

MEDIOEVO Y LITERATURA

Actas del V Congreso de la Asociación
Hispanica de Literatura Medieval

(Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)

Volumen III

Edición de Juan Paredes

GRANADA
1995

© ANÓNIMAS Y COLECTIVAS.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

MEDIOEVO Y LITERATURA.

ISBN: 84-338-2023-0. (Obra completa).

ISBN: 84-338-2024-9. (Tomo I).

ISBN: 84-338-2025-7. (Tomo II).

ISBN: 84-338-2026-5. (Tomo III).

ISBN: 84-338-2027-3. (Tomo IV).

Depósito legal: GR/232-1995.

Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Bajo el signo del doble (La mujer en los textos de “agravio” y “defensa” medievales)

“Paloma mía, en las grietas de la roca, en
escarpados escondrijos, muéstrame tu
semblante, déjame oír tu voz; porque tú eres
dulce y gracioso tu semblante”.

(Cantar de los Cantares)

El debate sobre las mujeres progresa también, aunque lentamente, dentro del campo de los estudios medievales; y lo hace tanto en el análisis de las mujeres escritas por los textos como, mucho más escasamente por razones obvias, en el de las escritoras del feudalismo. Es decir, el grueso de los trabajos versa más sobre las *imágenes de la mujer* en la literatura medieval que sobre nuestras autoras de entonces. Ambas posibilidades, como se sabe, constituyen las dos líneas fundamentales de investigación que en el campo de la teoría y la crítica literaria, y en fases sucesivas, desarrolla el feminismo angloamericano.

Mi contribución a ese debate hoy, parte de un obstáculo originado en que la primera reflexión sobre este tema de estudio es previa al propio tema, anterior al objeto teórico sobre el que se habla o escribe.

Efectivamente, es a raíz de la publicación de *Thinking about Women* (1968) de Mary Ellmann y, por tanto, a partir de los años 70¹, cuando el feminismo angloamericano desarrolla en este campo el tipo de crítica “imágenes de la mujer” con un marcado carácter “realista”, es decir, investigando lo que se consideran “falsas” imágenes literarias de la mujer². Evidentemente el planteamiento implica la

1. A partir de 1975 se puede hablar de una segunda fase que inicia un cambio de rumbo hacia una nueva tendencia dominante que se impone a partir de los años 80: el estudio de las obras escritas por mujeres o *gino-crítica*, considerando que existe una historia específica de la literatura de mujeres, una “subcultura literaria” que acompaña a la tradición principal masculina.

2. Antes de entrar directamente en esta cuestión, un par de puntualizaciones. La primera es que no podemos olvidar que históricamente la obra de la crítica feminista es de carácter fundamentalmente político y que, por tanto, el surgimiento de una crítica feminista dedicada a la teoría o a la literatura obedece a la necesidad militante de combatir políticamente en todos los frentes posibles. La segunda es que esa lucha política se configura en la práctica como una lucha de política sexual, es decir, que al “machismo” como práctica dominante se le opone estratégicamente el “feminismo” como inversión esquemática pero necesaria. La consecuencia es que cuando se traslada esa lucha al terreno de la teoría y de la crítica literaria, terreno de la ideología, se reproduce el mismo esquema: un esquema que por sus logros se ha demostrado válido para la lucha política pero parece falto de rigor para el análisis de los mecanismos ideológicos.

creencia en la existencia de imágenes literarias de la mujer más “verdaderas”, aquellas que guarden una mayor similitud, una más auténtica correspondencia con las mujeres “reales”. Este enfoque que vincula literatura y vida, en el que parece que la literatura podría ser un espejo, un “reflejo” más verdadero de la vida real de las mujeres reales, me plantea graves problemas teóricos y no sólo porque los textos medievales, a los que obligadamente nos referimos en estos trabajos, escriban la sacralización de los signos³. Esos problemas teóricos seguirían manteniéndose incluso en el caso de que hablásemos de la literatura normalmente denominada “realista”, la aparentemente mas proclive a dejarse “enfocar” de esta manera.

Si partimos de la idea de que toda obra literaria es siempre un discurso producido desde una determinada ideología histórica, y sabemos que precisamente la función de la ideología es deformar (no espejear ni reflejar) la realidad, eludir la propia realidad a la que alude, hacer que nos parezca “natural” lo que sólo es “cultural”, cualquier imagen literaria de la mujer es “falsa”, es decir, es “ideológica”, no puede corresponder a la realidad porque existe como imagen justamente para distorsionarla. Y, en este sentido, daría igual que los textos estuviesen escritos por hombres que por mujeres. Si la ideología no es personal y, por tanto, no consideramos al autor de una obra ni Creador ni Padre exclusivo de sus textos, si creemos que su papel no es factor determinante de la producción literaria sino que opera en un segundo nivel, tampoco podemos considerar a la autora como Creadora, como Madre exclusiva de su obra. Partimos, efectivamente, de que cada texto literario produce y reproduce entre sus líneas la ideología que corresponde a la formación social histórica que lo produce como tal discurso literario, aunque, desde luego, mediante voces diferentes, las de sus diversos autores, voces a través de cuya plasmación textual podemos captar y explicar los infinitos matices de lucha, acomodo y “deformación” de la ideología.

Desde esta perspectiva parece evidente que no comparto el abandono que la ginocrítica hace del estudio de los textos escritos por los hombres dando por supuesta la mayor autenticidad de la voz de la mujer, dado que el núcleo teórico de esta tendencia crítica implica creer que el sexo biológico puede determinar una ideología distinta. Me parece más correcto considerar a la ideología como productora de unas determinadas configuraciones históricas (“ideológicas”) de la sexua-

3. Tal vez por ello, el propio D. Manuel Serrano y Sanz, al referirse a dichos textos, comenta cómo en todos “predomina la parte literaria o filosófica, y si hay datos históricos, se refieren principalmente a hebreas, griegas o romanas”. Es decir, parece que poco se puede sacar en claro sobre las mujeres reales, incluidas las escritoras “españolas” de entonces. *In: Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, Tomo I, BAE-268, Madrid, 1903, p. X.

lidad. Y en ese sentido no hay por qué excluir la posibilidad de que existan determinados matices diferenciadores, determinada especificidad de las configuraciones ideológicas de algunos elementos en los textos escritos por mujeres. Especificidades y matices producidos no tanto por el diferente sexo (biología) como por una sexualidad (configuración ideológica del sexo) diferente. Si esas configuraciones ideológicas sobre el sexo o sobre cualquier otro elemento son distintas en los textos escritos por mujeres, si un lector o lectora puede percibir una historia diferente en la literatura hecha por mujeres a la contada por los hombres, es obligado estudiarlos a ambos.

