

Jag gav honom inte min kärlek

CARIN FRANZÉN

Jag gav honom inte min kärlek

Om hövisk kärlek som kvinnlig strategi

ERSATZ

© Carin Franzén 2012
© Ersatz, Stockholm 2012

Omslag & grafisk form Christer Jonson
Sättning Ola Wallin
Tryck Spindulys, Litauen 2012
ISBN 978-91-86437-43-5

Boken har tryckts med stöd av
medel från Vetenskapsrådet

www.ersatz.se

Introduktion · 7

KAPITEL 1. Kärlekens inrättningar · 13

KAPITEL 2. Kärlekens dubbelhet · 25

KAPITEL 3. Kärlekens allegori · 44

KAPITEL 4. Kärlekens mångfald · 83

KAPITEL 5. Kärlekens omöjlighet · 118

Epilog · 144

LITTERATUR · 149

ANMÄRKNINGAR · 153

SUMMARY · 170

PERSONREGISTER · 173

*När Västerlandet en gång i tiden
hade upptäckt kärleken, satte det så högt pris
på den att folk gick i döden för den; i dag är det könet
som är så åtråvärt, det högsta av alla.*

– FOUCAULT

*Kvinnorna gör alldeles rätt när de förkastar de levnadsregler
som införts i världen, eftersom det är männen
som har skapat dem utan kvinnorna.*

– MONTAIGNE

Introduktion

DEN FICK sitt namn i efterhand, den höviska kärleken, som var förhärskande i den sydfranska kulturen under 1100-talet, och som mycket snart spred sig till landets norra delar och sedan ut över Europa. De som sjöng och diktade om den på occitanska kallade den för *fin'amor*, den raffinerade kärleken. Gaston Paris, som under slutet av 1800-talet myntade termen *amour courtois* – hövisk kärlek – beskrev den som en sofistikerad teori om den mondäna kärlekens förädlande egenskaper, ett slags moralisk kod för utomäktenskapliga relationer bland hovets folk.¹

Den höviska kärleken är i grunden varken kristen eller platonisk även om den färgats av dessa två andra stora kärleksdiskurser. Den avvisar inte det sexuella begäret men omvandlar det till ord och sång, och den gör kvinnan till ett symboliskt objekt som tycks sakna motstycke i den antika såväl som den kristna traditionen. Den höviska koden kan utan tvivel räknas till en av de konventioner som människan skapat för att kunna njuta av kärleken.² Det är förvisso en njutning som föranlett psykoanalytiskt lagda läsare att tala om masochism eftersom ett framträdande drag är den älskandes underkastelse inför en upphöjd och oåtkomlig kvinna – Damen.³ Men det är inte plågan i det otillfredsställda begäret som är målet utan själva förmågan att hantera det som lyriskt uttryck och hövisk gest. Själva otillfredsställelsen omvandlas så till en *joi d'amor* – en kär lek som övergår all annan med Bernart de

Ventadorns ord: »men detta är glädje ur vilken all annan glädje kommer.«⁴

Det är paradoxalt nog i ett feodalt samhälle mer eller mindre präglat av erövring och krig som detta slags underkastelse under kärleken görs till ett adelsmärke, och kvinnan, som oftast inte är mer än ett bytesobjekt för att konsolidera en manlig homosocial ordning, upphöjs till något ouppnåeligt. Sedan Gaston Paris skrev sin artikel har också många forskare försökt förstå hur den höviska kärleken kunnat uppstå. Man har velat härleda den till såväl den kristna kulturen av Jungfru Maria som till Ovidius *Ars amatoria*, liksom till den preislamska kärlekslyriken och dess tradering vid de spanska hoven. Den kulturella interaktionen mellan de sydfranska och spanska hoven var också livlig under denna tid.⁵

