempre subordinada a una cierta "razón de familia", ausente de cualquier encuadre social, considerada un objeto de deseo. La mujer, que era a la vez Eva y maría, pecadora y madre, tentación e ideal — algunos autores hablan de cierto maniqueísmo teológico que abrió una serie de aporías con el fin de superar la contradicción entre la *voluptas carnis* y la *fecunditas carnis* —, estaba integrada inevitablemente en un sistema familiar en la cual dependía de la patria potestad o del *ius corrigendi* del marido. Esta situación era apoyada por la Iglesia que le negaba cualquier consideración social para definirla individualmente y sólo como virgen, esposa y viuda. Tal situación convertía la mujer o en un "objeto de lujuria"³⁶ o en esposa y "objeto silencioso de un don" entre el padre y el pretendiente. Pese a ello no podemos olvidar que en Mallorca la mujer gozaba de independencia económica, cosa importante en la consideración del "escreix".

Debemos considerar, pues, el "escreix" como el intercambio de una contraprestación marital debida a la virginidad prematrimonial de la mujer, proyectándose como viudedad bajo la exigencia regularmente de la viudez femenina³⁷.

Se ha dicho que las *virgenes* y las *viduae* fueron vistas siempre con veneración. Sin embargo la virginidad ha sido interpretada distintamente según sea el tiempo y la obra medieval de referencia. Podemos hablar de una teoría ginecológica de la virginidad según la cual, a causa de la creencia médica de que el útero femenino con la actividad sexual pierde fecundidad, se consideraba que la muchacha debía mantenerse virgen prematrimonialmente como prevención ginecológica contra los posibles da-

donatio propter nuptias (privilegio Recognoverent Procers, vol. II, Libro I, Tit. XIII. Cf. Francesc Maspons, *obcit.*, pp. 107-108.

(34) Henri Bresc, "La Europa de las ciudades y de los campos (siglos XIII-XV)", en HF 1, p. 423.

(35) Michela Pereira, nEM., p. 10. Manlio Bellomo, *o. cit.*, pp. 55-63. Vern Bullough, "La medicina medievale e l'inferiorità femminile", en nEM., pp. 135-145.

(36) Véanse akl respecto los interesantes trabajos de Armand Llinarés en los que aparece, incluso, el carácter contradictorio de la mujer señalada anteriormente: "La femme chez Raymond Lull", en *La femme dans la pensée espagnola*, París, 1983, pp. 23-37 y "Amor carnal i amor espiritual en Ramon Llull", *Llengua i Literatura*, 1 (1986), 9-29.

(37) Las *viduae* compartían los honores de las vírgenes mientras no contraían segundas nupcias, siempre mal vistas y consideradas una *species stupri* o, cuando menos, un decoroso adulterio. La legislación eclesiástica relativa a las segundas nupcias agravó la condición de las viudas mediante interdicciones y prohibiciones. Cf. Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos, 1983, pp. 193-196.

ños —esterilidad, aborto— que pudieran provocar las relaciones sexuales prematuras en los mecanismos de reproducción³⁸. Una teoría pedagógica de la virginidad, complemento de la anterior, enseñaba que el fin de la educación femenina era la conservación de la integridad corporal, para mantenerla intacta para la boda y, sobre todo, para asegurar la fecundidad matrimonial, en peligro según el principio médico antes establecido³⁹. La teoría moral de la virginidad, recogiendo ideas de Filón, entiende la virginidad como un valor racional superior a través del cual la mujer, más perceptiva y sensitiva, puede igualarse intelectualmente al hombre⁴⁰. Se creía, pues, que el modo para una mujer de conseguir un nivel masculino de racionalidad era mantenerse virgen. Otras teorías de carácter social indican que acto sexual, lazo conyugal, progenie y familia son elementos sólidamente ligados en una unidad indisoluble. Sustraer de ésta los placeres para separarlos de la relación conyugal y proponerles otros fines es atentar contra lo que constituye lo esencial del ser humano. La desviación no radica en el acto sexual mismo, sino en el acto disociado del matrimonio en el que la sexualidad tiene su forma natural y su finalidad razonable. El matrimonio constituye, pues, el único marco legítimo de la unión sexual⁴¹.