Lamentablemente, y por lo que se refiere a los textos medievales, contamos con muy pocas obras reconocidas de mujeres, tan pocas que ni aunque creyésemos en la ginocrítica como práctica científica podríamos practicarla. Es evidente que debía ser escasísimo el número de mujeres con la formación cultural necesaria para escribir. Pero, como no conviene faltar a la verdad histórica, tampoco debía ser impresionante el número de hombres preparado para ello en relación con el conjunto de la población masculina. Teniendo en cuenta la realidad material de la enseñanza y el funcionamiento de la ideología feudal, parece claro que entre los hombres sólo podían escribir los pertenecientes a la casta eclesiástica y, ya en los siglos XIV y XV (aunque desde el siglo XIII se inicie el proceso), la nobleza cortesana. Algo parecido debía ocurrir con las mujeres: religiosas y aristócratas deberían repartirse el uso de la “péñola”. Y en realidad, por lo que sabemos, así fue. Pero son poquísimas. ¿Había muchas menos religiosas y aristócratas que eclesiásticos y nobles? ¿Su formación cultural era tan distinta que no les permitía leer los signos de Dios en el mundo y reescribirlos?⁴ ¿Se trata sólo de un desconocimiento nuestro sobre ellas que no puede encubrir su existencia y escritura?

No quiero dejar de comentar un hecho cierto: los constructores del “canon” y del “corpus” de la historia literaria han olvidado en líneas generales los textos escritos por mujeres y, si los han citado, no se les ha prestado la atención necesaria. Se trata evidentemente de un olvido ideológico, es decir, no totalmente

4. Si concebimos poemas del siglo XIII como los de Robert de Blois o Jacques de Amiens como textos de “educación” de las mujeres (concepto mucho más amplio que el de instrucción intelectual sobre la que no dicen gran cosa los libros medievales), en general tratan de normas relativas al comportamiento para el juego amoroso cortesano, la mayoría basadas en *El arte de amar* de Ovidio; y si entendemos por textos de “educación” tratados, igualmente escritos para las damas de la nobleza, como los de Felipe de Navarra, Barberino o el Caballero de la Tour Landry, versan en general sobre cómo ser buenas esposas y conservar a los maridos. Realmente, la erudición se reserva para las monjas; sólo Barberino concede a las nobles el derecho a leer y escribir mientras Felipe de Navarra lo niega totalmente, y el Caballero de la Tour Landry aconseja la lectura exclusivamente necesaria para las Sagradas Escrituras.

consciente ni intencionado pero productor de un “corpus” absolutamente arbitrario. Aunque toda selección de lo bello, lo bueno, lo interesante, implica el abandono de lo feo, lo malo y lo carente de interés, ese juicio selector moral, estético o intelectual -juicio igualmente ideológico- lamentablemente coincide con una ideología sexista que, en general, considera irrelevante la producción literaria de las mujeres casi sin estudiarla y más significativa la necesidad de estudiar la correspondiente de los hombres para poder efectuar una “selección rigurosamente científica”. Esta ideología sexista, en este caso machista, sin duda ha configurado una historia de la literatura carente de muchas voces de mujeres.

Pero, ¿hay algo más? ¿Es posible que teniendo la formación cultural adecuada y perteneciendo a las castas eclesiástica y nobiliaria, es decir, pudiendo escribir, no “pudieran” hacerlo? ¿Es posible que el silencio fuese una práctica obligada para la mujer?⁵. Resulta paradójico hablar del “silencio” de las mujeres cuando nuestra tradición eclesiástica y, por tanto, nuestra tradición cultural, las concibe charlatanas hasta lo imposible. Basten como ejemplo unos cuantos versos de la loa que inicia *Las Desgracias del Rey Don Alfonso el Casto* de Mira de Amescua:

“que tienen tan largos picos/
que pretendiendo gastarlos/
están hablando contino/
sentadas, corriendo, andando,
en sus casas, en la iglesia,
en el sermón, en los Autos,
y aun me dicen que hay algunas/
que están durmiendo y hablando”.

No debemos olvidar, sin embargo, que cuando nuestro religioso califica a las mujeres de diablos por no guardar silencio, se refiere a la práctica femenina de la palabra hablada, de la “fabla”, ese signo flotante que carece de valor, de poder, de veracidad, de certeza, hasta el momento en que se adscribe e inscribe en la gran cadena de los signos del mundo, escribiéndose, incorporándose a la Escritura. Pero es que probablemente la palabra hablada sea, dentro de la ideología medieval, la única práctica femenina posible. M. Foucault recoge un par de testimonios cuando afirma que la palabra, “despojada de sus poderes, no es, de acuerdo con Vignère y Duret, sino la parte femenina del lenguaje, algo así como su intelecto

5. Si no es una práctica obligada para todas las mujeres, sí se entiende como una de las virtudes tradicionales de la mujer junto a la humildad, la castidad y la obediencia. De hecho, el silencio era una práctica obligada para las mujeres dedicadas a la vida religiosa excepto en algunos períodos de descanso, es decir, se concibe como una prueba más de la mortificación del cuerpo y del vencimiento de las pasiones mundanas. Incluso se crea una especie de lenguaje mudo, por signos, por si era imprescindible comunicarse. Eileen Power relata cómo una hermana que quisiese pescado, debía mover sus manos “colocadas en ángulo a la manera de la cola de un pez”, o una sacristana culpable al recordar que no había puesto el incienso para la misa debía “colocar sus dos dedos dentro de las narices”. In: *Mujeres medievales*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1979, pp. 120-121.

pasivo; la Escritura, en cambio, es el intelecto activo, el “principio masculino” del lenguaje. Sólo ella detenta la verdad”⁶.

