

Fecha de recepción: febrero de 2017

Fecha de aceptación: mayo de 2017

Resumen

Esta aportación trata de la lujuria femenina y los secretos. Mis objetivos han sido: 1. Estudiar diacrónicamente la crítica a las mujeres desde la Alta Edad Media al Renacimiento; 2. Analizar los discursos teológicos, médicos y jurídicos; 3. Interseccionar las edades de las mujeres; 4. Escuchar sus voces. Para llevar a cabo mi investigación me he basado en literatura medieval sagrada y profana, escritos filosóficos y jurídicos, tratados médicos, comentarios de la patristica, amén de literatura de distintos géneros. La metodología seguida ha sido la de la revisión de la bibliografía existente sobre el tema, española, catalana y extranjera, así como el trabajo de archivo siempre necesario, *in situ* y *on line*.

Palabras clave: Lujuria; Secretos; Discursos; Mujeres; Edad Media.

Abstract

This contribution focuses on female lust and secrets. My objectives have been: to diachronically study the criticism of women from the Early Middle Ages to the Renaissance; 2. To analyse the theological, medical and legal discourses; 3. To intersect the ages of women; 4. To listen to their voices. In order to carry out my research I have built on sacred and profane medieval literature, philosophical and legal texts, medical treatises, patristic commentaries, as well as literature from different genders. The methodology followed has been the revision of existing bibliography on the subject, Spanish, Catalan and foreign, in addition to the archival work, always necessary, both *in situ* and online.

Keywords: Lust; Secrets ; Discourses; Women; Middle Eges.

* Història i Història de l'Art. MARC (Medical Anthropology Research Center).
Contacto: coral.cuadrada@urv.cat

Introducción

e ha escrito mucho sobre la sexualidad, la lujuria y la seducción femenina en la Edad Media, ciertamente éste no es un tema nuevo. Pese a ello considero de importancia retomar el argumento y aportar reflexiones capaces de ampliar e incluso revisar algunas de las afirmaciones brindadas por las y los especialistas hasta la actualidad.

Mi intención, en primer lugar, es la de delimitar diacrónicamente los momentos –y los porqués– de mayor o menor crítica hacia las mujeres, con el propósito de ofrecer una evolución histórica del concepto de lujuria y de cómo este era entendido y difundido en la sociedad medieval. En segundo lugar, establecer quienes fueron los responsables y creadores de los discursos, sin limitarme a tener en cuenta sólo y exclusivamente el pensamiento religioso que, si bien impregnaba la época, no lo hizo siempre ni con la misma intensidad ni de forma homogénea. En tercer lugar, considerar a las mujeres según sus etapas vitales: no es igual –ni en la Edad Media ni en ninguna época histórica– de lujuriosa una niña que una doncella, como tampoco lo es una anciana o una mujer adulta; entiendo que la intersección de la edad se precisa si queremos estudiar a fondo la cuestión. Por último, pienso completamente indispensable conceder la palabra a las mujeres, aunque sea indirectamente, para hacer balanza a los constructos elaborados sobre ellas.

Para llevar a cabo mi investigación me he basado en literatura medieval sagrada y profana, escritos filosóficos y jurídicos, tratados médicos, comentarios de la patrística, amén de literatura de distintos géneros. La metodología seguida ha sido la de la revisión de la bibliografía existente sobre el tema, española, catalana y extranjera, así como el trabajo de archivo siempre necesario, in situ y on line.

Del Cristianismo primitivo a la Alta Edad Media

Las primeras interpretaciones sobre la mujer arrancan del tercer capítulo del Génesis, de la narración de la caída de la primera pareja humana, lo que dio pie a largas consideraciones de los teólogos sobre el rol y el grado de culpabilidad de Eva. Asimismo, al relato bíblico se añadieron otra serie de textos para determinar el lugar de la mujer en la colectividad cristiana y guiar su conducta. Pablo de Tarso, en su primera epístola a los Corintios, prescribe a las mujeres velarse la cabeza en las asambleas, mientras que los hombres han de rezar con la cabeza descubierta (*1 Cor. 2: 3-15*); el velo se convierte en la armadura del pudor que permite esconder la seducción. Las

epístolas dirigidas a Timoteo (*I Tim.* 2: 8-12) y a Tito (*Tit.* 2: 3-5) refuerzan el código de los comportamientos: recomendaciones relativas al atuendo, las mujeres han de vestirse convenientemente y sin exceso de lujo; o el papel que han de jugar las viudas y mujeres ancianas en las comunidades, instruyendo a las jóvenes en la práctica de las virtudes. En la carta a Timoteo recuerda la falta de Eva, causa de su sujeción: Adán no ha sido seducido, la mujer ha sido cautivada y ha pecado (*I Tim.* 2: 13-14).

Los Padres de la Iglesia más citados en Occidente en relación a la interpretación del Génesis son Ambrosio y Agustín. Ambrosio, en *De Paradiso*, declara que ella se ha dejado engañar, y enseguida ha embaucado a su marido, añadiendo que él cree que es por la mujer que ha empezado el mal (Ferrari 1758: 335). Agustín, en *De Genesi ad litteram* examina la responsabilidad de uno y otra en la caída (11: 37). Reconoce que la mujer se ha dejado seducir y ha incitado al hombre a desobedecer, pero Adán ha cedido sin resistencia, sin usar la razón, son pues, ambos igualmente culpables. Jerónimo, en su *Commentarium* al Eclesiastés declara que no se ha encontrado una mujer buena en el mundo, dado que induce al placer, no a la virtud (7: 26-27); en el *Adversus Iovinianum* recalca que la virginidad o la viudedad continente son un honor (I: 1). Y después de la Patrística de la Antigüedad es obligado citar a Isidoro de Sevilla, fuente fundamental para la literatura religiosa medieval posterior. En las *Etimologías* los términos que designan al hombre y la mujer se vinculan a las nociones de fuerza y debilidad, juegos de palabras aplicados también a la interpretación del nombre de Eva: «*Heva interpretatur 'vita', sive calamitas, sive vae. Vita, quia origo fuit nascendi; calamitas et vae, quia per prevaricationem causa exsilit moriendi...*» (Divi 1778: 167).

El Deuteronomio (XXII: 5) prohíbe a todas las mujeres llevar ropa de hombre, y las autoridades eclesiásticas condenan a partir del siglo IV estas prácticas defendidas por un gran número de herejías vinculadas al desarrollo de la vida ascética de las mujeres (Brown 1995: 318-347; Labriolle 1913b: 139-141). La legislación rechaza también el travestismo bajo pena de anatema en el Código Teodosiano, en 435. Pese a ello la hagiografía cristiana nos brinda santas ermitañas o monjas que haciendo caso omiso al veto osan cuestionar la identidad de género (Delcourt 1958). Veamos algunas.

Tecla inaugura un modelo de virginidad que se propagará de forma duradera durante los primeros siglos. Las *Actas de Pablo y Tecla* datan de la segunda centuria y servirán para la confección de la *Vita* en el s. V (*Legende* 1843: 334). Ella se convierte en un ideal de castidad, al romper su compromiso matrimonial después de haber escuchado al apóstol Pablo predicar sobre la pureza y la resurrección. Sigue a Pablo hasta Antioquía, allí rechaza las proposiciones de un magistrado; es condenada por ello a ser devorada por las fieras, una leona la defiende, la santa aprovecha entonces para bautizarse a sí misma. Luego una nube de fuego la envuelve y la pone a salvo de las

bestias salvajes, devenidas impotentes a causa de los perfumes de las mujeres del público, que las adormecen. Después, travestida de hombre, encuentra a Pablo, quien le concede el permiso para evangelizar. Se encomia, en sus vicisitudes, la *fortitudo*, la defensa de su cuerpo de virgen, el abandono de los signos exteriores propios de su sexo y ligados a la seducción –sus joyas, sus cabellos largos–, al tiempo que borra su sexo tras el vestido masculino, un medio para escapar de los innumerables peligros, en especial la agresión sexual. Una feminidad oculta en un cuerpo invisible, ensalzando la virilidad espiritual en un quiasmo de doble oposición: virginidad de cuerpo – virilidad de corazón / virilidad sexual – impotencia de voluntad. Primero el voto de castidad, más tarde el bautismo, la virgen se convierte en la esposa de Cristo. Jerónimo escribe al respecto: «cuando una mujer acepta concebir y procrear, ella es tan diferente del hombre como el cuerpo lo es del alma. Pero cuando sirve a Cristo más que al mundo, entonces ella cesará de ser una mujer y será llamada un hombre» (*Comm. In Epist. Ad Ephes.*, III: 5).