Trubadurernas sånger är förmodligen resultatet av flera olika kulturella strömningar, och Occitanien, som inbegrep Aragonien, Akvitanien och även delar av norra Italien, en rik jordmån för en kärlekskonst, som på ett mer direkt vis än andra av tidens kärleksdiskurser framhåller *hindrens* betydelse för kärlekens värde. Det sker främst genom att begärets objekt görs till något som den älskande endast kan besjunga, aldrig äga. Den raffinerade höviska kärleken bär inte desto mindre på en motrörelse, en ohövisk kontrakod där objektet istället degraderas, en dubbelhet som beskrivits som »två frukter på samma gren«.⁶

I den ohöviska kärleksdikten artikuleras på många sätt en

manlig homosocial kultur där kvinnan cirkulerar, med Jean-Charles Huchets ord, »från en man till en annan, reducerad till ett tecken för ett begär som inte rör henne«.⁷ Den förste trubaduren, Vilhelm IX, hertig av Akvitanien tillika greve av Poitou, som excellerade i båda stilarna, använder en slående metafor för detta slags utväxling: »När jag gav den till dess herre var den bara ett föl.«⁸

Betraktar man den höviska kärlekens dubbelhet som en begärsfiguration kan man även urskilja de två tendenser i kärlekslivet som Freud kallade idealisering och nedvärdering. Freud utgick främst från sin tids manliga patienter men han såg analogier mellan deras sätt att älska på – »När de älskar åtrår de inte, och när de åtrår kan de inte älska« – och ett mer generellt fenomen som i »konsten brukar personifieras som himmelsk och jordisk (eller djurisk) kärlek«.⁹ Vi återfinner denna dubbelhet även i den antika och den kristna kärleksdiskursen, och det ligger således nära till hands att förbinda den med en manlig ordning, som fortfarande var aktuell under Freuds tid.

De feministiska forskare som studerat den »höviska ideologin« och dess fortsättning i framför allt de medeltida riddarromanerna har velat se rörelsen mellan nedvärdering och idealisering som misogynins janusansikte och försökt urskilja en alternativ diskurs hos kvinnliga mottagare och författare i den förmoderna litteraturen.¹⁰ Utgångspunkten är att kvinnliga författare skriver på sätt som är baserade på uteslutning,

att de med en forskares ord »för in i diskursen det som lämnats utanför den höviska diskursen«. ¹¹ Med avstamp i Foucaults beskrivning av en diskurs som »en mångfald talelement som kan verka i olika strategier«, vill jag snarare prova idén att äldre tiders kvinnliga författare *uppenbarar* den mångfald och de motsättningar som utgör alla diskursers inre liv. ¹² I och genom den höviska litteraturens tradition vill jag närmare bestämt tydliggöra hur dess kvinnliga författare använt idealiseringen av kvinnan i strategiskt syfte. Bland feministiska forskare har det hävdats att denna figuration marginaliserar kvinnor, som Burns skriver: »Den höviska damens förment centrala position inom den höviska ideologin undanträngde och marginaliserade henne i själva verket.« ¹³ Jag vill istället visa hur kvinnliga författare artikulerar och försvarar idealiseringen i en förhandling om makten – och kärleken.

Den höviska kärlekens diskurs har utan tvekan uppstått i en manlig ordning men redan från början utformas den inom en hovkultur där kvinnor spelar centrala roller. Galmés de Fuentes påpekar exempelvis att det estetiska och litterära centrumet i Córdoba under 1000-talet leddes av en kvinnlig poet och prinsessa. Den franska motsvarigheten – *les cours d'amour* – under 11- och 1200-talet styrdes av drottningar som Eleonora av Akvitanien och hennes dotter Marie de Champagne. ¹⁴ Även om få texter faktiskt skrevs av kvinnor under denna period får man förmoda att de deltog i den litterära produktionen på andra