En cualquier caso, tenemos en Europa tempranos e interesantes ejemplos “femeninos” de usuarias de la palabra escrita ligados a la importancia monástica; podríamos citar como muestras: la abadía de Barking en Essex durante el siglo XII; el nombre de la cisterciense Hildegarda de Bingen, defensora a ultranza en su *Ordo Virtutum* del mantenimiento de los “ordines” dentro del mundo monástico, en la certeza de que no deben mezclarse los que no poseen la misma sangre⁷; o el caso de Herrad de Hohenburgo, entre “autora” y compiladora de esa especie de summa que es el *Hortus Deliciarum* pensado, según escribe Herrad en su introducción, “para informar y deleitar a sus monjas, para ayudarlas a progresar en el servicio de Dios”⁸. Es cierto que el auge de la ciudad, consiguiente decaimiento del monaquismo a lo largo del siglo XIII y conversión de escuelas y universidades (vedadas a las mujeres) en los nuevos centros de la vida intelectual, implica la progresiva disminución de las posibilidades culturales de monjas y religiosas encerradas en sus conventos y abadías (auténticos lugares de bendición para las mujeres medievales y no sólo en sentido literal), aunque este declive vaya compensándose en el nuevo papel ejercido por la Corte como foco ideológico de la nobleza y abriendo nuevas posibilidades a las mujeres aristócratas. De hecho, la tradición de educación femenina comenzó en las comunidades de monjas y religiosas, y las más famosas residentes de los conventos medievales europeos dominaban el latín; nadie objetaba esta educación dado que eran mujeres enclaustradas y, además, se trataba de una educación religiosa. Por ello, durante los siglos XIII y XIV la actividad literaria más importante de las mujeres sigue siendo religiosa y se centra en Alemania y los Países Bajos, sobre todo el convento de Helfta con Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn y Gertrudis la Grande, la actividad de la beguina Margarita de Porete en Francia o de la mística Juliana de Norwich en Inglaterra con su obra en prosa vernácula *Revelaciones*.

6. Así lo manifiestan B. DE VIGNÈRE (*Traité des chiffres*, París, 1587, pp. 1-2) y C. DURET (*Trésor de l'histoire des langues*, pp. 19 y 20). In: FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI Editores, 3.ª ed., 1971, p. 47. Parece evidente que toda mujer que “escriba” se inscribe en el esquema masculino y, además, por tanto, se convierte en “activa” frente a la “pasividad” dominante en el esquema femenino.

7. Así y ante el asombro de la abadesa de Andernach de que entre las monjas sólo hubiese hijas de la nobleza cuando Dios no establece diferencias, responde: “La voluntad de Dios es que el estado inferior no se eleve por encima del superior como lo hicieron Satán y Adán. ¿A qué hombre se le ocurriría reunir en un mismo establo a todos sus rebaños, a los bueyes, los asnos y las ovejas? El respeto por las costumbres se iría a pique”.

8. Cfr. WADE LABARGE, M., *La mujer en la Edad Media*, Madrid, 1988, p. 280.

Entre nosotros, y debido en lo fundamental a las investigaciones del profesor Deyermond, se reconocen en la historia de la literatura medieval en lengua castellana dos prosistas y una poeta, que ya producen su obra a lo largo del siglo XV: Leonor López de Córdoba, muerta en 1412 y autora de un *Testamento* (“relación” de su vida) o *Memorias* que, a pesar de lo que a veces se ha dicho, no constituye una “autobiografía” en el sentido estricto del término sino una especie de “confesión” que parece pretender servir de consuelo al lector⁹. Y la monja Teresa de Cartagena, autora de dos tratados didácticos *Arboleda de los enfermos* y *Admiración de las obras de Dios*, dedicada ésta última a D^a Juana de Mendoza, mujer de Gómez Manrique. Además contamos con los tres poemas de Florencia Pinar: los que comienzan *El amor ha tales mañas*, *Ay que hay quien mas no vive* y *Destas aves su nación* recogidos en el *Cancionero General* (Valencia, 1511). Desde luego existen otras mujeres menos conocidas y escasamente investigadas, aunque también del siglo XV, como la valenciana Isabel de Villena (1430), abadesa del Convento de la Santísima Trinidad y autora de una *Vita Christi*, una visión de la vida de Cristo a través de las mujeres que vivieron cerca de él; D^a Constanza de Castilla, autora de *Oficio de los Santos Clabos*, dominica y nieta del rey D. Pedro de Castilla; D^a Felipa de Lencastre (1435), hija del Duque de Coimbra regente en la minoría de Alfonso V, autora de *Nove estações ou meditações de Paixão*, la Madre María de Santo Domingo (1470-75), conocida como “beata de Piedrahita”, autora de una conocida *Carta al Arzobispo D. Francisco Jiménez de Cisneros* (1510)¹⁰, por no citar los memoriales que la Pampana (María González) presentó al Santo Oficio cuando fue procesada y condenada por éste en 1483 y 1484 “á perdimiento e confiscacion de sus bienes”¹¹.

El siglo XV concentra evidentemente todos estos nombres de mujeres, tal vez por ser el momento en el que según Anna Krause “se debatió por excelencia en

9. Defendiendo su linaje, enlazado con Pedro “El Cruel” y Enrique de Trastámara, se presenta como hija, esposa y madre. En su “relación”, que difiere en algunas cosas de lo consignado por el Canciller Ayala en su *Crónica del Rey Don Pedro* y en la *Crónica del rey Don Juan I*, refiere, entre otras cosas, las tremendas persecuciones que sufrió junto a su marido por su fidelidad al rey D. Pedro, su prisión durante nueve años, la muerte de su hijo a los doce años, la mejora de su posición durante el reinado de Enrique III, ejerciendo gran influencia sobre la reina Doña Catalina ante la cual cayó después en desgracia, o el odio que le profesaba Fernán Pérez de Guzmán que la censura en su *Generaciones y Semblanzas*.

10. Biblioteca de la Facultad de Derecho de Madrid, papeles de Cisneros, tomo 73, fol. 47. Al principio de esta carta se lee: “Piedrahita, año 1510. La beata María de Santo Domingo”. En el mismo tomo hay otras cartas espirituales de Marta de la Cruz, Sancha de Velasco y Catalina de Mendoza. Cfr. SERRANO Y SANZ, M., *op. cit.*, p. 670.

11. Cfr. SERRANO Y SANZ, M., *op. cit.*, p. 468. Publicó las causas de estos dos judaizantes (se refiere también a Juan Pampán, marido) el padre FITA en su artículo “La Inquisición de Ciudad Real en 1483-1485”, *Boletín de la real Academia de la Historia*, t. XX, pp. 462-520.