Pese a las restricciones prematrimoniales que las teorías anteriores parecen confirmar, Alvaro Santamaría ha demostrado que en la Mallorca de la postconquista y de comienzos del siglo XIV existe una relativa laxitud religioso-moral que combina en la normativa matrimonial cierta "rigidez formal" con una clara "tolerancia pragmática de la Iglesia" y con evidentes "componendas de la realeza"⁴². Si por una parte la Resolución del rey Sancho en 1320 condenaba a muerte al bigamo, aunque con la atenuante de matrimonio no consumado, la Carta de Franquesa recalificaba el adulterio, considerado por doquier como "delito público", en "delito privado", sólo sancionado a instancia de la parte afectada. En este contexto, y después del análisis de algunos casos concretos, concluye Santamaría que al menos los aspectos económicos generan social y jurídicamente los mismos efectos para la concubina (*amasiae tuae*) que para la esposa (*exori tuae*)⁴³.

Frank Tinland, reinterpretando a Levi-Strauss mediante un acercamiento a Malinowski, nos ofrece una teoría ritualista de la virginidad fren-

(38) Leemos en el *De secretis mulierum* (1320): *ne cum viro commorata transgrediatur, aut certe sterilis efficiatur, scilicet per ipsius sterilitas procuracionem vel prolis suffocationem vel per nimiam concubitus frequentationem*. Cf. Michela Pereira, "Un trattato medievale sul corpo delle donne: il *De secretis mulierum*", *Memoria. Rivista di Storia delle donne*, 3 (1982), 108-113. Paola Manuli, "Elogio alla castità. La 'Ginecologia' di Sorano", *Memoria*, 3 (1982), 39-49.

(39) Michela Pereira, "L'educazione femminile alla fine del Medioevo...", *Quaderni*, 23 (1983), 109-123.

(40) Vern L. Bullough, ob. cit.

(41) Michel Foucault, Ob. cit., p. 159.

(42) Alvaro Santamaría, "Sobre moral y religiosidad en la postconquista de Mallorca", en *La cultura mallorquina de la Edad Mitjana fins al segle XX*. *Estudis Balearics*, 29-30 (1988), 25-32.

(43) Ibid.

te a las interpretaciones bio-economicistas⁴⁴. Si se nivela "valor de cambio" y "valor de uso", la mujer aparece en el intercambio como un "bien fungible" porque, al identificar sin residuos mujer y virginidad, ésta desaparece con el uso. Biológicamente, en orden a la reproducción, es irrelevante que la mujer que se intercambia esté, o no "*usada*". Más aun, su uso, y su uso exitoso, puede constituir una garantía de calidad en el intercambio, puesto que su "funcionamiento" queda asegurado. En no pocas culturas la esterilidad de la mujer se considera un fraude en la relación del intercambio. Pero la mujer culturalmente es un objeto de culto, en cuyo caso es considerada "madre fecunda" en la medida que representa el origen y fundamento de la vida. El intercambio tiene, pues, carácter ritual. Forma parte del rito según el cual la "fuente" de la que va a surgir la vida debe estar "sellada" o por estrenar (virginidad). Desde esta perspectiva cree Tinland que el fundamento de la prohibición del incesto no es realmente el intercambio, sino precisamente la virginidad. La calidad que primeramente se busca es que el don esté "nuevo", sin estrenar, y, secundariamente, que "funcione" como es debido.

Atendiendo a unas y a otras circunstancias cabe aventurar una versión distinta del "escreix" desde la perspectiva de la virginidad. En el "escreix" la virginidad puede ser una garantía de la "genealogía cultural" de las familias implicadas y, dentro de la misma, la consolidación de la llamada "compatibilidad matrimonial" asegurando biológica y culturalmente el linaje⁴⁵. Impone, pues, ciertas elecciones en función de normas colectivas.

La dote y el "escreix" constituían un "fondo conyugal" en torno a la mujer consolidando una relativa seguridad social (*viudedad*) a su viudez. En muchas ocasiones, sin embargo, ese fondo conyugal sufrió una dura oposición y, por tanto, la realidad social de la mujer no fue la que teóricamente debía.

Jack Goody habla de la lucha de la Iglesia a favor de las familias restringidas y de la soltería casta y en contra de todas aquellas "solidaridades familiares" que pudieran comprometer el patrimonio que adquiriría a través de los legados de sus fieles⁴⁶.

Manlio Bellomo es todavía más radical y se refiere a una aversión general (*odium*), a comienzos del siglo XII, contra la "donación" (*escreix*) que recibía la mujer de su marido en el acto del matrimonio⁴⁷, donación, que Bellomo fija en la tercera o cuarta parte del íntegro patrimonio del varón. Tal aversión alcanzó también a la dote en el sentido de convertirla exclusivamente en una "dote prometida". Esta situación — pese a la importancia

(44) Frank Tinland, ob. cit.