sätt. De höviska dikterna och verseposen riktar sig till en hovpublik där kvinnor är primära mottagare, flera av manuskripten bär dedikationer till historiska kvinnor och mecener. ¹⁵ I de pedagogiska handböcker som växte fram som genre under 1200-talet diskuteras signifikativt nog skadligheten och nyttan av kvinnors läs- och skrivkunnighet, som i Philippe de Novares moraliska traktat *Les quatre âges de l'homme* (ca 1265): »Man bör varken lära en kvinna att läsa eller skriva, om det inte särskilt är för att hon ska bli nunna: ty kvinnors läsning och skrivande har orsakat mycket skada.« ¹⁶ Uttalandet vittnar om inte annat om att medeltida kvinnor inom klostren och hoven både skrev och läste. I den höviska kulturen var inte heller skrivandet primärt feodalherrens uppgift. Den tillföll vasallen, eller klerken, som fram till universitetens framväxt främst var knuten till klostren. Philippe de Novares rekommendation måste förstås inom det sammanhanget. Även om han själv inte var en kyrkans man står han för ett motstånd mot kvinnors deltagande i den litterära produktionen, vilket har rötter i en kristen ideologi. ¹⁷ I sin strävan att etablera ett dominerande system konkurrerar den i flera avseenden med en feodal kultur. Det gäller inte minst utformandet av de koder och institutioner som reglerar sexualiteten. Historikern George Duby talar i det sammanhanget om adelns sedvänjor och kyrkans doktrin som två motstridiga uppfattningar inom den framväxande kristna hegemonin. ¹⁸

I och genom de maktrelationer som de höviska, sociala och kulturella systemen utgörs av har jag velat lyfta fram fyra kvinnliga röster: Grevinnan av Dia, Christine de Pizan, Margareta av Navarra och Madame de Lafayette. De har alla skrivit om kärleken i den höviska litteraturens tradition, som sträcker sig från tidig medeltid till det slutande 1600-talet. Mycket uppmärksamhet har ägnats dessa författarskap i synnerhet inom den feministiskt orienterade litteraturhistorieforskningen, vilken ofta fört fram en intertextuell koppling mellan de tre sistnämnda. Det har hävdats att de utgör en subversiv linje inom den höviska traditionen.¹⁹ Jag har också försökt bestämma denna subversivitet genom att följa hanteringen av idealiseringens figur i deras texter. Men jag uppfattar den således inte som en alternativ diskurs utan som en omvandling av den manliga hegemonins dominanssträvan till en dialogisk och dynamisk process. Det innebär med andra ord att jag *läser* den höviska kärlekens diskurs som en mångfald av motståndspunkter och approprieringar, men framför allt har den fått mig att uppfatta kärleken själv som en undflyende storhet som omöjliggör varje sista ord.

Jag inleder de fyra studierna med en mer generell presentation av den höviska kärlekens kulturhistoriska uttrycksformer och några preciseringar av de teoretiska perspektiv som varit centrala i min läsning.

DEN HÖVISKA kärleken utgörs inte av någon enhetlig diskurs. Den är snarare ett samlingsnamn för en mängd politiska och kulturella konflikter som på olika vis har att göra med kärlekens yttringar. Man kan inte desto mindre urskilja en grundval, som utgörs av regleringen av sexualiteten genom idealisering och ritualiserad symbolisering, fenomen som förskjuter varje försök att uppnå tillfredsställelse, även i form av en slutgiltig mening eller förståelse av kärlekens väsen.²⁰ Som i Bernart de Ventadorns dikt: »Ack! Jag trodde jag visste så mycket / Om kärleken, och jag vet så lite!«²¹

I den vidare traderingen av den höviska koden ser man hur detta specifikt negativa drag ibland täcks över av en symmetrisk figur där de älskande får varandra, först i riddarromanerna och senare mer generellt i det fenomen som kommit att kallas för romantisk kärlek, vilket är en (upp)lösning av kärlekspassionen som man ofta tar för given än i dag.

I och genom den höviska kärlekens *heteroglossia* hanteras hur som helst den förmoderna tidens frågor kring sexualitet och kärlek, där iscensätts och dramatiseras dem. Och en av dem rör den ständigt aktuella frågan om kärlekens förenlighet med äktenskapets inrättning.

Den höviska kärleken är från början ett utomäktenskapligt fenomen, även om dess spelregler med tiden blir en del av de ceremonier som föregår frieriet. Det är också på så vis den höviska kärleken ges en kyrklig sanktion. Motsättningen mellan

utomäktenskaplig och äktenskaplig kärlek förblir likväl konstant under den förmoderna perioden, och den höviska koden återfinns i dikter och berättelser om såväl äktenskaplig som utomäktenskaplig kärlek.