España la cuestión feminista”¹². Sin embargo, si pensamos detenidamente en la obra de nuestras escritoras, la mayoría a la vez religiosas y aristócratas como es lógico, la situación no parece muy comparable a la de las escritoras foráneas de ese momento ni yo me atrevería a calificarlas de “feministas” tanto porque ese término, si tiene el sentido que yo creo, es absolutamente inadecuado y falto de rigor para la lógica feudal, como porque nuestras escritoras si bien no agreden compulsivamente a las “mujeres”, no las conciben con las mismas disposiciones intelectuales que a los hombres, ni las describen en términos demasiado diferentes a los que pudieran utilizar alguno de los “autores” que durante el siglo XV se inscriben en la corriente de aparente “defensa” de las féminas, ni las destinan a ninguna otra actividad que no sea la estrictamente doméstica. Tal vez porque lo que tengamos que analizar es “cómo se propaga la sumisión, transformada en deseo de sumisión, cuando la gran obra del Poder consiste en hacerse amar. La realización de semejante prodigio ha supuesto siempre una ciencia particular que precisamente pone las bases de ese amor y disfraza por su texto la jugarreta de una pura y simple domesticación”¹³. Es cierto que contamos con Teresa de Cartagena y su defensa, calificada por Deyermond como la “primera muestra de feminismo literario en castellano”, del derecho de las mujeres a escribir libros, pero nuestra “autora” funciona con una lógica feudal tan perfecta que sabe que escribir no es cosa especial ni de hombres ni de mujeres sino de Dios, y a su voluntad se debe que ella pueda glosar su palabra. Me permito la reproducción de unos fragmentos algo largos de la Introducción a su *Admiración de las obras de Dios*, donde trata de defenderse de la posición de los varones ante su “injerencia” en el mundo masculino de la “escritura”:

“la causa porque los varones se maravillan que muger aya hecho tractado es por no ser acostumbrado en el estado fimineo, mas solamente en el varonil. Ca los varones haser libros e aprender çiençias e usar dellas, tienelo asy en uso de antiguo tiempo que paresçe ser avido por natural curso. E por esto ninguno se maravilla. E las henbras que no lo han avido en uso, ni aprender çiençias, *ni tienen el entendimiento tan perfecto como los varones*, es avido por maravilla”.

Aunque en ningún caso considera a la mujer con la misma capacidad intelectual que al hombre, se trata de la voluntad de Dios y, por tanto, la “sufiçiençia que han los varones no la an de suya, que Dios gela dio”, así como también puede

12. “Apunte bibliográfico sobre Diego de San Pedro”, *RFE*, XXXVI, Madrid, 1952, pp. 126-130.

13. Aunque no lo comenta referido directamente a las mujeres sino a la Institución (Poder), nos parece muy sugerente el fragmento citado a propósito de nuestro tema. In: LEGENDRE, P., *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1979, p. 5.

...”enjerir las çiençias en el entendimiento de las mugeres, *aunque sea ynperfecto o no tan abile ni sufiçiente para las reçeibir ni retener como el entendimiento de los varones*. Ca esta ynperfiçion e pequeña e sufiçiençia puédela muy reparar la grandeza divina, e aun quitarla del todo e dar petiçion e abilidad en el entendimiento fimineo asy como en el varonil”.

Evidentemente hay diferencias entre ambos:

“E sy dio algunas preminençias al varon mas que a la hembra, creo en verdad que non lo hiso por rason que fuese obligado ha haser mas graçia al un estado que al otro. Pero hisolo por aquel mesmo e secreto fin que el solo sabe”.

La más notable de esas diferencias es para Teresa

...”ca el onbre es fuerte e valiente e de grande animo e osado e *de mas perfecto e sano entendimiento*. E la muger por el contrario, ca es flaca e pusilamini, de pequeño coraçon e temerosa....E hiso Dios estas diferençias e contraridades en una misma natura, e conviene saber umana....porque fuese conservaçion e adjutorio lo uno de lo al...el estado varonil fuerte e valiente e el fimineo flaco e delicado; ca *los varones* con su fuerça animo e suficiençia de entendimiento *conservan e guardan las cosas de fuera*, e asy en procurar e tratar e saber ganar los bienes de fortuna como el regir e gobernar e defender sus patrias e tierras de los enemigos e todas las otras cosas que a la conservaçion e provecho de la Republica se requiere...*e las fenbras* asy como flacas e pusilaminis e no sofridores de los grandes trabajos e peligros que la procuraçion e defensyon de las sobredichas cosas se requieren,*solamente estando ynclusas o ençercadas dentro en su casa, con su yndustria e trabajo e obras domesticas e delicadas dan fuerça e vigor*, e sin duda non pequeño subsidio a los varones”¹⁴.

Sin embargo, las “preminencias” de los varones no deben contabilizarse en perjuicio de las mujeres así como tampoco la flaqueza y pusilanimidad femenina debería otorgar mayor excelencia al varón.

Parece bastante obvio que existen diferencias de argumentación entre nuestra mejor defensora medieval y otros textos europeos. No parece que en la península contemos, por ejemplo, con ningún tratado en prosa consistente en una recopilación de cuentos que sirvan para ilustrar las virtudes de las mujeres del tipo que aparece en *La cité des dames*, texto que utiliza como fuente principal, aunque invirtiendo bastante su esquema, el *De mulieribus claris* de Boccaccio; ni ningún

14. Subrayado nuestro. Repr. en SERRANO Y SANZ, M., *op. cit.*, T. 268, pp. 223-233. Igualmente *cf.* en HUTTON, L.J. ed., TERESA DE CARTAGENA, *Arboleda de los enfermos. Admiraçion operum Dey*, Anejo XVI al BRAE, Madrid, 1967.

tratado educativo sobre los deberes de la mujer en los diferentes estratos sociales como en *Le Livre des Trois Vertus*. Tampoco tenemos poemas -como *Épître au Dieu D'amour* (1399)- en los que se describa la queja de las damas a Cupido en contra de los hombres, tanto caballeros como clérigos. Es desde luego evidente que no aparece entre nosotros ninguna Christine de Pisan, una mujer que en el siglo XIV defiende apasionadamente el derecho de las mujeres a una educación basada en las mismas materias que educan a los hombres, convencida no sólo de su misma capacidad para comprender sino incluso tal vez más:

“Si fuera costumbre mandar a las niñas a la escuela e hiciéranles luego aprender las ciencias, cual se hace con los niños, ellas aprenderían a la perfección y entenderían las sutilezas de todas las artes y ciencias por igual que ellos...pues...aunque en tanto que mujeres tienen un cuerpo más delicado que los hombres, más débil y menos hábil para hacer algunas cosas, tanto más agudo y libre tienen el entendimiento cuando lo aplican”¹⁵.