El recuerdo de Tecla se atenúa en la Edad Media y el recurso al travestismo se pierde como trámite para preservar la virginidad, siendo substituido como medio de redención de pecadoras, así lo encontramos en Pelagia, en la *Leyenda dorada* del siglo XIII (*Legende* 1843: 176-178). Parece que fue un doble de la legendaria virgen mártir de Antioquía del fin del siglo III o IV, la popular María Egipcíaca. Pelagia lleva una existencia disoluta antes de su encuentro con Dios, libidinosa, ostentosa, sumida en el juego seductor de las apariencias, mujer loca, vanidosa e inconstante, artista de mimo y bailarina. Ella es «llena de riqueza, muy bella de cuerpo, codiciosa por costumbre y vana de pensamiento y lujuriosa de cuerpo» nos dice Jean Belet, traductor de la *Leyenda* (Petitmengin 1981: 198-199). Rechaza una última tentación del diablo que le permite romper con su vida y huir de Antioquía al Monte de los Olivos, disfrazada después de haber abandonado su apariencia femenina, renunciando a sus bienes de cortesana y asumiendo la virtud concretada en el hábito de monje. Un travestismo que toma aquí una dimensión completa de rito de paso. Será calificada de «Eunuco Solitario» por Arnaud d'Andilly en *Les vies de saints Pères des déserts* (1647 I: 562).

Parecida inspiración divina capaz de conducir al arrepentimiento y conversión se encuentra en Thais:

...y se espantan de la gran ceguera en que han vivido, pecando con tanto atrevimiento, como sino huiera Dios que los mirara y huiera de juzgar. Desta manera le aconteció a aquella famosa ramera Thais, que entrando con ella el sancto Abbad Paphnuncio en un lugar secreto, y diziendo ella que perdiesse el empacho, que allí nadie los podía ver sino solo Dios, y el demonio; tomo el Abbad ocasión de aqui para dezille: pies si Dios te mira donde quiera que estes, como no te

auerguenças de pecar delante de su presencia, mirándote con sus purissimos ojos? Y de considerar esto con un rayo de luz celestial, concibio tan grande odio y aborrecimiento al pecado, y tanta verguença y confusión del, que todo quanto auia ganado con aquel mal officio, lo quemo en medio de la ciudad de Alexandria, y se encerro en una celda, donde estuuo tres anos haciendo asperissima penitencia, hasta que murio. (de la Cerda 1599: 38).

Tenemos también los relatos de Margarita/Pelagio (*Legende* 1843: 178-180), Eugenia/Eugenio, Marina/Marino. Travestidas en un convento, revelan su identidad mediante mujeres que las agreden sexualmente o que las acusan. Es el desprecio de su identidad que fuerza su ejercicio de santidad. Margarita huye de su matrimonio, se corta los cabellos, se disimula en hábito masculino, con el nombre de Pelagio entra en el convento y vive tan santamente que el abad la nombra como dirigente de una comunidad de vírgenes, donde será denunciada de haber dejado embarazada a una de ellas. Marina y Eugenia pasarán igualmente por la prueba de santidad a través de mujeres que las señalan atribuyéndoles delitos de violación. En todas ellas la virtud del travestismo se enraíza en su valor de negación de la feminidad, hasta el punto de desviar absolutamente la seducción de un sexo por el otro.

La mujer tentadora

La identificación entre la mujer y la lujuria lleva a considerarla instrumento de la tentación diabólica. Entre las encarnaciones varias que adopta el demonio para tentar a los pecadores, una de las más frecuentes es la forma femenina. Ejemplos hay en la vida de san Antonio, testimonio y modelo de lucha contra los diablos, la cual concede un amplio margen a lo maravilloso. La lid con la concupiscencia es narrada en una traducción latina, en 1341, el dominico Alfonso Buenhombre, gallego a las órdenes del cardenal Pedro Sotomayor y responsable de alguna misión por tierras orientales, encuentra en el monasterio copto de Famagusta, Chipre, una leyenda árabe sobre la vida de san Antonio (Halkin: 143-212). El episodio de la contienda con la dama acontece en aquel tiempo en que san Antonio vive en lo más profundo del desierto, huyendo del trajín del mundo. Anda un día el santo ocupado en matar el ocio entrelazando hojas por el desierto, cuando se encuentra con un hombre de edad avanzada dedicado a la fabricación de redes. Ajeno a la idea de que pueda tratarse del diablo, le conviene a que teja unos lazos para poder capturar a unos animales (entiéndase demonios) que han devastado su jardín. Establecen un acuerdo; y Lucifer, seguro de poder tenderle la mayor trampa que hasta el momento se hubiera tramado, le permite seguir su camino...

Hasta llegar a un río donde se bañan unas mujeres. Se dispone el eremita a dar la espalda a aquel lugar, cuando una de las damas, saliendo desnuda del agua, le llama

convenciéndole para entablar conversación. Volviendo atrás para mejor entender lo que la muchacha le dice y perseverando esta, todavía en su desnudez, le manda el santo, antes que nada, tener la diligencia de taparse en su presencia. La dama se viste con sus mejores y más ricas galas y, dirigiéndose a él, le expone con mucha cortesía argumentos para convencerle acerca de las ventajas de la vida conyugal y los inconvenientes de la virginidad. Defraudada en su intento de persuasión, a causa de las continuas negativas del santo, le confiesa ser la reina de un bello y bienaventurado país. La leyenda, texto interesante por el litigio que presenta la reina, amplía los pasajes descritos por san Atanasio sobre las primeras luchas del santo contra la tentación carnal. El autor nos presenta la lujuria de dos formas distintas: como una mujer desnuda, al inicio del episodio, y como una reina, más tarde (Navarro, 1881).

Pasemos del discurso religioso a la literatura, a los cuentos medievales, narraciones de origen diverso –oriental, grecolatino, latino– y con diferente finalidad –lectura, predicación–; en ellos se muestran distintos estereotipos femeninos –alcahueta, viuda, esposa adúltera. Desde mediados del siglo XII hasta el último tercio del XIII se extiende el período durante el cual se difunde por España una tradición narrativa y didáctica de origen oriental, en la cual la mujer ocupa un papel destacado y claramente negativo. La *Disciplina Clericalis* será la pieza clave para la difusión de los cuentos, que pronto circularán catalogados como *fabliaux*. En ellos se halla un rechazo hacia la mujer que coincide con lo expuesto en los distintos catecismos traducidos en época alfonsí, los cuales repiten las mismas ideas imputadas a Aristóteles, Diógenes o Sócrates, siguiendo la tendencia general a degradar la imagen de la mujer tan visible en el siglo XIII europeo¹. Un clamor al que se suman las voces de filósofos, naturalistas, moralistas y teólogos. Los filósofos naturalistas medievales intentan dar una explicación científica a la conducta de la mujer. Según la difundida teoría de los humores, ella es húmeda y fría, frente al hombre, cálido y seco. Tanto Adelardo de Bath como Guillermo de Conches se plantearán el problema siguiente: si las mujeres son más frías que los hombres, ¿por qué son más libidinosas? A ello el mismo Adelardo halla la respuesta en la suma de ambos factores: la lujuria queda así explicada como resultado de una necesidad natural y no de un vicio (Lawn 1963: 53).