(45) F. Zonabend, "Les pas tres proche et le pas trop loin. Reflections sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexe", en *Ethnologie Française*, 11 (1981), 311-318.

(46) Cf. Jack Goody, *Production and reproduction*, Cambridge, M.P., 1976 y *Evolution de la famille et du mariage en Europe*, París, A. Colin, 1985. Trd. cast., Barcelona, Ed. Herder, 1986.

(47) Manlio Bellomo, ob. cit., p. 60.

de la mujer en el siglo XII, como hemos señalado anteriormente — provocaba a la viuda, instalada entre la parentela del marido, frente a la autonomía patrimonial que debía, al menos teóricamente, asegurarle la viudedad, tensiones y litigios. Si es cierto —insiste Bellomo— que en el testamento del marido la mujer era comunmente declarada *domna et domina et usufructuaria* (*senyora, majora i usufructuaria* de los bienes del marido, según el derecho foral catalán), en realidad no adquiría por ello un *dominium* ni un usufructo en sentido técnico, sino que quedaba reducida sólo a poder satisfacer moderadamente los gastos cotidianos.

En Mallorca la larga tradición de condicionar la herencia marital de la esposa a su viudez casta va mucho más allá de la Edad Media. Todavía terminando el siglo XVI leemos testamentos en este sentido. En 1575, el testamento de Joan Mas, por ejemplo, especificaba: *Leixa a Elisabet per bona amor conjugal los dos estudis baixos de la mia casa de vida sua tantsolament i vivint casta i sens marit i no de altra manera*. El testamento sigue relacionando bienes, pero siempre bajo la misma condición⁴⁸. Al condicionar el "escreix" como viudedad a la viudez casta de la esposa podemos advertir dos aspectos importantes.

En primer lugar, una coherencia antropológica, asegurada jurídicamente, entre la lógica interna de la virginidad prematrimonial y la casta viudez de la mujer *post mortem* del marido. Esta lógica interna viene definida también por toda una línea de pensamiento, ya presente en la Política de Aristóteles; es decir, los "placeres del amor" carecen de justificación cuando no tienen una finalidad inmediatamente genésica, sólo aceptada, por otra parte, en el matrimonio. Por ello la institucionalización del eros, definiéndolo o regulándolo, mediante normas eugenésicas, estructuras religiosas, prescripciones morales y jurídicas o criterios sociales es el mejor camino⁴⁹.

En segundo lugar, al coincidir en el siglo XII las presiones socio-culturales contra el fondo conyugal de la esposa con el afianzamiento económico y jurídico de la mujer, la vinculación de la viudedad a la viudez en el caso del "escreix" podría ser considerada quizás como una estrategia dialéctica por parte de las mujeres, evitando así, por una parte, las maniobras de la parentela del marido⁵⁰ y, por otra, asegurando la protección de la Iglesia a una viudez casta.

Evidentemente en las breves observaciones de nuestro artículo no

(48) Sebastià Trias Mercant, "Introducció", dins Sor Anna M^a del Smm. Sagriment, *Càntics i cobles*, Palma de Mallorca, Ed. Moll, 1988, pp. 16-17.

(49) Cf. S. Trias Mercant, "El hombre y sus parámetros dialécticos", *Estudio*, 122 (1978), 303-322, pp. 310-312. También del mismo autor, "Ensayo de etnografía matrimonial en el Blanquerna", en *Studia Lullistica*, Maioricensis Schola Lullistica, 1989, pp. 101-108.

(50) Recordemos que en el Derecho catalán, según indica J. Pere Fontanella, la mujer tenía la facultad, al constituirse el "escreix" de declarar que reservaba la libre disposición de su mitad, en cuyo caso esta mitad, al morir, pasaría a sus herederos o a sus propios hijos en calidad de herederos ab intestato (Cf. F. Maspons, ob. cit., p. 110). No hacemos referencia al problema jurídico de si el "escreix" se debe o se pacta únicamente. En cualquier caso, el "escreix" exige una vinculación a la dote, lo cual parece indicar que si ésta no existe, tampoco se da aquel.

hemos entrado a discutir la cuestión jurídicamente, e incluso filosóficamente, fundamental: la de si el "escreix" es una donación *ob causam* o una donación pura y simple con ocasión del matrimonio; es decir, si el matrimonio es la razón de cumplirse el "escreix" o sólo su ocasión. Esta cuestión supondría aclarar si el "escreix" es parte del contrato nupcial, en cuyo caso se confundiría con él, o simplemente coexistente con el mismo. Unicamente intentábamos mostrar el carácter antropológico de "intercambio recíproco" que implica la noción jurídica del "escreix".