Su intensa participación en la famosa “querelle des femmes”, contienda literaria a que da lugar la aparición de la segunda parte del *Roman de la Rose* de Jean de Meung, la convierte en blanco de los ataques de los círculos universitarios parisinos granjeándose las iras de enemigos del calibre de Jean de Montreuil o Pierre Col, aunque también el respeto de hombres como Jean de Gerson que la alababa como “una mujer distinguida, una mujer masculina”, algo que, por otra parte, ella misma se considera cuando en el poema autobiográfico *Le livre de la Mutacion de Fortune*, refiere cómo los cambios de Fortuna la habían transformado de mujer en hombre al decidir empuñar la pluma para mantener a su familia¹⁶. Tampoco tenemos figuras culturales de la importancia de una Hildegarda de Beckelheim, abadesa del convento de las benedictinas de Disenberg (1136) y autora, entre otras, de dos importantísimos tratados sobre ciencias naturales y medicina, o de la ya citada Hildegarda de Bingen ni, aunque tengamos a la interesantísima Florencia Pinar, una poeta como Marie de France a pesar de que nadie haya probado aún su identidad de manera concluyente¹⁷.

15. Cfr. KING, M.L., *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 227.

16. Repr. en KING, M.L., *op. cit.*, p. 244.

17. Quiero aclarar que no comparto este tipo de valoraciones de la contribución femenina (ni de la masculina) a la producción literaria (o cultural en general) medieval a base de nombres individuales, como si se tratase de «autores» con el sentido que hoy damos a ese término y no de lo que realmente son: glosadores, comentaristas, intérpretes, exégetas, copistas o lo que se quiera de la Escritura. Cfr. el libro de R. CHARTIER *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1993. Fundamentalmente es interesante a este respecto el capítulo titulado «¿Qué es un autor?», deudor sin duda del famoso ensayo de Michel Foucault que comenta junto a otros de firmas más recientes.

Estamos hablando de mujeres. Pero, ¿estamos hablando de “mujeres” desde los mecanismos de la ideología feudal? Parece que no, dado que o bien han traicionado su causa “escribiendo”, es decir, inscribiéndose en el esquema masculino como la así elogiada Christine de Pisan, o bien han traicionado su sexo anulándolo como el conjunto de monjas o religiosas, una anulación que, aunque la Iglesia no parece creer del todo, intenta excusar mediante el culto a la Virgen, símbolo de la virginidad (y no tanto de la maternidad en sentido estricto, a pesar de la enorme iconografía desarrollada desde el siglo XIII de Vírgenes con Niños en los brazos)¹⁸. A este respecto resulta aleccionador el tratamiento que de las monjas hace el *De amore* de Andreas el Capellán. Este tratado moral es el primer texto en latín en que se da la palabra a las mujeres, estableciendo con ello que lo femenino ocupa un lugar fundamental en el juego de equilibrios que es el amor y, por tanto, un lugar principal en la sociedad cortesana. Sólo en la sociedad cortesana porque en ese lugar no caben los “rústicos” ni nadie que viva de su trabajo, dado que son incapaces de alejarse lo suficiente de “lo carnal” como para controlar el “impetus” y vivir el “bello amor”. Eliminadas, por tanto, las campesinas y las prostitutas. Además, y fruto de las luchas ideológicas internas a la ideología feudal entre caballeros y clérigos, eliminados los clérigos y, consiguientemente, las monjas. Pero, curiosamente, no se aconseja respetar a las monjas o prohibir que se las provoque sino, desconfiando absolutamente de ellas y temiéndolas, resistir a sus avances.

Es cierto que aproximadamente desde el siglo X la Iglesia afirma su dogma sobre un vínculo conyugal al que es previo el consentimiento de las personas surgido de una “dilectio” o “atracción”. Es verdad que a partir del siglo XII se va generalizando el “pactio conjugalis”, noción contractual que une a dos personas ante testigos mediante una promesa casi religiosa, un “sacramentum” (en el que el sacerdote aún no es requisito indispensable) aunque sea considerado por la Iglesia

18. La Virgen aparece como una figura majestuosamente remota, utilizada para definir las complejidades de la doctrina cristológica o para simbolizar la autoridad de la Iglesia. Es el misterio de la Encarnación el que explica la evolución de la iconografía mariana. La necesidad de la Iglesia de reaccionar contra la herejía, contra el triunfo del catarismo, la obliga a representar plásticamente la encarnación, y así las escenas evangélicas de la Navidad y, por tanto, de la Madre de Dios, empiezan a acompañar al Dios triunfante del siglo XII. San Bernardo de Claraval y el Cister jugaron un papel fundamental en la difusión de esta maternidad divina hierática, que aún no habla de ternura sino de majestad y victoria. A partir de ese momento se la magnifica como instrumento del misterio de la encarnación, apareciendo representada sobre todo como soberana, intercesora y salvadora. Cfr. DUBY, G., *Tiempo de catedrales. El arte y la sociedad 980-1420*, Barcelona, Argot, 1983. Igualmente el interesantísimo libro de M. WARNER *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid, Taurus, 1991.

el último de entre los que dispensa; y que esta actitud se solemniza debido al empleo de un ritual de fórmulas con intercambio de gestos y objetos que sitúan en plano de igualdad a los esposos, asociados, “consortes” desde entonces. Sin embargo, la ideología eclesiástica medieval, es decir, básicamente la Escolástica¹⁹, fundamentada en lo corpóreo y obsesionada por el cuerpo, consagra inequívocamente el paradigma femenino de la mujer-pecado aunque parezca dudar (ella que niega la duda) entre Eva y María. No se puede olvidar que es el pecado de Adán (es decir, de Eva) el que determina la desigualdad al convertir la copulación en una necesidad y provocar la separación de lo humano y lo celestial²⁰. La virginidad es “lo uno”, lo puro o Cielo, lo anterior a la perdición, al desgarrar, a la Caída:

“A mí me gustan los eunucos de otra clase, castrados no por la fatalidad sino por su voluntad. Acojo con gozo en mi seno a los que ellos mismos se han castrado a causa del reino celestial y por mi honor no han querido ser aquello que han nacido”²¹.