A los discursos religiosos y filosóficos se suman los científicos, es decir, los médicos. Como muestra consideremos el *De Secretis Mulierum*, atribuido a un discípulo del filósofo y teólogo dominico Alberto Magno, escrito a finales del siglo XIII o comienzos del XIV; tal vez sirvió como un texto de instrucción en filosofía natural. En general el *De Secretis*, como es habitual en la época, forma un compendio de teorías de otros autores,

¹ Esta tendencia creciente a la degradación y sus causas la he estudiado en *De la matrilinealidad a la misoginia bajomedieval*, en prensa.

aunque presenta una aportación más novedosa respecto a la menstruación, idea que aparece regularmente en los tratados de aprendizaje a partir de las últimas décadas del Doscientos. Para los escolásticos, los cuerpos de las mujeres eran por naturaleza incontinentes y por tanto imperfectos y corruptos –al menos una vez por mes– ante los ojos que escrutan la verdad del género femenino, eminentemente creado para la reproducción. Las menstruas se conciben como un castigo suplementario que recibe la mujer por el papel decisivo que juega en el pecado original, un castigo durísimo si tenemos en cuenta la fuerza maligna que se atribuye al flujo menstrual, capaz, según se explica en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, de ennegrecer el bronce, de hacer que los árboles pierdan sus frutos, o de volver rabiosos a los perros que hayan comido alguna cosa que hubiera estado en su contacto (*Divi* 1: 140-141).

La menstruación fue también un tema de discusión relevante entre los galenos de la Baja Edad Media, asociándose directamente la salud de las mujeres a su fluido menstrual. Esta creencia fue particularmente fuerte: el balance humoral y las evacuaciones del cuerpo eran la clave de los conceptos médicos; las diferencias de género eran definidas a través de la sangre (Bildhauer, 2006: 20) así las mujeres aparecen como cuerpos no integrales no sólo porque no están completamente formadas, sino porque además pierden fluidos. En el discurso médico, la menstruación fue vista comúnmente como la deyección de un humor malo a causa de su menor calor innato de las mujeres, ello hace que no puedan soportar los mismos trabajos que los hombres:

Quoniam mulieres non habent in se tantum calorem innatum: qui malos humores in eis abundantes valeat dessicare; neque possunt pati tantum laborem, neque tam fortiter, ut faciunt viri; ideo sunt eis debiliores in omni virtute & opere, & maxime cum complent suum coitum. (De Secretis Mulierum 1655: 238).

Si hay coito cuando la mujer está menstruando el hombre se arriesga a que su verga enferme de lepra, como les ocurre a los adolescentes ignorantes: «*Si vero mulier fluxum patiat, & vire am cognoscat, facile sibi virga vitiatur, ut patet in adolescentibus, qui hoc ignorantes vitiatur quandoque virga quandoque lepra.*» (*De Secretis Mulierum* 1655: 239).

La sangre menstrual de las mujeres usualmente es escondida de la mirada y no significa, como la sangre de los hombres, una herida heroica o de batalla. La menstruación y el heroísmo son totalmente excluyentes. Esta distinción entre la sangre importante y pública de los hombres y el sangrado vergonzoso y privado de las mujeres, refuerza aún más las diferencias de género (McCracken, 2003: x). En cambio, Walker Bynum (1990: 189) piensa que estas consideraciones médicas acerca de la sangre

podían conducir también a la asociación del derramamiento de la sangre de Cristo en la cruz –que purga nuestro pecado con la Expiación y alimenta nuestra alma con la Eucaristía– con la exudación y el alimento de las mujeres. Para los escolásticos la característica «positiva» de la sangre menstrual, consistía en ser dadora de vida. En *De Secretis*, se insta al hombre repetidamente a no tener relaciones sexuales durante el período menstrual de la mujer, ya que las consecuencias para éste serían sumamente peligrosas. Existe un claro propósito de contener la libido, la cual pretende controlarse a través de una compleja red de prohibiciones instalada en el mundo privado de hombres y mujeres: está vetado para el hombre tener relaciones sexuales con una mujer durante este tiempo del mes, y es también muy perjudicial para el miembro masculino. Asimismo, debido a los peligros que puede acarrear el relacionarse carnalmente con las mujeres dada su naturaleza venenosa, se aconseja al hombre mantenerse alejado de tales placeres, permitidos solamente en el marco de la procreación.

Y ya para acabar esta exposición de las distintas perspectivas creadoras de ideología dominante, un breve apunte sobre el discurso jurídico. El Derecho medieval, heredero del Derecho romano y del Derecho germánico, y cuyo ejemplo más elaborado es el derecho feudal, a pesar de sus variedades y divergencias, suele considerar a la mujer como a un ser menor de edad, «incapaz» en general. En los países de derecho oral basado sobre las costumbres, quizás más emparentado con la legislación germánica, no se reconoce la tutela paterna sobre la mujer mayor de edad, pero sí la potestad marital. En los países de derecho escrito –que corresponden a la Europa meridional: algunas regiones de Italia, Península Ibérica, Sur de Francia–, a la *potestas* del padre sigue la del marido. La mujer, en la mayoría de los casos, no puede disponer de su fortuna, administrar sus bienes, o presentarse ante un tribunal; para cualquiera de estas gestiones, la presencia de un hombre –padre, marido, hermano o tutor– es imprescindible. Con Tomás de Aquino (1225-1274), santo y doctor de la Iglesia, esta «hija de Eva» se convierte en «una deficiencia de la naturaleza» que es «por naturaleza propia, de menor valor y dignidad que el hombre»; tras una rigurosa y aplastante demostración, el teólogo afirma que «el hombre ha sido ordenado para la obra más noble, la de la inteligencia; mientras que la mujer fue ordenada con vista a la generación». Finalmente, el maestro termina diciendo que es evidente que para cualquier obra que no sea la de la reproducción, «el hombre podía haber sido ayudado mucho más adecuadamente por otro hombre que por una mujer» (Ellerbe 2007: 136). No es de extrañar, pues, que el derecho canónico, elaborado en su mayor parte en este ambiente en los siglos XII y XIII nos aparezca como tan misógino.

La Baja Edad Media

A principios del Trecento Alfonso de Valladolid, o lo que es lo mismo, Rabí Abner o Amer de Burgos, un converso que se impone el deber de difundir las «verdades», los dogmas de fe, de su nueva religión, escribe el *Libro de las tres Creencias*. En esta obra, una fuente no doctrinal, exalta la virginidad y pureza de María, la única mujer no manchada por el pecado original por haber sido la elegida de Dios; del mismo modo el resto de las mujeres son portadoras del mal desde el origen de la humanidad y únicamente por medio de la castidad y demás virtudes podrán alcanzar la filiación con Dios. Su antifeminismo es palpable:

Agora uos quiero rresponder a una rrazon que dizen los vuestros sabios e uso con ellos Enque dizen e dezides que tan noble señor commo es Dios que commo creedes que se tanto homjllase por que quisiese entrar en el *Cuerpo de muger seyendo la muger cosa tan suzia* (Libro f. 43v. Mis cursivas).