Förmodligen är det i Chrétien de Troyes riddarromaner som den höviska koden först görs förenlig med äktenskapet, även om idealiseringen av kvinnan och hindren för föreningen fortfarande utgör intrigernas stoff.²² George Duby relaterar helt enkelt den höviska litteraturens genomslag och utveckling under slutet av 1100-talet till tidens kyrkliga institutionalisering av kärleken. Den höviska litteraturens djupaste syfte, bakom intrigens alla förhinder och de ridderliga uppoffringarna är, menar han, att lyfta fram äktenskapet som ett mål och ett värde:

Utän att säga det pekar denna litteratur i äktenskapets riktning. De unga, som matades med den, tänkte motstridiga tankar. De drömde om att underminera den äktenskapliga institution som de var utestängda från, men hoppades samtidigt att få komma in i den. Deras hopp var att gifta sig trots alla hinder. I slutet på alla äventyr hägrar den fulländade kvinnan som man tar, som man befruktar och som föder vackra söner. Äktenskapets värden uttrycks indirekt i den romaneska intrigen.²³

Om man beaktar att den höviska litteraturen även riktade sig till en kvinnlig hovpublik, och ofta skrevs på uppdrag av de gifta feodalkvinnorna, framträder en mer komplex bild. Vid sidan av de moraliska traktaten som framhäver äktenskapets värde, och den höviska versepiken, där riddaren endast tjänar

sin Dam som ett förspel till det äktenskapliga målet, utformar sig också Damens egna argument.

I prologen till en av de mer kända riddarromanerna »Lancelot eller riddaren av kärran«, *Lancelot ou le Chevalier de la Charette* (ca 1176), förklarar Chrétien de Troyes att han skriver på uppdrag av Marie de Champagne: »Eftersom min dam de Champagne önskar att jag åtar mig att författa en roman.«²⁴ Denna drottning anses även stå för den höviska utsagan att kärlek inte kan existera inom äktenskapet, vilken Andreas Capellanus inflikar i sin *De amore* (ca 1186).²⁵ Även denna traktat anses vara skriven på uppdrag av drottningen, och ibland betraktas den som en sammanställning av den höviska kärlekens regelsystem på latin. Men lika lite som i versepiken finner man här någon entydig hållning. *De amore* utgörs snarare av ett dialektiskt spel i tre delar mellan den höviska och den kristna kärleken. Signifikativt nog använder sig författaren i den tredje och avslutande delen, som varnar för den höviska kärlekens följder och framhåller den kristna läran, en öppet misogyn diskurs.²⁶

Vad *De amore* mer generellt visar är den förmoderna kärleksdiskursens rörelse mellan idealisering och nedvärdering, men här framträder också skillnaderna mellan den feodala och den kristna synen på äktenskap och kärlek. Som Duby påpekat strävar den kristna kyrkan under den tidiga medeltiden efter att överta den kulturella och sociala hegemonin från feodaladeln – eller »krigarkasten« som han kallar den – och kärlekens institutionalisering blir ett effektivt vapen i den kampen.²⁷

Kampen rör inte själva könsordningen, som förblir patriarkal i båda systemen, utan just regleringen av sexualiteten. Den

moral som kyrkans män formulerar kring äktenskapet som en helig enhet, som ett »kött«, ställs mot feodaladelns direkta behov av att kvinnan kan cirkulera, det vill sägas bytas ut när hon inte föder de arvingar som behövs som garanti för egendom och arv. Kyrkans förbud mot skilsmässa blir i det perspektivet ett sätt att förskjuta makten från feodalherrens äganderätt och handlingsfrihet till kyrkan. Men inrättandet av äktenskaps helighet förändrar inte det faktum att kvinnan förblir ett bytesobjekt och ett »tecken för ett begär som inte rör henne« – grunden i det som binder män till varandra i en homosocial ordning.²⁸