Frente a ésta o, mejor, bajo ella está la no virginidad concebida como número binario, “bajo el signo del doble”, signo malo, signo de la división y la reprobación (*binaris numerus non bonam habet significationem, sed signum divisionis et reprobationis*), lo impuro o Terreno. De ahí el comentario de Graciano: “las bodas colman la tierra, la virginidad el paraíso”²². También San Jerónimo dejó claros los aspectos sexuales de la santidad:

19. Principalmente el conjunto de textos agrupados en *El Derecho Romano* o *Corpus juris civilis* (título medieval); en *El Derecho Canónico* o *Corpus juris canonici* (título medieval tardío), dividido en: el *Decreto* (Graciano, 1140), compilación recibida por las Escuelas y la Santa Sede como un verdadero código de la Tradición y las *Decretales*, de las cuales, las *Decretales de Gregorio IX* o *Libro de fuera* constituye junto a la obra de Graciano el segundo eje sobre el que gira la Escolástica en el ámbito del Derecho canónico; y en *La Gran Glosa*, que reúne la práctica sistemática medieval del comentario o la copia alrededor del propio texto y al margen de los manuscritos. De ahí que estos textos y sus glosas sean fundamentales en la configuración y difusión de la ideología medieval que comentamos.

20. Es curioso que precisamente el cristianismo herético, al profesar el desprecio más absoluto por lo carnal, la repugnancia total por la sangre y el sexo, el desdén por la envoltura corporal de todo lo creado, pretende ignorar toda distinción en la sociedad: la primera de todas aquella que, inscrita en la carne, separa a los sexos. Y, por ello, parece concebir de modo muy distinto a la mujer. Es cierto que algunas herejías, por ejemplo la importantísima herejía cátara, acogen a las mujeres como miembros plenos en su comunidad, pero ello lo que implica es que no la concibe como mujer. Ese sueño de un orden social basado en otra concepción de lo verdadero, de las relaciones entre carne y espíritu, entre lo visible y lo invisible, anula el sexo al desdeñar lo corpóreo y por tanto anula como “femenino” y como “masculino”.

21. Graciano, *Decreto*, Causa 33, cuestión 5, canon 7.

22. *Decreto*. Causa 32, cuestión 1, canon 12.

“cuando la mujer se dedica a la procreación y a los hijos, es distinta al hombre, como el cuerpo es distinto al alma. Pero cuando prefiere servir a Cristo más que al mundo, deja de ser mujer y debe llamarse hombre”²³.

Así el mito de lo Uno y, por tanto, la temática de la virginidad domina el Universo Celeste mientras que el universo terreno se rige por un número binario que, al desgarrar, separa los sexos. Por eso Legendre comenta que nunca se omite “la obsesión del paraíso perdido por el advenimiento del placer, cada vez que se evocará la escisión principal del sistema, a saber: el antes y el después del crimen primero cometido por los padres”²⁴. En el *Sententiarum Libri Quatuor* (“De formatione mulieris”), Pedro Lombardo explica cómo la creación de la mujer del costado de Adán indica la pretensión divina de que la función femenina fuese de amistad y compañía; si la hubiera querido hacer su soberana la habría formado de la cabeza del hombre, si su destino hubiera sido el de esclava, la habría formado de sus pies. Ciertamente, pero eso era antes del pecado. Una vez cometido éste, el lugar que ocupará la mujer será otro. Y además la ideología medieval insistirá en otorgar la responsabilidad del primer pecado a Eva. Un ejemplo concreto es el que nos ofrece el *Mystère d’Adam*, auto de fines del siglo XII en el cual la representación del pecado original se inicia con una escena que no aparece en el *Génesis*: el intento fallido del diablo por seducir a Adán. Sólo después de fracasar en esa tentativa, la serpiente se dirigirá a Eva. La incorporación al texto medieval de ese primer intento baldío, reafirma no sólo la seguridad del conocimiento masculino de que la traición habita siempre en las palabras del diablo, es decir, la capacidad de interpretar correctamente los signos, sino la entereza de la voluntad masculina ante la tentación (provocación) de Satán. Sin embargo, en el caso de Eva, a la serpiente le bastará susurrar algo en su oído para que ésta tome la manzana y se la ofrezca al reacio Adán. La rapidez con que la mujer cae en la trampa, su carencia de duda y su firmeza en una decisión previamente rechazada por el hombre, la convierten en débil de voluntad, carente de conocimiento correcto y terca en la realización de su deseo. Incapaz de reflexionar sobre las consecuencias, comerá la primera tal vez porque adivina que será la única forma de convencer al hombre; sólo después de que Eva diga “Unc ne tastai d’itel dolçor” (“Nunca he gustado nada tan dulce” v. 305), Adán probará el pecado mordiendo la manzana y, después de autoacusarse inmediata y desesperadamente, sentenciará: “Par ton conseil sui mis a mal” (“Por tu consejo soy desgraciado” v.

23. Repr. en KING, M.L., *op. cit.*, p. 245.

24. LEGENDRE, P., *op. cit.*, p. 146.

375)²⁵. Del fracaso del primer intento de seducción se deduce que el diablo (como tal o disfrazado) es menos peligroso que la mujer ya que el hombre, que dispone de la “ratio”, es decir, de la capacidad de interpretar correctamente los signos, leyó sus verdaderas palabras: las del pecado. El triunfo del segundo intento de seducción a través de Eva, cuando el hombre sigue disponiendo de la “ratio”, parece confirmar que la mujer se oculta bajo un signo engañoso que no puede ser leído “verdaderamente”. Por tanto, el “imbecilitas sexus”, tal como atestigua la Caída, hace a la mujer más accesible para el Mal; portadora de la mancha de sangre que fluye de ella, es el tabernáculo de la tentación y aunque Dios decidió situarla junto a una de sus criaturas como doble y negativo, hay que vigilar a un ser tan voluble y peligroso. La condena de Eva que mantiene la Iglesia alimenta una misoginia entre los laicos en los que el desprecio sólo es síntoma del temor, del miedo a un signo contradictorio dentro de la Creación.