Si los cuerpos de las mujeres son tan sucios, no es así cuando se trata de la Virgen María:

quiero uos agora mostrar e prouar la lypieza e el alteza e la nobleza de la Virgen santa maria en quien el su benedicto fijo ihesu xpisto nuestro señor se omjlló. E por que veades e entendades, *que nunca ouo en ella suziedad commo en otras mugeres* njn fue criada en titulo de las otras [...] mas prouemos con vn libro [...] En que nos muestra que en santa señora nunca ouo manzilla de pecado njn de otra suziedad njnguna [...] (Libro f. 44v. Mis cursivas y mis elipsis).

Ahora bien, a diferencia del siglo anterior, en los XIV y XV asistimos en muchas zonas de la Europa Occidental a lo que se ha llamado, según algunas autoras, la *Querelle des Femmes*² (Rivera, 1992: 592-605), según otras al debate pro y antifeminista en la literatura castellana (Montoya 1995: 397-406). No voy a entrar en consideraciones de especialista de la literatura, solo los menciono por la importancia que en mi opinión tiene el que hubieran escritos no únicamente en contra de las mujeres, como venía siendo tradición desde el siglo XIII, sino que ahora se da también la corriente contraria, la de la defensa de las mujeres.

La aparición de la obra de Boccaccio *De mulieribus claris* originó una corriente literaria en la que la mujer no sólo sería el motivo de inspiración, sino también el tema central de la obra. Pese a ello, he de decir que la intención que mueve a Boccaccio a escribir este libro no es precisamente el alegato «moral» para defender a las mujeres;

² Rosanna Cantavella (1992: 185, nota 9) considera que no es precisa la etiqueta de *querelle des femmes* que Rivera aplica de forma general, ni que haya pruebas convincentes para considerarlo ni un movimiento reivindicativo ni de debate científico, sino solo literario.

quiere dar a conocer la historia de aquellas «*illustri' che qualunque impresa nota al mondo, siano ben conosciute*», porque durante años había

motivo de meraviglia il fatto che le donne abbiano avuto così poca presa sugli scrittori da non raggiungere mai il favore del ricordo in qualche opera speciale, ad esse dedicata; mentre è ben noto -anche dalle storie più vaste- che alcune di esse compirono imprese valorose e forti. (Zaccaria 1967: 25).

En Castilla surgen el *Libro de las virtuosas é claras mugeres* de D. Álvaro de Luna, y la *Defenssa de virtuossas mugeres* de Diego de Valera. La intención de ambos queda clara y explícita en palabras de Valera, quien dice de los que las han detractado:

han interpretado erróneamente los proverbios de Séneca y no han tomado en consideración las palabras de los Santos Padres ni de las Sagradas Escrituras. Por ello, «los filosofos que dixeron las mugeres ser malas dixeronlo en rrespecto del muy virtuoso en la vida contemplatiua no entendiendo que las mugeres de sy son malas mas para aquel que biue vjda diuina. para el qual no so son enpesgibles y enemjgas a nos. esto fue por el pecado del primero padre... (*Defenssa* f. 11).

Ambos autores escriben sus respectivos tratados para loar las virtudes de las mujeres, atacan a los maledicentes del género femenino; si bien los argumentos no son los mismos, las pruebas sí lo son: defienden a las mujeres citando a las que han destacado por su honestidad, fidelidad, castidad y virginidad; en sus respectivas justificaciones de las mujeres sólo citan a aquellas que siempre han destacado por sus «Virtudes». Si me pregunto por qué escriben ambos tratados, el mismo Valera me responde, lo dedica explícitamente a la Reina Doña María, esposa de Juan II. La aparición de la obra *Reprobación del amor mundano* del Arcipreste de Talavera, «escrita durante su capellanía bajo Juan II, provocó la malquerencia de la soberana Doña María, quien apeló a los literatos para rehabilitar a las mujeres ofendidas» (Ornstein 1941: 222). Por tanto, los escritos del Condestable y de Valera responden a una petición real, no a sus propios sentimientos ni intereses, aunque a mis ojos lo realmente importante de todo ello no es que los autores fueran más o menos hipócritas, sino el significado del agravio de la reina, tan profundo que encarga directamente la reparación. Esta expeditiva reacción de género enlaza con otras que veremos más adelante.

La sexualidad de las mujeres

En las palabras que prologan mis reflexiones adelanto la necesidad de un análisis basado en la interseccionalidad. No es suficiente, al hacer historia de las mujeres, aplicar la perspectiva de género o de la diferencia sexual *tout court*, nuestras

apreciaciones corren entonces el riesgo de ser parciales, pecar de esencialistas y poco acordes a la realidad histórica que intentamos comprender. Es evidente que algunas de estas intersecciones, aunque no enunciadas ex profeso, han sido introducidas a lo largo de mi digresión: he hablado de mujeres ricas, de reinas, de ermitañas, de monjas, por lo tanto, la intersección de la riqueza/pobreza o la de laicidad/religiosidad se han tenido en cuenta. Ahora quiero introducir la de la edad.

Francesc Eiximenis, franciscano geronés, propone una educación ideal para las niñas en *Lo llibre de les dones*. Primero han de recibir instrucción religiosa, luego han de ser formadas en el temor a los padres: «*sovint li deuen fer gran por de ésser ferida, i si ho mereix se l'ha de pegar; mai el pare ni la mare no han d'acaronar ni amanyagar les seves filles quan hagin arribat a l'ús de raó*», o sea espantarlas con ser heridas, pegarlas si lo merecen, no acariciarlas ni hacerles arrumacos cuando lleguen al uso de razón. Aconseja igualmente a los padres que no les pongan nunca buena cara. Les deben enseñar a callar, a hablar poco y solo cuando se les pregunta, a no jugar con niños, a no tomar nada de lo que se les dé, a no gritar, a no reír, a mantener siempre la mirada baja, a no estarse en las ventanas (*Lo llibre* 1981: cap. 16-29). Insiste en que no deben de estar nunca ociosas, sino siempre ocupadas hilando o tejiendo y que, además, aprendan a leer para estar más preparadas para criar y educar a su prole (*Dotzè* 1986: caps. 553, 554, 562, 565).

El caballero de La Tour Landry, un pequeño noble de Anjou, escribe en 1371 un tratado para la educación de sus tres hijas, huérfanas de madre, para «*que à bien et à honneur tournassent sur toutes riens; car elles estoyent jeunes et petites et de sens desgarnies*» (*Le livre* 1854: 2). Espera que sus hijas se casen y, por tanto, les da consejos prácticos sobre cómo obtener y conservar un buen marido. Relata casos de mujeres malas, estúpidas o tercas, pero también muchas historias con alabanzas a mujeres excelentes de su misma época o del pasado. Afirma que la mujer que sabe leer y conoce la ley de Dios y aprende virtud y ciencia está más cerca de la salvación gracias a ello. Pone mucho empeño en que se practique la caridad: alimentar a los pobres, curar a los enfermos, visitar a las parturientas y tener especial cuidado de las damas necesitadas para ayudarlas a casarse adecuadamente y a tener funerales apropiados eran –pensaba– actividades mucho más importantes que la oración y las prácticas ascéticas.