I det kristna äktenskapet bör mannen älska kvinnan »som sin egen kropp«, det vill säga som en del av sig själv.²⁹ Men hon förblir på så vis, liksom i den feodala ordningen, mannens egendom, en del av honom. Det höviska kärlekens asymmetriska relation mellan en vasall och en Dam sägs ibland endast dölja denna ordning; det är egentligen feodalherren som vasallen hyllar genom att besjunga hans hustru.³⁰ Till skillnad från det kristna »jämlika« äktenskapet inrättar likväl detta slags omvända och symboliska asymmetri en diskursiv – språklig och kulturell – möjlighet för kvinnan att vara något *annat* än en del av mannen eller hans objekt. Som C. S. Lewis beskriver saken:

Kärleken, som bör vara källan till allt det sköna i människans liv, måste ges frivilligt av damen, och det är endast våra överordnade som kan belöna oss med den. Men en hustru är inte någon överordnad. Som en annans hustru, i synnerhet en feodalherres hustru, kan hon vara skönhetens och kärlekens

drottning, visa ynnest och utgöra alla de ridderliga dygdernas inspiration [...] som din egen hustru, om vilken du förhandlat med hennes far, degraderas hon i ett slag från dam till blott och bart kvinna.³¹

Lewis beskrivning lyfter fram kvinnans symboliska värde inom den höviska koden och ställer den mot hennes roll som bytesobjekt i den sociala ordningen. Men beskrivningen vittnar även om en, förmodligen oreflekterad, identifikation med denna ordning i själva valet av pronomina och historiskt presens. Vilka läsare vänder sig Lewis till när han talar om »våra överordnade«, »din egen hustru, om vilken du förhandlat«? Det är också intressant att fundera över i vilket sammanhang ett uttryck som »blott och bart kvinna« (*mere woman*) kan förstås.

Lewis pekar ut rörelsen i den höviska liksom den kristna diskursen om kvinnan som antingen en syndig kropp eller en upphöjd skönhet och förankrar den i en social och kulturell verklighet. Men denna ständigt närvarande och pågående dialektik mellan nedvärdering och idealisering lämnar knappast utrymme för en »blott och bart kvinna«. De misogynna föreställningarna om begärets objekt är minst lika fantasifulla som de höviska och föreställningen om kvinnan i den kristna berättelsen bygger på att syndens Eva ställs mot dygdens Maria.

När det gäller regleringen av kärleken kan man till viss del säga att kyrkan och den feodala adeln ingår ett slags samverkan från och med 1200-talet då »det europeiska äktenskapets former för många sekler framåt stabiliserades«.³² Duby talar om hur »krigarkasten« övergår i en jordägande adel där ätten, det vill säga genealogin och inte våldet eller erövringen blir det nya

sättet att expandera och bibehålla egendom och makt. Denna senare utveckling av västerlandets patriarkala ordning befäster således det kristna äktenskapets dominans, och den höviska kärlekens figurationer kan inte längre förstås utanför den. Det hindrar inte att det finns diskursiva spänningar inom denna hegemoni med avseende på kärlekens värde och funktion.

Vissa forskare har velat beskriva denna period som den heterosexuella kulturens framväxt på bekostnad av en tidigare form av homosocial kultur där den manliga vänskapen stod i centrum.³³ Som exempel på den senare nämns ofta *Rolands-sången* från senare hälften av 1000-talet, där hjältens kärlek är klart förbunden med en krigarmoral. Roland kämpar för sitt land och sin herre »Store Karl«, och den som står honom närmast är inte Alde, som han trolovats med men inte ägnar en tanke, utan vännen och vapendragaren Oliver. När denne dör förtäljer sången: »Kämpen Roland gråter och sörjer / Aldrig på jorden en sorgsnare man.«³⁴ Oliver beskrivs intressant nog också med epitetet »hövisk och klok«, vilket vi återfinner hos Damen i den occitanska trubadurlyriken.