El mundo medieval, creado por Dios para sus siervos, está compuesto por signos sustanciales, signos que, a través de las cuatro similitudes fundamentales, nos dicen cómo el mundo se repliega sobre sí mismo (*convenientia*), se duplica (*aemulatio*), se refleja (*analogia*) o se encadena (*sympathia*) para que las cosas puedan asemejarse entre sí. La categoría de semejanza serpentea oculta articulando ese gran Libro del mundo y dejando en su superficie una serie de marcas visibles, signaturas de lo invisible que lo hagan descifrable y cierren ese círculo perfecto. Es decir, que no hay semejanza sin signatura, que el mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado. Utilizando para nuestro propósito las palabras de Foucault, podríamos decir que el mundo medieval “superpuso la semiología y la hermenéutica en la forma de la similitud. Buscar el sentido es sacar a luz lo que se asemeja. Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes”²⁶. ¿Cómo se reconoce entre tantas marcas, figuras, grafismos, que hay un carácter en el que conviene detenerse porque indica una semejanza secreta y esencial? ¿Qué forma constituye el signo en su singular valor de signo? Nuevamente, la semejanza, que significa algo en la medida en que tiene semejanza con lo que indica. Es evidente que Dios ha situado en este espacio surcado en todas direcciones un punto privilegiado saturado de analogías: el hombre; en proporción con el cielo y con la tierra, y creado por Dios “a su imagen y semejanza”.

¿Y la mujer? ¿La mujer fue creada “a imagen y semejanza” de Dios? El *Decreto* de Graciano nos dice:

25. Vid. a este respecto el libro de Erich AUERBACH *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1975, pp. 139-165.

26. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 38.

“la imagen de Dios está en el hombre para que sea el único del que provienen todos los otros. Ha recibido de Dios el poder, como si fuera su vicario, pues tiene la imagen del Dios único; por esto la mujer no ha sido hecha a imagen de Dios”.

Su glosa “In homine” añade: “todo procede de Dios, así como todo proviene de Adán. Aquí la palabra *hombre* es pues del género masculino”²⁷. En la teología cristiana, el *Ecce ancilla Dei* de María y su *Fiat*, su consentimiento a la Encarnación, se convirtió en una noción moral restringida que sustenta la sumisión femenina. Parece, pues, evidente que la sumisión y sujeción de la mujer, simbolizada en el velo que la cubre...

“el hombre, al ser la imagen y la gloria de Dios, no tiene que taparse la cabeza; la mujer por el contrario, lleva un velo pues no es la gloria ni la imagen de Dios”

se propone en el discurso medieval como compensación, como protección y dádiva a un ser salido del hombre y, por tanto, de su misma naturaleza...

“la mujer fue hecha no de la tierra con la que fue amasado Adán, sino de la costilla de Adán; por eso señalamos una naturaleza única del cuerpo para el hombre y la mujer, una fuente única del género humano. Por lo tanto, al comienzo no se hizo el hombre y la mujer, ni dos hombres, ni dos mujeres; sino *ante todo un hombre y luego de éste la mujer*” pero al que le faltan las características de un Dios portador de atributos específicamente masculinos. Así, “si la Caída ilustraba la perversidad de la mujer, la Creación probaba la primacía del hombre”²⁸.

Ya que la mujer no puede expresarse como imagen en la literatura medieval, tendrá que hacerlo como “semejanza” aunque no sea “a semejanza de Dios”. ¿Es la mujer un signo contradictorio? Su superficie visible, su marca externa, su forma designante, suave, blanda, dulce, debiera remitir a una única forma designada semejante (“alza el velo que la recubre: así se muestra el cuerpo fino, los largos brazos, las manos blancas, ahusadas, de largos dedos”, nos dice un poemita de Marie de France); pero esa forma designada se contradice a sí misma al ser contruida ideológicamente como reproductora de las dos caras de la estructura divina: el cielo y el infierno. La signatura mujer contradice el signo mujer cuando

27. Causa 33, cuestión 5, canon 13.

28. WARNER, M., *op. cit.*, p. 238.

ese signo se construye sin auténtica sustancialidad (es decir sin relación verdadera entre apariencia y esencia), tan vacío de semejanzas “verdaderas” que la apariencia puede remitir a dos esencias contradictorias: puede habitarlo el demonio, ocuparlo la serpiente y convertir a la mujer en “janua diaboli”, en signo de la traición al Señor. Esa es su semejanza: Lucifer. Tan bella, atractiva, demoníaca, tentadora y puerta del Infierno como él y, como él, el mayor obstáculo en el camino de la salvación: “entre Adán y Dios, en el Paraíso, sólo había una mujer, y no descansó hasta que consiguió expulsar a su marido del jardín de las Delicias y condenar a Cristo al tormento de la Cruz” nos dice Jacques de Vitry en el siglo XIII²⁹. Igualmente Heloísa: “¡Desdichada yo, que nací para ser la causa de tal crimen! ¡Las mujeres no podrán conducir nunca a los hombres más que a la ruina!”³⁰

Bien es verdad que este planteamiento se origina en San Pablo, pieza fundamental, junto a Pedro, del monumental edificio que representa el catolicismo pontifical, cuya restauración comienza a principios del siglo XI; y aunque propalado hasta la saciedad por la Patrística y los textos monásticos, no impedía a la Iglesia desarrollar otro, su contrario, puesto que igualmente necesitaba internalizar el paradigma de la otra posibilidad del signo mujer: María, la madre de Cristo. Ahora bien: María ya no es una mujer, es una madre. Es decir, la “mujer” no es un signo contradictorio de la Creación, la contradicción sólo es aparente. La signatura mujer nos remite a la “mujer-demonio”, a la “mujer-tentación-pecado”, a la que ejerce el dominio a través de la tentación de la atracción sexual obstaculizando la cohesión de los grupos de hombres, a aquella que sangra y por cuya causa se derramó la sangre de Cristo. Esta mujer sangrante podrá redimirse tanto del pecado como de la sangre convirtiéndose en madre. Por ello, no creemos que la exaltación que la Iglesia hace de María tenga nada que ver con un lado “bueno” de la mujer que a nuestro juicio no existe. La mujer es construida ideológicamente por la Iglesia como maldad, mentira, pecado, y siempre remite a Eva. Es la “madre” la que es construida por la Iglesia como bondad, verdad, salvación y siempre remite a María. En cualquier caso, y tal como comentábamos antes, no parece que la Iglesia plantee una exaltación de la maternidad por sí misma, porque la madre (excepto cuando ya es vieja y la naturaleza la deja descansar privándola de sus ciclos menstruales) sólo deja de ser “mujer”, de sangrar, temporalmente. Tal vez su exaltación esté mucho más relacionada de lo que a

29. Cfr. POWER, Eileen, *op. cit.*, p. 20.

30. Cfr. las distintas alusiones al tema en *Cartas de Abelardo y Heloísa*. Prólogo de P. ZUMTHOR y estudio “En favor de Heloísa” de C. RIERA, Barcelona, José Olañeta Ed., 2.ª ed, 1989, p. 121.

simple vista parece con dos necesidades cronológicamente consecutivas: la primera, plasmar el misterio de la Encarnación de Dios, construyendo a Cristo como rey y soberano del mundo y a María como reina, signo del poder del cuerpo unido de la Iglesia; la segunda, en la que la maternidad de María es representada con ternura debe corresponderse con la necesidad bajomedieval de construir a Cristo como Niño Divino³¹.

Desde esta perspectiva, el hecho de que exista una producción literaria específicamente de “agravio” a las mujeres es perfectamente explicable dentro de la lógica feudal de aviso para la salvación del cristiano. Los textos muestran cuál es la auténtica verdad, la auténtica esencia de la signatura mujer dado que su apariencia engañosa la falsea. Se trata de avisar del peligro que supone el error debido al desconocimiento (hay que recordar obligadamente el “Intellectum tibi dabo” del Arcipreste de Hita) de lo que son acciones, tentaciones o pruebas del demonio. Así, en el siglo XIV aparece el *Arcipreste de Talavera o Reprobación del Amor mundano* de Alfonso Martínez de Toledo, cuya segunda parte, como se sabe, es una sátira contra “los vicios, tachas e malas condiciones de las perversas mujeres”:

“E quando él entra, comienza ella de alimpiiar sus ojos de las lágrimas, e a las vezes se pone saliva en los ojos porque paresca que ha llorado, e frégalos un poquito con las manos e dedos porque se muestran bermejós, encendidos e turbados. E luego esconde la cabeza entre los braços, o la vuelve, quando él entra, fazia la pared. E el otro dize luego: -¿Qué has, amiga? Ella responde: - Non nada.”

31. El siglo XIV libera la creación artística en gran medida de lo sagrado, poniéndola lentamente al alcance del hombre. Incluso pretendiendo cumplir una función religiosa, el nuevo arte se dirige al hombre y no a los sacerdotes. Es un arte en el que se desarrolla una historia humana propia de la conceptualización originada en las nuevas órdenes religiosas, sobre todo en el franciscanismo que se sustenta fundamentalmente en la “humilitas”. Como nos dice Marina Warner (*op. cit.*, p. 240)...“la Virgen, en sí misma, no fue identificada con las mujeres en sus aspectos sustanciales hasta que la orden franciscana realizó una revolución en el pensamiento cristiano sobre la Encarnación en el siglo XIII y principios del XIV”. Así, y bajo influencia franciscana, la poesía religiosa del siglo XIII también nos ofrece ejemplos de la humanización de María Madre; entre ellos, la *Pasión* de Jacopone da Todí. Este poema construye una versión libre del episodio evangélico de San Juan concediendo a la madre de Jesús un papel mayor y mucho más activo. La vemos lamentarse, suplicar y gritar de dolor como cualquier madre destrozada ante el tormento de su hijo:

“Oh filglio, filglio, filglio! / filglio, amoroso filglio,
 filglio, chi dà consilglio / al cor mio angustiato?
 O filglio, occhi jocundi, / filglio, co non respundi?
 filglio, perché t’ascundi / dal pecto o se’ lactato?”

Cfr. MONACI, E.T., *Crestomazia italiana dei primi secoli*, Città di Castello, 1912, p. 479. (Repr. en E. AUERBACH, *op. cit.*, pp. 163-164).

Sin duda, es más difícil explicar la producción de textos en “defensa” de las mujeres ya que si la lucha entre los géneros fuese realmente una lucha de sexos, encontraríamos solamente textos de “agravio” surgidos de la pluma de los hombres. Sin embargo, y tal vez originados por el mal llamado *Corbacho*, el siglo XV nos proporciona una larga serie de textos no sólo de ataque sino también en pro de las féminas. Al menos aparentemente. Hasta donde llegan nuestros conocimientos todos, los unos y los otros, incluidos aquellos que no tratan estrictamente de serlo como las llamadas “novelas sentimentales” cuyo parentesco con la lírica cortesana puede hacerlas aparecer como de tendencia “feminista”, han sido escritos por hombres. Hagamos un breve recuento: la llamada “nueva secta” por Valera³² nos proporciona entre otros el *Llibre de las Dones o Espill* de Jaume Roig, la *Repetición de amores* de Luis de Lucena, la *Historia de Grisela y Miravella con la disputa de Torrellas y Braçayda*, el *Breve Tratado de Grimalte y Gradisa* y el *Triunfo de amor* de Juan de Flores. Entre las “defensas”, *Libro de las Donas* de Fr. Francisco Eximeniz, *Libro de las mujeres ilustres* de D. Alonso de Cartagena (perdido), la parte final de *Los doce trabajos de Hércules* de Enrique de Villena, *Libro de las virtuosas e claras mujeres* de Álvaro de Luna, *Jardín de nobles doncellas* y *Alabanzas de la virginidad* del agustino Fray Martín Alonso de Córdoba, *Tratado en defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera, *Triunfo de las Donas* del franciscano Juan Rodríguez del Padrón, *Sermón de amores* y *Tratado de amores de Arnalte y Lucenda* de Diego de San Pedro. ¿Quizás la llamada misoginia medieval no esté tan enraizada ni tan generalizada como se supone? ¿Tal vez debiéramos creer en la existencia de hombres feministas que hacen causa suya la “defensa” de las mujeres?

Además de existir el problema de no poder olvidar la humorada, por otra parte genial, del Arcipreste de Hita en el “Elogio de las dueñas chicas”, para poder responder a esas preguntas tendríamos primero que intentar explicar si consideramos textos de “agravio” y de “defensa” los que así figuran como tales para la crítica en la nómina medieval, si el hecho de estar concebidos para las damas o dedicados a ellas implica necesariamente que se interpreten como “defensas”, y en última instancia si esa “defensa” funciona como tal y no como parodia en la lógica interna de los textos. Pero eso será en otra ocasión.

Ángela OLALLA
 Universidad de Granada

32. En su *Defensa de virtuosas mujeres* dice: “Paréceme que te place saber, muy caro amigo, cual es el fundamento de aquestos començadores de nueva secta, que rotamente les place en general de todas las mujeres mal decir”.