No hay total evidencia de que una obra en verso del siglo XV, *How the Good Wife Taught Her Daughter*, fuera escrita por una mujer, a pesar de que la esposa es la narradora. Aquí no se trata ni de reinas ni de aristócratas, estos versos van destinados a un estrato social más bajo, su contenido sugiere una casa campesina o urbana razonablemente próspera, donde hay criados que han de ser supervisados, aunque la

esposa venda telas que fabrica para ayudar a la economía familiar, y se le advierte de no gastar demasiado tiempo o dinero en tabernas o espectáculos de lucha, diversiones claramente de clase baja: «*Ne go thou nought to the taverne,/ Thy godnes for to selle therinne. / Forsake thou hym that taverne hanteth, / And all the vices that therinne bethe*» (How the Good 2008: v. 65). En este nivel el marido insiste en la obediencia y en que la mujer tiene el deber de llevar la casa y garantizar que el trabajo se haga adecuada y rápidamente. Además, se alude a la transmisión de saberes por vía femenina:

*The same techynge I hade of my modour.
Thinke theron both nyght and dey,
Forgette them not if that thou may.
For a chyld unborne were better
Than be untaught — thus seys the letter.* (How the Good 2008: v. 200)

El entendimiento de las mujeres se aprendía de forma oral, de madres y abuelas a hijas y nietas. A pesar de los consejos masculinos muchas madres, ricas y pobres, mimaban a sus hijas, les enseñaban a hilar y a cocinar, pero también –por muy mal visto que fuera– a hacer cosméticos y a bailar; las llevaban a misas y sermones, como a convites y fiestas. Las niñas aprendían de sus madres a encender y mantener el fuego del hogar, pastar pan, lavar, coser. Las madres inculcaban saberes y valores, costumbres, tradiciones, creencias y ritos ancestrales, experiencia de su propio cuerpo, ciertas prácticas médicas, técnicas diversas: a hacer jabones y lejías, arreglos y adornos, perfumes, conservas. La oralidad femenina, contrapunto de la textualidad masculina, derivó en algunas ocasiones en una forma de ansiedad misógina, mediante la cual los hombres imaginaron y temieron esos conocimientos secretos de las mujeres.

A las jóvenes se les inculca la templanza, la virtud de temperar, moderar y frenar los instintos se traduce en la imagen de una chica que denota calma, compostura y autocontrol; su deber es el de dominar los impulsos evitando los excesos físicos y especialmente emotivos. En el *Fiore di virtù*, un tratado moral escrito en el siglo XIV y difundido en toda Europa tras varias publicaciones, la moderación es la «guía y la maestra de todas las virtudes» (Fiore 1761: 101):

Moderanza, ovvero misura, secondo che dice Andronico, siè ad avere modo in tutte le cose, ischifando il soperchio e il poco; la quale moderanza si guida e formasi per due alter virtù, cioè vergogna e onestade, secondo che dice Damasceno. Vergogna è a temere alcuna sozza cosa fatta, o che l'uomo facesse. Onestà si è bella e onorevole cosa... (Fiore 1761: 99).

De la moderación la vergüenza y la honestidad. Moderación de la que han de hacer gala las solteras, como también las casadas. Según Eiximenis, la «*la vergonya d'anar nuus*» era una «*passió general de la natura humana*» que, una vez rota por culpa del pecado original, la relación armónica del hombre y la mujer con sus cuerpos, actuaba como un mecanismo de coerción para impedir que la carne se rebelara contra el espíritu. La relación de causa y efecto entre el pecado original y la vergüenza corporal era, en opinión del franciscano, tan segura que cualquier religión como, por ejemplo, la musulmana, que no sintiera vergüenza de la carne desnuda era considerada brutal y bestial. Esta vergüenza divide al cuerpo en partes honestas y deshonestas, afecta al sentido del oído, a la palabra y el lenguaje, la poesía, la música, en especial la de la *ars nova* y sus «*cants trencats e dissoluts, et provocants a luxúria, et a rialles e a dissolució*» (*Lo libre* 1981:501). El canto femenino, en consecuencia, podía ser altamente peligroso por sensual y por esta razón señala en su *Tractat de luxúria* que en Italia se ha prohibido que las monjas canten en los oficios litúrgicos (*Tractat* 1992: ccxcix).

La Iglesia diseña los modelos de la sexualidad femenina y masculina. En principio la iniciativa –tanto en los hechos como en el lenguaje, en la virtud y en el vicio– la ha de llevar siempre el hombre, de la mujer se espera una actitud pasiva, en especial a la hora de pedir el débito conyugal, porque «*demanar aital cosa és a la fembra de major càrrec e vergonya, e de major dificultat*». Vergüenza y dificultad que, como reconoce un personaje tan poco sospechoso de compartir el discurso clerical sobre el sexo como Plaerdemavida, han de tener las mujeres, y nunca decir que sí a la primera: «*Cosa és lleja a les donzelles, com són requeste d'amor, no hagen a dir aquell espantable mot: – Bé em plau. O com me par mal mot per a donzella!*» (*Tirant* 2004: 845). El *De Secretis Mulierum* exhibe cuales son los signos de la castidad y lo que debe de hacer el hombre para descubrir si su esposa es casta o no –analizando la orina:

Signa castitatis sunt haec, pudor veracundia, timor, cum casto incesso & loquela, cum respectu applicans se viris & virorum affectibus, sed quaedam ita astutae inveniuntur, quod omnibus istis obviare sciunt, & tunc homo convertat se ad urinam, quia urina virginum est clara & lucida quandoque alba, quandoque glauca. Si vero fuerit aurei coloris, clara & ponderosa, continet animi jucundi signum, id est, appetitum, & hoc est verum in non corruptis. Corruptae enim mulieres habent urinam turbidam, perfracturam pelliculae praecedentem, & sperma viri apparet in fundo urinae talis mulieris... (De Secretis 1655: 109-110. Mis cursivas).

Las edades de las mujeres, si hago un paralelismo con los *Des IIII tenz d'aage d'ome* de Felipe de Novara, serían también cuatro: niña, donzella, mujer adulta, anciana.

El autor consagra la última parte de su obra a la vejez. Para ellas el acento se coloca en la necesidad de hacer penitencia:

Les femmes qui vivent si longtemps qu'elles deviennent vieilles doivent s'efforcer de bien faire. Si elles ont du pouvoir, elles doivent être très charitables et faire volontiers pénitence, jeûner, prier et donner des aumônes souvent aux étrangers comme aux familiers, loin et près et plus volontiers aux travailleurs et aux travailleuses qu'aux truands et aux truandes. Leur pénitence doit se réaliser si sagement qu'on ne puisse pas les blâmer. Elles doivent donner le bon exemple et de bons conseils aux jeunes et qu'elles ne se rendent pas complices des péchés des jeunes [...] Elles doivent éviter tous les maux et tous les péchés, se confesser de tous leurs méfaits... (Langlois 1925: 205-240).

Incluso las muy viejas, continúan siendo hijas de Eva y, por lo tanto, tienen mayor necesidad de contrición. Contrariamente a lo que dice sobre los hombres ancianos, de Novara divide a las mujeres entre viejas buenas y malas:

Les bonnes vieilles sont d'un grand profit aux jeunes, à elles-mêmes et à leurs amies. Elles gouvernent et gardent leurs meubles et leurs biens, nourrissent leurs enfants quand elles en ont et leur arrangent des mariages et leur font plein d'autres profits.

Ya viudas, asumen las funciones masculinas de jefe de familia. En un sermón predicado en la Santa Croce de Florencia durante la Cuaresma de 1425, Bernardino de Siena se dirige a ellas: «*Oh, vedove, fatti di comportarvi come gli uomini, anche se siete donne*» (Ago 1996:29). Cualifica esta *vedova virile* de mujer *metà maschile*. En contraste a estas viejas buenas, Felipe de Novara evoca las malas, que

Ont la volonté de pécher de leur corps à vilain tort; elles se parent et se maquillent et se teignent les cheveux. Elles ne veulent pas admettre qu'elles sont vieilles. Et si on leur dit, elles se mettent en colère [...] Et pour montrer qu'elles ne sont pas vieilles ni fondues, elles font toujours péchés de leur corps et par mésaventure, elles ont deux grandes mauvaises hontes qu'elles prennent pour avantage et honneur: la première est qu'elles ont toujours peur de souffrir le péché en elle [Eva] et la seconde est qu'elles tiennent avec honneur à ce qu'on leur donne, même si elles sont vieilles; et elles n'arrivent pas à croire qu'on puisse les prendre pour des vieilles.