Louis-Georges Tin är förmodligen den forskare som gått längst när det gäller uppfattningen om den höviska kärleken som ett brott med en tidigare homosocial feodal kultur som skulle ha dominerat under den karolingiska epoken. Han talar om en »revolution« i det medeltida samhället, vilken handlade om »att utmanövrera manlig vänskap genom heterosexuell kärlek«.³⁵ Men även om homosexualitet fördöms i det framväxande samspelet mellan den höviska och kristna kulturen fortsätter de sociala banden i de förmoderna samhällena att bygga på den äktenskapliga utväxlingen av kvinnor som gå-

vor och tecken. Med andra ord: Om den höviska kärlekens fenomen etablerar heterosexualiteten som norm förändrar den inte i något avgörande avseende den patriarkala ordningens homosociala grund.³⁶ Däremot ger den höviska kärleken, liksom det kristna äktenskapet, ett nytt juridiskt och framför allt symbolisk utrymme för kvinnor, vilket kan användas på olika sätt. Som Tin påpekar kan det innebära att kvinnors sociala underordning på så vis naturaliseras.³⁷ Den döljs av en symbolisk (kristen) enhetstanke eller (hövisk) upphöjdhet. Men detta kan också innebära en öppning i den kulturella hegemonin där en motmakt kan artikuleras av det enkla skälet att detta utrymme ger kvinnor möjlighet att *tala* som subjekt. Jag vill alltså visa hur det symboliska värde som kvinnor tillskrivs i den höviska traditionen används strategiskt, dels för att artikulera och bevara en subjektsposition, dels för att kritisera och förskjuta formerna för den dominerande ordningen.

Det rör sig således om symboliska representationer som skapats i och för en patriarkal ordning, och det har förvisso hävdats att effekten av såväl idealiseringen som nedvärderingen innebär att kvinnors egna identiteter osynliggörs. I sin uppgörelse med den misogynna traditionen skriver exempelvis R. Howard Bloch:

Det samtidiga fördömandet och idealiserandet av kvinnan och kärleken är inte kontrasterande manifestationer av samma fenomen, motsatta sidor av samma mynt. De är inte alls motsatta. Antifeminism och hövishet står snarare i ett dialektiskt förhållande till varandra [...] förutsätter en logisk nödvändighet enligt vilken kvinnan placeras i en överdeterminerad och polariserad position av varken eller men både och. På så vis

fångas hon i en ideologisk fälla vars slutresultat innebär att hon uttraderas från historien.³⁸

Men samtidigt är dessa två tendenser – idealisering och nedvärdering – något som kvinnor rimligen *måste* förhålla sig till, inte bara som passiva offer för en patriarkal ordning, utan aktivt och strategiskt i de maktrelationer som konstituerar alla former av social ordning.

Den kvinnliga närvaron i den förmoderna diskursen om kärlek är inte bara en illusorisk eller påtvingad effekt av en manlig makt och dess begärfigurationer. Den står att finna i »den mångfald av styrkeförhållanden som finns inneboende i – och organiserar – det område där de fungerar«, för att citera Foucaults beskrivning av maktens domän.³⁹ Jag vill med andra ord visa att historiens (skrivande) kvinnor inte alls uttraderats ur utan som en aktiv del ingår i de maktrelationer som konstituerar den förmoderna tidsperiodens dominerande diskurser, och i synnerhet den som fått namnet höviskt kärlek.⁴⁰

Den kulturella hegemonin må vara manlig och patriarkal, men utgångspunkten för min studie består i det faktum att den likväl utgörs av en mångfald styrkeförhållanden och diskursiva element, vilket kan illustreras av de två områden som dominerar inrättningen och regleringen av kärlekens och sexualitetens uttrycksformer under medeltiden.

Mellan hov och kyrka

Vi har alltså ett kulturellt och litterärt fenomen – den höviska kärleken – som uppstår under en tid präglad av å ena sidan

»krigarmoralen« vid de feodala hoven, å den andra den kristna kyrkans framväxt och ideologiska etablering.⁴¹ Om man kan tala om hov och kyrka som två slags rivaliserande institutioner eller maktcentra delar de likväl en och samma patriarkala eller homosociala syn på kvinnan, och flera av de drag som kommit att färga den höviska kärlekens representationer i såväl idealiserande som nedvärderande mening återfinns i de diskurser som produceras av båda. När det gäller föreställningarna om sexualitet och kärlek i den religiösa och den höviska litteraturen är det alltså svårt att säga vad som har påverkat vad.