Según el moralista, los hombres escapan a esta tentación de no querer admitir la vejez, porque tienen una voluntad más firme y un mayor conocimiento del honor y de la vergüenza.

Esta mujer vieja es una especie de arquetipo del fin de la Edad Media: la *vetula*, personaje del cual la Iglesia sospecha porque se le supone conocer secretos de mujeres

vetados a los hombres. En las sociedades campesinas y urbanas medievales, a menudo presente en el momento de los ritos de paso –nacimiento, muerte–, la vieja goza de experiencia en materia sexual, aconseja a las mujeres de sacar partido a los artificios de la cosmética y de poner en valor sus ventajas con el objetivo de engañar a los hombres. En la literatura satírica juega el rol de alcahueta. Menopáusica, es de naturaleza fría y seca. Sin poder purificarse por las menstruaciones, es tóxica. En el extremo fin de la Edad Media, más aún en el siglo XVI, se convierte en la imagen de la bruja. En los escritos de Roger Bacon la *vetula* representa el arquetipo de la utilizadora de magia demoníaca:

Sed magici induxerunt summam infamiam in hac parte, quum non solum in malis abusi sunt characteribus et acriminibus scriptis a sapientibus contra nociva, et pro utilibus maximis, sed adjunxerunt mendosa carmina et characteres vanos et fraudulentos quibus homines seducuntur. Insuper daemones uemptaverunt multos et tam mulieres quam daemones docuerunt multa superstitiosa, quibus omnis natio plena est. Nam ipsae vetulae ubicunque faciunt characteres et carmina et conjurations, ac ipsi magici utuntur invocationibus daemonum et conjurationibus eorum, et sacrificia eis faciunt. (Opus Majus, 1900: 395-396. Mi cursiva).

Los médicos –dice– están obligados a desenmascarar las maneras de las *vetulae*, asignándoles cada vez más un papel subalterno, denunciando sus saberes no letrados. El crecimiento de los tratados y escritos ha jugado desfavorablemente en los conocimientos femeninos, a los que se reprocha actuar al azar y no según las reglas del arte. La mejor forma de burlarse de ellas, despreciándolas, es la de tacharlas de prácticas mágico-supersticiosas.

Cabría preguntarse el porqué de esta profunda aversión a la vejez, que no es patrimonio solo de las mujeres, sino que el desprecio hacia los viejos es igualmente una constante y un motivo recurrente de burla en la literatura satírica, en especial al hacer mofa de las relaciones amorosas entre doncellas y ancianos. Si profundizo en la cuestión encuentro una serie de condicionantes sociales y económicos susceptibles a tener en cuenta. De entrada, la peste negra, y las reacciones de las gentes, el *carpe diem* y el culto a la belleza renacentista (Cuadrada 2012: 199-200). Sabido es que las epidemias atacaron con mayor intensidad a los más jóvenes, de ello resulta que los hombres mayores resultaron el grupo más favorecido, en especial los viudos, quienes gracias a la nueva coyuntura y a su estabilidad económica vuelven a casarse con chicas muy tiernas. No era el mismo caso para las viudas, sobre las que pesan un gran número de prejuicios sociales, morales y médicos (Carlé 1988: 44 y ss.). A veces se consideraba que, a causa de las depresiones y de la falta de hombre, las viudas, y más si eran viejas

–las mujeres menopáusicas, según el pensamiento dominante, eran peligrosas en todos los sentidos– tenían ciertas fantasías eróticas y relaciones con el diablo (Quaife 1989: 128).

Al final las palabras de ellas

Las mujeres tienen conciencia, pues, del maltrato y la denigración que sufren, la reina María no es la única ofendida. En relación a esto, aunque sea muy conocida y profusamente citada, no me resisto a obviar a Christine de Pizan. La autora construye su propio canon, basado en la reescritura de la historia, de la tradición y del mito (Blumenfeld_Kosinski 1997: cap. 5), en nombre de lo que hoy llamamos diferencia de género. Las grandes figuras femeninas del pasado devienen no tanto los *exempla* a imitar o a evitar como se usaba en la literatura tradicional, sino elementos singulares de una memoria común de las mujeres, una genealogía femenina, que encuentra sus raíces en el pasado, incluso mítico, para reconectarse al presente, con las mujeres contemporáneas a Christine. No sorprende entonces que la primera piedra de los cimientos de la *Cité des Dames* sea, de forma totalmente provocadora, el relato de Semiramis, símbolo de lujuria y perdición, representada por la autora como la viuda heroica, que sabe tomar en sus manos su destino, reina fundadora de una gran ciudad, Babilonia.

Advertimos pues que no todo es ultraje e injuria, muchas mujeres –no sólo Christine– burlan los discursos masculinos dominantes y se desempeñan hábilmente en espacios femeninos definidos por la complicidad, el intercambio, la crítica y la ironía. Para encontrarlas, indudablemente, hemos de apartarnos de las literaturas teológicas, doctrinales, jurídicas o médicas, para ir a buscarlas en los ámbitos de la contravención y por ello los escritos han de ser también otros. Para concluir, pues, traeré a colación, aunque sea brevemente, la literatura jocosa, amoral, de unos escritores valencianos de la segunda mitad del siglo XV y primera del XVI³. Son composiciones donde domina el optimismo y donde el propósito moralizador es solo una excusa para el libre ejercicio de la risa y la burla. Las mujeres aparecen retratadas en su contexto burgués, a veces diferenciando pobres y ricas, todas ellas incontinentes en el hablar, visitadoras, ventaneras, indiscretas, chafarderas. Me interesa, sin embargo, la afición que tienen esas valencianas a hacerse visitas, costumbre arraigada y habitual: «*I, après dinar, segons que s'acostuma entre elles de fer vesites esmena*» (*Lo Somni* 182). O sea que los lugares de reunión de las mujeres no son solo las iglesias, también lo son las reuniones femeninas, lugares de «secretos de mujeres».

³ Utilizo *Poesía erótica i burlesca dels segles XV i XVI*, y *Lo procés de les olives. Lo somni de Joan Joan*, ambas ediciones de V. Pitarch y L. Gimeno.

En las visitas se habla de todo: cuestiones cotidianas, sexo, amor. La mujer encuentra, junto a otras de más experiencia, los conocimientos transmitidos por vía oral de generación en generación, los métodos abortivos y contraceptivos, las astucias para conseguir el amante deseado, las reglas de la infidelidad matrimonial. Durante el siglo XV, gradualmente, la rigidez de la ortodoxia cristiana en materia de sexualidad que he presentado más arriba deja paso a una mayor relajación: el placer y el amor, palabras que habían quedado en el olvido remoto de la poesía cortés, vuelven a estar presentes. La comunicación es más abierta, mucho más de lo que admitían, predicaban y anhelaban las jerarquías eclesiásticas. Por todo ello los hombres ven estos encuentros como una peligrosa forma de relación a la cual no pueden acceder, por eso condenan y critican a las mujeres: «*si és massa jove, / se fa pardalera, / i, anant per visites, / se torna trotxera, / que no pot dins casa / jamás aturar*» (*Disputa* 136). Se pasa pues de las ventaneras medievales a las visitadoras renacentistas, pero la sanción social es la misma.

El elemento que caracteriza el «secreto de mujeres» es su marginalidad, su carácter transgresor, su desviación respecto a la cultura oficial. Las mujeres hablan de su mundo desde su mundo, se convierten en sujeto y objeto del discurso. Si bien durante los siglos XIII-XV circulan por toda Europa algunos tratados de *Secretis Mulierum* como hemos visto, estos están fundamentalmente dedicados a la obstetricia, a la ginecología y, en general, a la medicina (Bologne 1988: 48-49); aquí, en cambio, el «secreto de mujeres» es precisamente todo lo contrario. No se basa en ningún sistema lógico y estructurado, porque los saberes pasan de unas a otras, vertical y horizontalmente, escapando a todo esquema socialmente codificado y en especial al control masculino. Ellas son hábiles y se cuidan de preservarse de cualquier injerencia:

*Mentres hi fon lo metge, mai parlaren,
ans, ab repòs, estaven reposades.
Mas no penseu que molt s'hi reposaren,
que, escassament d'espates lo's trobaren,
en lo mateix tantost foren tornades. (Lo somni, 199).*

La temática preferida es la sexual. La mujer posee el *ars erotica*. Ramon Llull nos ofrece un relato que lo ejemplifica. Cuando un ermitaño pregunta a una vieja porqué censura la vida lujuriosa de su hijo y no la de su hija, esta le responde que es debido a que mientras el hijo dilapida el dinero, la hija lo consigue; además, habla libremente con ella de los detalles relativos al sexo y al placer, cosa que no puede hacer con el (Llinarès 1986: 18). Estos aspectos jocosos, picantes, cotidianos y corrientes exponen con todo colorido la vida misma, tal como los encontramos en el *Col·loqui de dames*, en los diálogos celestinescos y en los de las reuniones de los *Évangiles des Quenouilles*, en

la Picardía francesa. Pocos son los ejemplos con los que contamos de esos universos femeninos informales, no supeditados a las normas ni discursos de los hombres. Ahí estaban ellas viviendo en espacios propios, alternativas con toda naturalidad, sin conciencia ni intencionalidad ninguna de serlo. Pienso que es indispensable empezar a plantear que las leyes y los dictados masculinos tenían una existencia que operaba en un plano distinto, teórico, mientras que la praxis femenina se desarrollaba a otro nivel que poco o nada tenía en común. Ambos convivían sin mezcla.

Creo que es desde la comprensión de las realidades complejas y desde análisis poliédricos que podremos reconstruir una historia menos opresiva y menos victimizante de las mujeres, reconociendo y realizando sus áreas de libertad y autonomía personal y colectiva. Porque eran libres esas ermitañas y ascetas travestidas en aras de la santidad a su manera, saltándose confiadamente las prohibiciones. Actitudes de este cariz obligaron a las jerarquías eclesiásticas a tomar medidas drásticas ante delitos tan flagrantes y, desde su óptica, contra natura. Así, no debe de extrañarnos que, en la primera exposición sistemática sobre la brujería, el libro quinto del *Formicarius* de Johannes Nider, escrito aproximadamente en 1436-1437, trate en el capítulo 8 de cómo se debe de huir del placer sexual, sobre las mujeres con ropa varonil –asimiladas a magas diabólicas– y sobre la lengua, el eclesiástico y la mujer, «*que in bonis optima, in malis vero aliquando pessima sunt*» (*Formicarius* 1517: 81-82).

Independientes también lo fueron las trovadoiritz, las cátaras, las médicas que ejercieron secretamente durante toda su vida, como Berthe de Come; o Transeline du Croq, geomántica y adivina renombrada, quien se dedicó al ejercicio del amor «*pource qu'elle avoit un jour mengié soupe avec Venus, faitte a chaderon d'Amours, oncques depuis ne cessa de excerser son service...*» (*Évangiles* 1855: 31). Esta necesidad de reunirse de las mujeres, de narrar, bromear y reír no se da únicamente en las cortes aristocráticas –que también– o entre jóvenes florentinos ociosos huyendo de la epidemia. Al contrario, es una actividad y una forma de vivir la vida en compañía –en relación dirán algunas feministas– completamente de mujeres, y ahí se reflejan los modos de entender la existencia, el sexo, el nacimiento o la muerte, en las antípodas de las percepciones masculinas –dice de La Cerda, citando a san Jerónimo: «Dos casas solas ha de tener la viuda, las quales ha de frequentar. La una, la propia casa donde mora. La otra, la Iglesia» (de la Cerda 1599: 430-431)–. A la vista está que ellas andaban por otros muchos lugares, que no paraban quietas en el hogar o el templo, que transgredían los preceptos, a pesar de tantos y tantos esfuerzos discursivos e impositivos de todo tipo y de tan poco éxito. El deseo femenino no atiende a esas razones.

REFERENCIAS

Fuentes

Alberto Magno (1655). *Secretis Mulierum. Item De Virtutibus Herbarum Lapidum et Animalium*. Amsterdam, Apud Lodocum Ianbonium. Disponible en:

<http://books.google.es/books?id=bfs9AAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=De+Secretis+Mulierum&hl=es&sa=X&ei=XgYKVLLkNsjpaNOZgYgP&ved=0CDIQ6AEwAg#v=onepage&q=castitatis&f=false> [consultada 6.09.14].

Bibliotheca Hagiographica Graeca, Bruxelles, Société des Bollandistes. (1957). n° 1710 à 1716 et 1717. Disponible en: <https://archive.org/details/bibliothecahagi00boll> [consultada 4.09.14].

BOCCACCIO, Giovanni.(1967). *De mulieribus claris*. Edición Vittorio Zaccaria. Milán: Bruscoli.

DE LA CERDA, Juan. (1599). *Vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados*. Alcala de Henares: en casa de Iuan Gracian.

Disponible en: http://books.google.es/books?id=GH_AuunKTooC&printsec=frontcover&dq=De+la+Cerda,+Juan.+1599.+Vida+politica+de+todos+los+estados+de+mugeres:+en+el+qual+se+dan+muy+prouechosos+y+Christianos+documentos+y+auisos,&hl=es&sa=X&ei=STkLVJCbCtjXasjwgpAI&ved=0CCIQ6AEwAA#v=onepage&q=De%20la%20Cerde%20Juan.%201599.%20Vida%20politica%20de%20todos%20los%20estados%20de%20mugeres%3A%20en%20el%20qual%20se%20dan%20muy%20prouechosos%20y%20Christianos%20documentos%20y%20auisos%2C&f=false [consultada 6.09.14].

DE LA TOUR LANDRY, Geoffroy. (1854). *Le livre du chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de seus filles*. Edición Anatole de Montaignon. París: Impr. Guiraudet et Jovavat. Disponible en:

http://books.google.es/books?id=Lj19jRtN8C&dq=La+Tour+Landry&lr=&hl=es&source=gbs_navlinks_s [consultada 5.09.14].

Divi Isidori Hispalensis Episcopi. (1778). Madrid: Bartholomei Ulloa. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=leMkCd6yWMC&printsec=frontcover&dq=Divi+Isidori+Hispalensis+Episcopi.+1778.+Madrid:&hl=es&sa=X&ei=6jkLVLemNtbaaryvgfAM&ved=0CDQQ6AEwBA#v=onepage&q&f=false> [consultada 6.09.14].

EIXIMENIS, Francesc. (1981). *Lo llibre de les dones*. Edición de Frank Naccarato,. Barcelona: Curial.

EIXIMENIS, Francesc. 1(986). *Dotzè Llibre del Crestià*. Gerona: Colegio Universitario de Gerona / Diputación de Gerona, parte II, vol. 1.

FERRARIS, Lucius. (1758). *Prompta biblioteca canonica: jurídico-moralis theologica, partim ascética, polémica, rubricistica, histórica*. Venecia: apud Franciscum Storti. Disponible en:

http://books.google.es/books?id=a8BCAQAAMAAJ&dq=ambrosio,+de+paradiso,+eva&hl=es&source=gbs_navlinks_s [consultada 6.09.14].