Den medeltida kristenhetens inställning till den heterosexuella kultur som symboliseras genom den höviska kärlekens kod var på ett plan starkt avståndstagande, och kristnandet av äktenskapets bygger på ett tydligt fördömande av den höviska kärlekens begärfiguration. Som Paulus skriver i Första Korinthierbrevet är det »bättre att gifta sig än att brinna av åtrå«. Samtidigt är närheten mellan den medeltida kulten av Jungfru Maria och den höviska idealiseringen av Damen ett faktum. Den höviska koden återfinns i den rent religiösa diktningen, och båda figurerna utgör »sikt punkter för männens begär och längtan«. ⁴² Det förblir en öppen fråga om det är Jungfru Maria som stått som modell för den höviska Damen eller tvärtom. Troligen rör det sig, som Bezzola påpekat i sin brett upplagda studie över den höviska litteraturens ursprung, om en rivaliserande interaktion mellan sekulära och kyrkliga tendenser.⁴³

Om den höviska idealiseringen av Damen och den kristna madonnakulten följs åt delar den också samma kvinnoförakt. Upphöjandet av Damen eller Jungfrun medför i vilket fall inte någon förändring av den rådande könsmaktsordningen i ett

socialt perspektiv. Bloch gör gällande att den höviska kärlekens idealisering av kvinnan endast är en sekularisering av den tidiga kyrkans fördömande av det kvinnliga, vilket gör det »legitimt att rikta den passion som inom kristendomen var förbehållen det gudomliga mot föregivet dödliga mänskliga varelser«. ⁴⁴ Men även den motsatta rörelsen kan således urskiljas. Det är signifikativt att man under medeltiden kallar Jungfru Maria för Vår Fru (*Notre Dame*).

I såväl den kristna som den höviska diskursen om kärlek (som i flera avseenden är en och samma diskurs) är kvinnor, med Tins formulering, förvisade till ett slags »symboliskt residens« som de inte kan lämna. ⁴⁵ Den manliga idealiseringen av kvinnan ger inte desto mindre verklighetens kvinnor en möjlighet att inta en subjektspostion, som blir tydlig om man ser till vad de faktiskt skrev. Gör man det måste man också konstatera att kvinnors uteslutning ur historien bygger på en viss läsning och rekonstruktion av denna historia som rätt tondövt uppfattar en heterogen och diskursiv mångfald som ett dominerande system.

Oberoende av om det nya symboliska värde som tillskrivs kvinnan i den höviska diskursen har ett kristet eller feodalt ursprung kvarstår frågan hur kvinnor använder det. Och den kan endast besvaras i ett dialogiskt perspektiv där det blir möjligt att se manliga begärsfigurationer inte som givna utan i relation till makt och strategier. Bezzola hävdar exempelvis att den förste trubaduren, Vilhelm IX, överger sin misogyni och blir hövisk när han ser sig utkonkurrerad av den religiöse ledaren Robert d'Arbrissel, som gav kvinnor en framträdande plats vid sitt kloster Fontevrault. ⁴⁶ Klostret har beskrivits som »en motståndspåls«, men också som »ett slagfält för en intensiv

social och politisk kamp, föremål för en strid, som också var personlig«. ⁴⁷ Om striden handlar om att få makten över kvinnorna, över deras sexualitet och kärlek, har dessa i sin tur också makt. Vid sidan av makten att styra själva klostret kan de också ge eller vägra ge det som striden handlar om.

Det feodala hovets och den medeltida kyrkans rivalitet om kvinnorna vittnar inte bara om en manlig ordning. Kvinnorna är själva del av de maktrelationer som utgör dessa områden. De finns i den höviska kulturens centrum i form av uppdragsgivare och mottagare, och de skriver in sig i den höviska litteraturens tradition, vilket vi strax ska se. Som Duby påpekat ökade även förekomsten av kvinnokloster under 1100-talet. Inte bara ogifta kvinnor fann en hemvist där; klostren fungerade i hög grad som en utväg ur äktenskapliga tvister, till exempel genom att förvisa »omöjliga« makar när andra mer fördelaktiga partier dök upp. De kvinnor som följde Robert d'Arbrissel var med Dubys beskrivning »äktenskapströtta«. ⁴⁸

När det kommer till kritan är det svårt att göra en klar åtskillnad mellan symbolisk och reell makt. Den sociala och ekonomiska ordning som styr de medeltida politiska och juridiska regelverken växelverkar med de lyriska och episka dikternas representationer av kärleken. Det är en växelverkan som även får konsekvenser för subjektformering. När Žižek hävdar att den höviska föreställningen om Damen »ger kvinnorna deras identitets fantasisubstans vars effekter är verkliga«, betyder det med andra ord att den symboliska värderingen av kvinnan inom den höviska traditionen inte nödvändigtvis är en ideologisk och psykologisk fälla. ⁴⁹ Den kan lika gärna utgöra en möjlighet till diskursiv erövring och strategiska överväganden.

Den höviska kärlekens mest grundläggande drag, försakelsen och idealisering av begärets objekt, handlar enligt Duby om att hålla ogifta mäns sexualitet i schack.⁵⁰ Det är denna »kontrollform«, med hans ord, som de kvinnliga författare jag studerat använder för sina syften. Man kan förvisso hävda att höviskhetens kvinnobild, »likgiltig, oåtkomlig, obefläckad – kort sagt jungfrun«, med Blochs ord, reducerar kvinnors sexualitet och uttraderar deras identitet.⁵¹ Damen i den höviska litteraturens tradition är likväl inte en jungfru utan en gift kvinna i likhet med de kvinnliga författare som fört den vidare. Deras tal är också förankrat i en social verklighet där den sexuellt ofullbordade, idealiserade kärleken och Damens upphöjda position blir en politisk strategi. I de texter jag studerat närmare framstår den höviska kärlekens figurationer varken som påtvingade eller reaktiva. De har omförhandlats och omvandlats i en process där den manliga fantasin om kvinnan öppnas mot de maktrelationer som institutionaliseringen av kärleken döljer och passionen för ett ögonblick alltid vill glömma. Låt oss först följa passionens väg genom den manliga trubadurlyriken och ringa in dess specifika figuration av begäret, för att sedan se hur den besvaras och bemöts av framför allt den poetiska röst som tillskrivits Grevinnan av Dia. Det är en kvinnlig röst, men dess särdrag står endast att finna i den relation som upprättas till trubadurerna dikter, i och genom den höviska diktens poetiska språk och moraliska kod.

»DET ÄR LÄTT att konstatera att kärleksbehovets psykiska värde genast sjunker så snart tillfredsställelsen underlättas. Det krävs ett hinder för att libidointensiteten ska höjas, och när de naturliga motstånden mot tillfredsställandet inte räcker till, har människor i alla tider infört konventionella hinder för att kunna njuta av kärleken.«⁵² Så skriver Freud och hans antagande illustreras mer än väl av den höviska trubadurlyriken, där det just är hindren som ger kärleken värde. Damen är oåtkomlig, hon svarar inte på den älskandes begär, eller så är hon inte hos honom annat än i drömmen, som i Jaufré Rudels kärlek på avstånd, *amor de lonh*:

Av denna kärlek till henne blir jag orolig
Om aftonen och sedan somnar jag drömmande
Då är min glädje fantastisk
För jag har henne och njuter av njutning⁵³

Trubadurens förvisning från Damens kärlek är dess paradoxala villkor. När Bernart de Ventadorn skriver att han går i exil – »en issihl« – för att hans Dam inte besvarat hans kärlek är det just det som utgör poängen i diktens hyllning till kärleken, den omöjlighet som förhöjer dess värde.⁵⁴ I denna kärlekskonst väger kvalen och njutningen lika, och den älskandes underordning är formell såväl som social. Trubaduren var således oftast en vasall, och Damen kallas ibland för hans *midons* (min herre). Han lyder henne: »Lai on es ma volontatz« / »Där är