FOUQUART (de Cambrai, maistre), DUVAL, Antoine, D'ARRAS, Jean. (1855). *Les Évangiles des Quenouilles*. París: P. Jannet. Disponible en:

http://books.google.es/books?id=O7U87aqXngMC&printsec=frontcover&dq=les+%C3%A9vangiles+des+quenouilles&hl=es&sa=X&ei=boKVJKMB4jD7Aa_iYDYBg&ved=0CCUQ6AEwAA#v=onepage&q=les%20%C3%A9vangiles%20des%20quenouilles&f=false [consultada 6.09.14].

How the Good Wife Taught Her Daughter. 2008. Edición George Shuffelton, *Codex Ashmole 61: A Compilation of Popular Middle English Verse*. Disponible en:

<http://d.lib.rochester.edu/teams/text/shuffelton-codex-ashmole-61-how-the-good-wife-taught-her-daughter> [consultada 5.09.14].

LEONI, Tommaso. (1751). *Fiore di virtù ridotto alla sua vera lezione*. Padua: Apresso Giuseppe Comino. Disponible en:

<http://books.google.es/books?id=tjASAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=%27Fiore+di+Virt%C3%B9%27&hl=es&sa=X&ei=5-UJVnzJLeTy7Aa0-oCQCA&ved=0CCUQ6AEwAA#v=onepage&q=%27Fiore%20di%20Virt%C3%B9%27&f=false> [consultada 5.09.14].

Les vies des saints Pères des déserts et de quelques saintes écrites par des Pères de l'Eglise et autres anciens auteurs ecclésiastiques, traduites par Robert Arnaud d'Andilly, (1647). Paris. Disponible en:

http://books.google.es/books?id=JKUPAAAQAAJ&pg=PP11&lpg=PP11&dq=Les+vies+des+saints+P%C3%A8res+des+d%C3%A9serts+et+de+quelques+saintes+%C3%A9crites+par+des+P%C3%A8res+de+l%E2%80%99Eglise+et+autres+anciens+auteurs+eccl%C3%A9siastiques&source=bl&ots=hut500JHeu&sig=eVY5_mUFAiKJkrghzN8uBHEUIeE&hl=es&sa=X&ei=KmEJVPqUPMnbaNWLgbAD&ved=0CDUQ6AEwAg#v=onepage&q=Les%20vies%20des%20saints%20P%C3%A8res%20des%20d%C3%A9serts%20et%20de%20quelques%20saintes%20%C3%A9crites%20par%20des%20P%C3%A8res%20de%20l%E2%80%99Eglise%20et%20autres%20anciens%20auteurs%20eccl%C3%A9siastiques&f=false [consultada 4.09.14].

Lo procés de les olives. Lo somni de Joan Joan. (1988). Edición Vicenç Pitarch y Lluís Girreno. Valencia: Tres i Quatre.

Poesia eròtica i burlesca dels segles XV i XVI. (1982). Edición y prólogo Vicenç Pitarch y Lluís Gimeno. Valencia: Tres i Quatre.

MARTORELL, Joanot (Martí Joan de Galba). (2004). Tirant lo Blanch. Edición Albert Hauf. Valencia: Tirant lo Blanch.

NAVARRO, Joseph. (1881). Vida y milagros del príncipe de los anacoretas padre de los cenobiarcas nuestro padre S. Antonio Abad el Magno. Traducida del francés al castellano por un devoto del santo. Barcelona: Impremta Maria Angela Martí viuda.

NIDER, Johannes. (1517). Formicarius. Dialogus ad vitam christianam exemplo conditionum Formice incitatus: historiisque Germanie refertissimus. Disponible en: http://books.google.es/books?id=KohSAAAACAAJ&hl=es&source=gbs_navlinks_s [consultada 6.09.14].

RENEDO, Xavier. (1992). Edició i estudi del «Tractat de luxúria» del «Terç del Crestià» de Francesc Eiximenis. Tesis doctoral dirigida por Lola Badia. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

The «Opus Majus» of Roger Bacon. (1900). Edición John Henry Bridges. Londres: Williams and Norgate.

VALERA, Mosen Diego de. (1992). Texto y Concordancia de la Defensa de virtuosas mugeres Ms. 1341 de la Biblioteca Nacional. Edición de M^a Isabel Montoya Ramírez. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.

VALLADOLID, Alfonso de [Rabí Abner o Amer, de Burgos]. (1320). Libro de las tres Creencias. Biblioteca Nacional, Ms. 9302 /B/.

VORAGINE, Jacques de. (1843). La legende dorée. París: Librairie de Charles Gosselin. Disponible en:

<http://books.google.es/books?id=G3b2mfayPMoC&printsec=frontcover&dq=la+legende+dor%C3%A9e&hl=es&sa=X&ei=MAoLVNXSNYLeaqPrgcgO&ved=0CCUQ6AEwAA#v=onepage&q=la%20legende%20dor%C3%A9e&f=false> [consultada 6.09.14].

BIBLIOGRAFÍA

AGO, Renata. (1996). En GROPPPI, Angela (ed). Il lavoro delle donne. Milán: Laterza.

BILDHAUER, Bettina. (2006). Medieval Blood. Cardiff: University of Wales Press.

BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate. (1997). Reading Myth. Classical Mythology and its interpretations in Medieval French Literature. Stanford: Stanford University Press.

BOLOGNE, Jean-Claude. (1988). La naissance interdite. Stérilité, avortement, contraception au Moyen Age, París: Olivier Orban.

BROWN, Peter, (1995). Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif, Paris: Gallimard.

CANTAVELLA, Rosanna. (1992). «Les dones medievals es mereixen estudis més acurats i humils». Revista d'història medieval, 3: 179-186.

- CARLÉ, María del Carmen. (1988). La sociedad Hispano Medieval. Grupos periféricos: las Mujeres y los Pobres. Barcelona: Gedisa.
- CUADRADA, Coral. (2012). El llibre de la pesta. Barcelona: Rafael Dalmau editor.
- DELCOURT, Marie. (1958). «Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne», *Revue de l'Histoire des Religions*, 153: 1-33.
- ELLERBE, Helen. (2007). El lado oscuro de la historia cristiana. México: Editorial Pax.
- HALKIN, François. (1942). «La légende de Saint Antoine traduite de l'arabe par Alphonse Bonhome O.P.», *Analecta Bollandiana*, LX: 143-212.
- LABRIOLLE, Pierre de. (1913). Les Sources de l'histoire du montanisme. Paris: Leroux.
- LANGLOIS, Charles-Victor. (1925). La Vie en France au Moyen Âge. 2: De la fin du XIIIe au milieu du XIVe siècle d'après les moralistes du temps. Paris: Hachette.
- LAWN, Brian. (1963). The Salernitan Questions. Oxford: Clarendon Press.
- LLINARÈS, Armand. (1986). «Amor camal i amor espiritual en Ramon Llull», *Llengua & Literatura*, 1: 9-29.
- MCCRACKEN, Peggy. (2003). The curse of Eve, the wound of the hero: blood, gender, and medieval literature. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press.
- MONTOYA RAMÍREZ, María Isabel. (1995). «Observaciones sobre la defensa de las mujeres en algunos textos medievales». En Juan Paredes (ed). *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, III: 397-406.
- ORNSTEIN, Jacob. (1941). «La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana», *Revista Filología Hispánica*, III: 219-232.
- PETITMENGIN, Pierre. (1981), Pélagie, la pénitente. *Métamorphoses d'une légende*. Paris: Études Augustiniennes.
- QUAIFE, Geoffrey Robert. (1989). Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso. Barcelona: Crítica.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros. (1992). «El cuerpo femenino y la *Querella de las mujeres*», en Georges Duby y Michèle Perrot (eds.). *Historia de las mujeres*. vol 2. La Edad Media. Madrid: Taurus.
- WALKER BYNUM, Caroline. (1990). El cuerpo femenino y la práctica religiosa. En Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi. *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus.