



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN LETRAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

SANTIDAD FEMENINA Y CORPORALIDAD EN EL *LIBRO DE LAS VIRTUOSAS E
CLARAS MUGERES* DE ÁLVARO DE LUNA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN LETRAS (ESPAÑOLAS)

PRESENTA:

DIANA IRAIS RANGEL PICHARDO

TUTOR:

MARÍA TERESA MIAJA DE LA PEÑA
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, NOVIEMBRE, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A todas las personas cuya labor y apoyo hicieron posible la realización de este trabajo, en especial a mi mamá y mi familia: *Ex corde*.

A mis amix, Paulina y Berú, como dice Patronio: “los buenos amigos son la mejor cosa del mundo, y bien cred que cuando biene grand mester y la grand quexa, que falla omne muy menos de cuantos cuida”. Porque siempre creen en mí y me acompañan en los momentos difíciles. A las nuevas amistades, Maribel y Nashielli, por hacer de la maestría un espacio amoroso.

A la Dra. María Teresa Miaja de la Peña, por su tiempo, por su generosidad y por seguir compartiendo su conocimiento, tanto académico como personal.

A mis sinodales, el Dr. Fernando Baños Vallejo, la Dra. Ana Elvira Vilchis Barrera, el Dr. Axayácatl Campos García Rojas y el Dr. Daniel Gutiérrez Trápaga por leer esta tesis.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT y al Programa de Apoyo para Estudios de Posgrado (PAEP) de la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo económico brindado durante la realización de este proyecto.

Por último, agradezco a la Coordinación General de Estudios de Posgrado (CGEP) por la beca de Actividades Académicas de Larga Duración que me permitió trabajar con el Dr. Fernando Baños Vallejo en una estancia de investigación en la Universidad de Alicante.

Índice

Introducción	3
1. Álvaro de Luna: vida política del valido de Juan II	9
2. Álvaro de Luna y la Querrela de las mujeres	15
2.1 Querrela de las mujeres	18
2.2 Problemática de la Querrela	21
2.3 <i>Libro de las virtuosas e claras mugeres</i>	25
3. La figura femenina en el <i>Libro de las virtuosas e claras mugeres</i>	30
3.1 La vida de la Virgen María, “nuestra señora”, y de Eva, “nuestra madre”	34
3.2 La santidad femenina en el <i>Libro de las virtuosas e claras mugeres</i>	39
4. La corporalidad de la santidad femenina en <i>Libro de las virtuosas e claras mugeres</i>	46
4.1 Apariencia física	49
4.2 Sexualidad	68
4.3 Maternidad	77
4.4 Castigo del cuerpo	83
4.5 Fluidos corporales	102
4.6 Enfermedad y muerte	112
Conclusiones	126
Bibliografía	130

Introducción

“La historia de las injurias a las mujeres pasa por sus cuerpos porque el cuerpo del hombre se representa como un todo coherente que puede ser olvidado, pero el cuerpo de la mujer es inolvidable.”¹

El *Libro de las virtuosas e claras mugeres* (1446) es la obra más importante de Álvaro de Luna, es un tratado argumentativo perteneciente al debate literario de la Querrela de las mujeres. Este debate consistía en dos bandos que discutían sobre la naturaleza del sexo femenino: por un lado se encontraban los maldicientes, que consideraban a la mujer como un ser inferior incapaz de ser virtuoso; y, por otro lado, estaban los defensores que opinaban que no era así, sino que su naturaleza era igual que la de los hombres y, al igual que ellos, podían alcanzar la excelencia. Este ejercicio retórico fue tan fructífero que se produjeron múltiples obras, entre los textos más importantes que atacan al género femenino se encuentran *Il Corbaccio* (1354-55) de Giovanni Boccaccio, *Maldecir de Mujeres* (1458) de Pere Torroella, *Coplas contra los vicios y deshonestidades de las mujeres* de Fray Antonio de Medina y *El Arcipreste de Talavera o Corbacho* (1438) de Alfonso Martínez de Toledo. Mientras que las obras más representativas en su defensa son: *De Mulieribus claris* (1361-62) también de Bocaccio, el *Libre de les dones* de Francesc Eiximenis, *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez de Padrón, *Defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera, el *Jardín de las nobles doncellas* (1469) de fray Martín de Córdoba, *Libro de las mujeres ilustres* de Alonso de Cartagena, entre otros.

A pesar de que el *Libro de las virtuosas e claras mugeres* (LVCM) es la obra cumbre de uno de los hombres más importantes de Castilla en el siglo XV ha sido poco estudiada. Actualmente se conservan cinco manuscritos: Ms. 207 (S), Ms. 2654 (B) y Ms. 2200 (C) que se encuentran en la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Los dos primeros están datados en el siglo XV y el tercero en el XVI. El Ms. 19165 (N) pertenece al acervo de la Biblioteca Nacional

¹ Marta Madero “Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV)”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*. Madrid, Taurus, 2000, p. 603.

(Madrid) está datado en 1857 y el Ms. 76 (M) de la Biblioteca Menéndez Pelayo (Santander) de 1703. Sin embargo, recibió atención de la crítica especializada por primera vez hasta 1865 en la *Historia crítica de la literatura española* de Amador de los Ríos. En ese momento no se contaba con ninguna edición del texto, la primera fue de Marcelino Menéndez Pelayo en 1891, esta se basó sólo en el testimonio de M, un manuscrito datado en 1703. La segunda edición fue preparada por Manuel Castillo en 1908 con el título de *Libro de las virtuosa e claras mugeres*. Fue hasta los años ochenta en que hubo dos propuestas de nuevas ediciones pero se cancelaron o no llegaron a concretarse: una de José Fradejas Lebrero y la otra de José Manuel Fradejas Rueda.² Aunque ya existían las ediciones de Menendez Pelayo y Castillo, varios de los manuscritos no se habían estudiado a fondo puesto que sólo se podían consultar el manuscrito Ms. 19165 (N) y el Ms. 76 (M). Hasta que, en 1993, Fradejas pudo consultarlos y hacer un estudio detallado de cada uno de los manuscritos salmantinos, así como de las ediciones publicadas.³

El primer estudio formal del *LVC*M fue la tesis doctoral de Agustín Boyer publicada por la Universidad de Berkeley en 1988. Dicho estudio estableció las cuestiones primordiales del texto: su valor literario, el género, las fuentes y su relación con la Querrela de las mujeres que había llegado a Castilla. Antes de la tesis de Boyer el estudio literario de la obra de Álvaro de Luna era exiguo; y el que existía era incluso estéril: “parece haberse aceptado que si el *LVC*M y la poesía cortesana de don Álvaro merecen consideración alguna, se debe tan sólo a la fama de su autor y no a méritos propios”.⁴ Éste es uno de los casos en que la obra literaria es opacada por el personaje histórico, e incluso literario, en que se convirtió Luna. Su vida escandalosa y su

² Cfr. Lola Pons, “Introducción” en Álvaro de Luna, *Libro de las virtuosas e claras mugeres*. Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Burgos, 2008, p. 267.

³ Cfr. José Manuel Fradejas Rueda, “Manuscritos y ediciones de las *Virtuosas e claras mugeres* de don Álvaro de Luna”, en Ian Macpherson y Ralph J. Penny (coords.), *The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*. Tamesis, Londres, 1997, pp. 139-152.

⁴ Agustín Boyer, *Estudio descriptivo del Libro de las virtuosas e claras mugeres de Don Álvaro de Luna: fuentes, género y ubicación en el debate feminista del siglo XV*. Universidad de California, Berkeley, 1988, p. 3 [Tesis doctoral].

muerte trágica hicieron eco entre sus partidarios y detractores, contemporáneos y posteriores. Sin embargo, sus textos quedaron en segundo plano y relegados a la categoría de obra menor. Ya en el siglo XXI se publicaron dos ediciones críticas y anotadas de manera casi simultánea: la de Lola Pons Rodríguez en 2008, que cuenta con un detallado estudio introductorio y un minucioso cotejo filológico de los manuscritos; y la de Julio Vélez-Sainz en 2009, valiosa por su anotaciones explicativas del texto. Estas ediciones y el creciente interés en los estudios de género impulsaron el desarrollo de bibliografía sobre esta obra.

Otros críticos han estudiado la obra de Álvaro de Luna dentro del contexto de la Querrela de las mujeres castellanas junto a autores como Juan Rodríguez del Padrón, Diego de Valera y Fray Martín de Córdoba. Por ejemplo, en 2005 en la Universidad de Georgia, Erica N. Maier presentó la tesis para la obtención de grado sobre los tratados medievales castellanos en defensa de las mujeres.⁵ En el año 2012, Florence Serrano publicó un artículo donde explica las diversas posturas políticas en obras de tres distintos autores de la Querrela: Rodríguez del Padrón, Valera y Luna.⁶ Señaló el uso de dichos textos como herramienta propagandística de ideologías subversivas y, en el caso específico de la obra de Luna, afirma que se trata de una autodefensa y contraataque del valido contra sus detractores. De nuevo se lleva la atención a la figura histórica y polémica de la corte de Juan II sobre el análisis del texto. En el mismo año M^a Isabel Gascón Uceda revisó la construcción discursiva del elogio en *LVC*M de Luna y en el Discurso XVI “En Defensa de las mujeres” del *Teatro Crítico Universal* de Benito Jerónimo de Feijoo.⁷ En dicho artículo se cuestiona quién es el verdadero receptor de estos textos y pone en duda si en realidad buscaban cambiar la opinión de los hombres o más bien son modelos de comportamiento dirigidos a las damas.

⁵ Cfr. Erica N. Maier, *Los tratados en defensa de las mujeres virtuosas en la Castilla medieval: textos y contextos* (dir. Noel Fallows). Universidad de Georgia, 2005, 89 pp. [Tesis de master].

⁶ Cfr. Florence Serrano, “Del debate a la propaganda política mediante la querrela de las mujeres en Juan Rodríguez del Padrón, Diego de Valera y Álvaro de Luna”. *Talia dixit* (2012), pp. 97-115 [En línea]: <http://www.eweb.unex.es/eweb/arengas/td7.Serrano.pdf> [Consulta: 20 de febrero de 2021].

⁷ M^a Isabel Gascón Uceda, “Construcciones de identidad femenina mediante el elogio”, en Manuel Cabrera Espinosa, Juan Antonio López Cordero (coords), *IV Congreso Virtual sobre historia de las mujeres*, 2012, pp. 1-20.

No sólo los expertos en temas de género se han interesado en la obra de Álvaro de Luna, también los estudiosos de la hagiografía. Fernando Baños ha considerado al tercer libro del *LVCVM* como el primer santoral no anónimo de la península y lo incluyó en su índice de la hagiografía hispánica medieval bajo el nombre de *Flos sanctorum* femenino. Esta categorización ha permanecido en otros estudios como los de Vanesa Hernández Amez. En “El ataque a lo femenino: tortura y muerte de las mártires en la hagiografía castellana medieval” hace referencia al texto como “el único santoral femenino conocido, de Álvaro de Luna, contenido en su *Libro de las virtuosas e claras mugeres*, de 1446”.⁸ En este artículo analiza las diferencias entre los castigos del cuerpo de las santas mártires y de sus contrapartes masculinas en el *LCVM*, el santoral del manuscrito 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, entre otros. Sin duda esta investigación es un aporte valioso al tema de la caracterización de la santidad femenina y el castigo del cuerpo pero se limita a un solo tipo de santidad. Por otro lado, en el artículo titulado “Álvaro de Luna y *El libro de las Virtuosas e claras mujeres*” la autora realiza una revisión detallada de la vida del condestable: su figura histórica-literaria; la historia del texto, su transmisión y, por último, del tercer libro del *LVCVM*. Se detiene específicamente en la revisión de las fuentes de este fragmento y da datos reveladores sobre los posibles hipotextos en castellano. Además señala los elementos innovadores del texto en contraste a otros *Flos Sanctorum* del siglo XV.

Como se puede observar el *LVCVM* es un tratado que dialoga con las diversas obras del debate literario en torno a las virtudes y defectos de las mujeres. Para ello el autor recurre a hipotextos de distintos tipos como argumentos principales para sustentar su postura a favor de las féminas.⁹ Cada una de las tres partes que componen la obra se refiere a una Edad histórica

⁸ Vanesa Hernández Amez “El ataque a lo femenino: tortura y muerte de las mártires en la hagiografía castellana medieval”, en Rafael Alemany, Josep Lluís Martos y Josep Miquel Manzanaro (eds.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Alacant, 2005. 3 v., pp. 851-864.

⁹ *Factorum et dictorum memorabilium* de Valerio Máximo, otros tratados como *De mulieribus claris*, la Biblia, *Leyenda dorada* de Jacobo de la Vorágine, entre otras.

diferente así que poseen hipotextos distintos. Aunque el predominante de la tercera parte del *LVC*M es la *Leyenda dorada*, al tratarse de un discurso argumentativo, la obra de Luna aborda de manera distinta los rasgos textuales de la hagiografía y crea un discurso propio, moderado y que rescata sólo ciertos elementos de la corporalidad. Esto permite que no sólo haya una trascendencia textual de las hagiografías femeninas sino que se transgrede el modelo y las ejecuta de manera distinta. Entre los rasgos textuales hagiográficos se encuentra la disminución de elementos maravillosos del género hagiográfico como los milagros, Boyer señala:

son precisamente todos estos elementos fantásticos con que la imaginación popular distorsionaban las vidas de santos las que desprestigiaron la *Leyenda* áurea entre humanistas [...] Luna, generalmente, usa su fuente con un sentido crítico bastante sensato, depurándola de las exageraciones que abundan en la *Leyenda*.¹⁰

El objetivo del presente trabajo es analizar cómo es la relación entre el cuerpo y la santidad en una obra que se desarrolló en un contexto cortesano y con propósitos distintos al de la tradición hagiográfica. Para ello es necesario dividir esta tesis en cuatro capítulos, en el primero haré un recorrido de la vida en la corte de Álvaro de Luna, su relación con Juan II, rey de Castilla y los lances políticos con la nobleza de Aragón. Haré una revisión de la influencia del humanismo en la corte, la relación del condestable con las artes, su labor como mecenas y como autor de su propia obra literaria. Asimismo, describiré las características del *LVC*M, el género literario al que pertenece y la estructura que lo componen.

En el segundo capítulo explicaré las características que hacen del *LVC*M un tratado para defender al sexo femenino y cuáles son los parámetros de la *Querelle de femmes* o Querella de las mujeres que están presentes en el libro. Para ello explicaré los orígenes de la disputa entre los maldicientes y los defensores de las mujeres que surgió durante el siglo XIV, sobre todo haré hincapié en la producción literaria de Christine de Pizán, quien estableció el paradigma de defensa de las mujeres y que se convirtió en referente de otros autores. Por último revisaré cómo se llevó a cabo la difusión de la Querella en las cortes hasta llegar a la de Juan II, lo que tuvo

¹⁰ Agustín Boyer, *op. cit.*, p. 246.

como resultado múltiples autores que seguían este modelo; entre los más destacados se encuentran Juan Rodríguez de Padrón, Diego de Valera, fray Martín de Córdoba y, por su puesto, Álvaro de Luna.

En el tercer capítulo analizaré los paradigmas principales de la figura femenina en el mundo occidental durante la Edad Media: la Virgen María y Eva. Ambos personajes son fundamentales para entender los defectos y virtudes de las mujeres y cómo es que se plasman en el *LVC*M. Después estudiaré cómo se diferencia la santidad femenina de la masculina, cuáles son las características que la constituyen y cuáles son los modelos que se desarrollaron y prevalecieron en la Edad Media. Este rastreo permitirá identificar las diferencias entre la tradición hagiográfica y la versión de autor.

En el último capítulo estudiaré la relación entre la santidad femenina y la corporalidad. Primero, mencionaré las distintas definiciones del cuerpo durante la Edad Media; asimismo, señalaré las características que se asociaban a la corporalidad de las mujeres y cuál fue la repercusión de estas posturas en la espiritualidad de las santas. Posteriormente, analizaré los elementos corporales que considero más importantes en la obra de Álvaro de Luna: la apariencia física, la sexualidad, la maternidad, el castigo corporal, la enfermedad y la muerte.

1. Álvaro de Luna: vida política del valido de Juan II

Álvaro de Luna, condestable y valido del rey Juan II de Castilla, es una figura histórica sumamente importante que sigue rodeada de un aura de misterio e intriga. A pesar de ser pieza trascendental para la corona castellana, en las diversas crónicas y textos literarios de sus contemporáneos (*Crónica de Juan II*, *Crónica De Álvaro de Luna*, *Laberinto de fortuna* de Juan de Mena, *Compendio de la fortuna* de fray Martín de Córdoba, *Favor de Hércules contra Fortuna*, *Coplas contra don Álvaro de Luna*, *Soneto XXX* y *el Doctrinal de privados* de Iñigo López de Mendoza, etcétera) se presentan múltiples inconsistencias con respecto a su vida; además, la gran mayoría de los testimonios están sesgados por inclinaciones políticas, tanto de sus seguidores como de sus detractores.

Desde su nacimiento, Álvaro de Luna estuvo rodeado de polémica. Su padre Álvaro Martínez de Luna, señor de Cañete, Jubera y Córnago fue el primero en integrarse a la corte castellana como copero mayor de Enrique III.¹¹ De su madre, María Fernández de Xarava, también conocida como la “Cañeta”, se sabe que fue una mujer de baja categoría y no muy buena reputación. Nació en 1390 y al momento de su nacimiento fue nombrado Pedro como su tío paterno, el Arzobispo de Toledo, y su tío abuelo Pedro de Luna, también conocido como Benedicto XIII o el “papa Luna”.¹² Vivió como hijo natural hasta los siete años de edad, cuando murió su padre fue reconocido oficialmente, desde ese momento quedó bajo el cuidado de su tío Juan Martínez de Luna de quien recibió una educación cortesana: “a los diez años ya sabía leer y escribir, al mismo tiempo que se adiestraba en las artes de caballería, enriqueciera sus conocimientos, aprovechando los medios que á su alcance tuvo y sobre todo la facilidad que le proporcionaban sus envidiables condiciones individuales.”¹³

¹¹ El linaje Luna proviene de Navarra y se estableció poco a poco en Aragón hasta llegar a la corte castellana. Lola Pons Rodríguez, “Introducción” en *op. cit.*, p. 13.

¹² Cfr. Julio Vélez-Sainz, “Introducción” en Álvaro de Luna, *Libro de las virtuosas e claras mugeres*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 17-18.

¹³ Manuel Castillo, “Prólogo” en *Libro de las claras e virtuosas mugeres por el condestable de Castilla don Álvaro de Luna, Maestre de la Orden de Santiago del Espada*. Rafael G. Menor, Madrid y Toledo, 1908, pp. 15-16.

En 1396, el joven Álvaro fue llevado a Aviñón donde conoció a su tío Benedicto XIII, obtuvo su beneplácito y vivió unos años con él. Siguió bajo el cuidado de Juan Martínez hasta 1407 cuando Pedro de Luna, Arzobispo de Toledo, se hizo cargo de él y de su incorporación a la corte. Como símbolo de la aceptación a la nobleza, se realizó el cambio de nombre a Álvaro después de un proceso para lavar la infamia de su origen. Dicho proceso fue promovido por sus protectores entre los que destaca Gómez Carrillo de Cuenca, mayordomo mayor de Juan II, y el papa Benedicto XIII: “el cambiarle el nombre a Álvaro implica el reconocimiento de tener hidalguía suficiente como para llamarlo como el padre Álvaro de Luna, señor de Córnago, y que su camino se enderezaría hacia la vía cortesana”.¹⁴

El rey Juan II de Castilla, hijo de Enrique III, heredó la corona tras la muerte de su padre en 1406 con tan sólo un año de edad. Durante su infancia el reino quedó bajo el régimen en conjunto de su madre Catalina de Lancaster y su tío Fernando de Antequera, quien se convertiría en rey de Aragón. Álvaro de Luna llegó a la corte de Juan II en 1408 gracias al Arzobispo de Toledo y Gómez Carrillo de Cuenca. El ascenso de Luna fue avasallador: “el joven tenía aptitudes, todos los cronistas antiguos y modernos destacan el buen talle y la buena disposición cortesana”,¹⁵ por lo que fue considerado el paje ideal de Juan II. Después de la muerte de la reina Catalina en 1418, don Álvaro se abrió paso y adquirió influencia en la corte en medio de constantes amenazas de la nobleza y los infantes de Aragón.

Los hijos de Fernando I de Aragón y María de Albuquerque vieron una oportunidad de hacerse con el reino castellano. El primer movimiento estratégico consistió en el enlace matrimonial entre Alfonso, hijo primogénito del rey aragonés, y María de Castilla, hermana de Juan II. Después Sancho de Rojas, arzobispo de Toledo y consejero de la corona aragonesa, consideró oportuno fortalecer al reino y “hacer efectivos los antiguos acuerdos matrimoniales”¹⁶

¹⁴ Julio Vélez-Sainz, “Introducción” en *op. cit.*, p.18.

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, “María, infanta de Aragón y reina de Castilla”. *Estudos em homenagem ao professor doutor José Marques*, IV, (2006), p. 350 [En línea]: <https://ler.lettras.up.pt/uploads/ficheiros/4926.pdf> [Consulta: 30 de marzo 2021].

entre el rey de Castilla y alguna de las hijas de su tío. Así que los infantes siguieron ejerciendo presión a la corona castellana, lo cual se acentuó durante la ausencia del condestable mientras se recuperaba de las lesiones que sufrió durante uno de los torneos de celebración de la mayoría de edad del soberano.¹⁷

El 14 de julio de 1420, Enrique, infante de Aragón, secuestró al rey Juan II de Castilla en lo que se conoce como Asalto de Tordesillas, el cual tuvo como consecuencia la boda entre el monarca castellano y la infanta aragonesa, María de Aragón, el domingo 4 de agosto de 1420. Esto afianzó la posición de Enrique, apoyado por su hermana. La nueva reina tuvo un papel determinante en varias de las negociaciones entre ambos reinos ya que siempre estuvo inclinada hacia los intereses de sus hermanos y mantuvo una relación hostil con don Álvaro de Luna.¹⁸ Conforme pasó el tiempo, el valido fue favorecido por el mismo rey, fue su soporte principal y, ante el débil carácter del monarca, se convirtió en su principal defensor.¹⁹ Mientras se llevaba a cabo la Toma de Tordesillas, Luna unió fuerzas con el infante don Juan de Aragón, hermano de Enrique, quien movilizó a sus partidarios para intentar rescatar al rey y éste escapó:

¹⁷ “Una vez restablecido del accidente, viajó a Segovia para encontrarse con el rey pero a su llegada observó que los caballeros presentes (el rey don Juan de Navarra, el infante don Enrique, el conde don Fadrique, el conde de Castro, el arzobispo de Santiago y otros grandes caballeros del reino, y uniéndose don Sancho de Rojas, arzobispo de Toledo) habían formado diferentes bandos provocando una situación de desgobierno”. María Pontón Choya, “Don Álvaro de Luna, el rey y los nobles”, en Óscar López Gómez, (coord.), *Don Álvaro de Luna y Escalona Poder, propaganda y memoria histórica en el otoño de la Edad Media*. Diputación de Toledo y Ayuntamiento de Escalona, 2013, p. 98.

¹⁸ María de Aragón nació el 24 de febrero de 1403. Fue la quinta hija del infante castellano Fernando de Antequera, Fernando I de Aragón, y Leonor de Alburquerque. Junto a Juan II tuvo tres hijos: Catalina de Castilla, Leonor de Castilla, Enrique IV de Castilla y María de Castilla. La relación con el condestable se caracterizó por la tensión aunque, según Vicente Ángel Álvarez Valenzuela se acentuó en 1437: “en febrero de 1437, se hicieron públicas las primeras muestras del descontento de miembros de la primera nobleza. Es muy posible que contasen con un cierto apoyo de la Reina; ello explicaría una maniobra que se produce en este momento, de la que es víctima María y que considero la causa de una absoluta hostilidad entre la Reina y el Condestable, además de otras políticas y de intereses de linaje. En el mes de enero, estando en Guadalajara, la Reina sufre importantes presiones de su esposo para que traspase a don Álvaro la fortaleza de Montalbán, que la reina había recibido de su madre, Leonor de Alburquerque”. A pesar de la rotunda negativa de María cede los territorios a favor del valido. Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, *op. cit.*, p. 361-362.

¹⁹ “El rey castellano inaugura la política de validos en la persona de Don Álvaro de Luna que puso toda su capacidad política al servicio del poder real para recuperar la autoridad monárquica, cada vez más amenazada por la escalada de los señores feudales, los cuales no dudaban en conjuntar sus fuerzas siempre que se tratara de fortalecer intereses de clase”. Francisco J. Fernández Conde, *La España de los siglos XIII al XV. Transformaciones del feudalismo tardío*. Nerea, San Bartolomé, p. 130.

Aprovechando el descontento que había a su alrededor y las disposiciones favorables a la fuga de Juan II, don Álvaro proyectó una amplia ofensiva política que le llevaría a lograr, en primer término, la liberación del monarca; en segundo, la destrucción del infante don Enrique y sus incondicionales, y, por último, el establecimiento de un gobierno del que él sería la figura clave, basado en la teórica autoridad personal del rey.²⁰

A partir de ese momento, el valido comenzó un régimen regio que centralizó el poder e intentó que el rey se convirtiera en una figura de autoridad y así disminuir la influencia de la nobleza y del reino de Aragón.

En ese mismo año, don Álvaro contrajo matrimonio con doña Elvira, hija de Martín Fernández de Portocarrero, señor de Moguer.²¹ El monarca le otorgó entonces el señorío de Cornago y de otros lugares.²² En 1423, fue nombrado el nuevo condestable de los reinos de Castilla y de León y se celebraron fiestas en su honor. Estas manifestaciones de poder se volvieron constantes para demostrar la fuerza de su relación con el monarca: cuando nació el príncipe Enrique, primer heredero de la corona de Castilla, el condestable fue su padrino de bautizo.²³

En 1430, la suerte del valido siguió cambiando. Tras la muerte de doña Elvira, don Álvaro se casó en segundas nupcias con Juana Pimentel, hija de don Alonso Pimentel, conde de Benavente y nieta de Alonso Enríquez y Juana de Mendoza, con lo que fortaleció su relación con la familia Enríquez. En ese mismo año, Luna participó en algunas batallas en territorio árabe y siguió combatiendo a los infantes. Juan II los declaró como traidores y el más beneficiado fue el valido quien obtuvo la mayoría de sus posesiones y el nombramiento como maestro de la orden

²⁰ María Pontón Choya, *op. cit.*, p. 101.

²¹ Elvira no sólo era hija del señor de Moguer, también era nieta del duque del Infantado don Alonso Enríquez, almirante de Castilla. Con este matrimonio, Álvaro de Luna consiguió el respaldo de la familia Enríquez. Julio Vélez-Sainz. "Introducción". p. 21. "La ceremonia tuvo lugar en Calabazanos, cerca de la ciudad de Palencia, el 27 de enero de 1431. Sin tomarse descanso alguno tras el casamiento, decidió regresar al trabajo y ayudar al rey en su guerra con los moros de Granada." María Pontón Choya, *op. cit.*, pp. 106-107.

²² Cfr. *Ibid.*, p. 100.

²³ Estas muestras de cercanía con el poder regio se siguieron manifestando años después: "En 1435[...] doña Juana de Pimentel, mujer de don Álvaro de Luna, dio a luz a un hijo al que pusieron por nombre Juan en homenaje al rey. Los reyes de Castilla fueron los padrinos del niño. Una vez más se manifestaban los lazos tan estrechos que se habían establecido entre don Álvaro y el rey que, por el hecho de convertirse en padrino de su hijo, podía considerarse un miembro de su familia". *Ibid.*, p. 112.

de Santiago del Espada, que le correspondía a don Enrique.²⁴ Esto desencadenó una guerra civil y el triunfo definitivo en contra de los infantes de Aragón tardó unos años más.

El veloz ascenso del condestable se vio opacado por su ambición desmesurada. Esto despertó el recelo de la nobleza que se veía cada vez más amenazada con las restricciones a sus privilegios. La codicia desmedida y las malas prácticas palatinas sólo le crearon más enemigos. Uno de sus opositores más férreos fue Iñigo López de Mendoza. Junto a Velasco y el obispo de Burgos, don Alfonso de Cartagena, buscó deshacerse de tan poderoso contrincante. López de Mendoza le declaró la guerra a Luna y provocó su breve exilio. Los ataques al condestable no se detuvieron hasta que, en 1439:

circularon por el reino dos cartas con el propósito de difundir, a modo de programa, la lucha para destruir el gobierno personalista del condestable e instaurar el de la auténtica oligarquía nobiliaria [...] El 22 de octubre se firmaron dos documentos: uno de carácter general, que ordenaba el destierro de don Álvaro de Luna de la Corte por seis meses, la disolución de las tropas de cada bando y la anulación de los procesos de rebeldía; y otro, de carácter privado con el rey de Navarra.²⁵

A esta conjura se aliaron los infantes de Aragón y en 1443 secuestraron al rey Juan II para establecer al príncipe Enrique en el trono. Estos planes no lograron su cometido pues don Álvaro rescató al soberano.²⁶ En 1444, las amenazas de una invasión navarra empujaron a que Juan II intentara ganarse el favor de la nobleza y le otorgó a López de Mendoza el título de marqués de Santillana y conde del Real de Manzanares. Aunque esto no garantizó que el marqués dejara de conspirar en contra del valido.²⁷

Juan II exigió al rey de Navarra que saliera de su territorio y se estableció una tregua durante cinco meses: “Acabada la tregua en febrero de 1445, se comenzó la invasión por Alcalá de Henares. Pese a los intentos del rey de Navarra de entablar negociaciones, don Álvaro prefirió

²⁴ Aunque no pudo ejercer en esta función sino hasta 1445. Julio Vélez-Sainz. “Introducción”, en *op. cit.*, p. 24.

²⁵ María Pontón Choya, *op. cit.*, p. 113-114.

²⁶ “María está indudablemente con su hermano: colabora incluso en el arresto de uno de los detenidos, Pedro de Luján, que había buscado refugio en la cámara de la Reina, cuando el Rey de Navarra y el Príncipe se presentaron en la residencia real y dieron orden de detenerle”. Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, *op. cit.*, p. 368.

²⁷ Cfr. Julio Vélez-Sainz. “Introducción” en *op. cit.*, p. 29.

la batalla, que se produjo en abril del mismo año en Olmedo”.²⁸ El infante Enrique murió debido a una herida de batalla y la facción aragonesa se debilitó hasta acabar con su movilización en contra de la corona castellana lo que culminó con la toma de Atienza en 1446.

A partir de ese momento, la fortuna de Álvaro de Luna comenzó su descenso. Unos meses antes de la primera Batalla de Olmedo en 1445, murió María de Castilla²⁹ y rápidamente Luna convenció al monarca de contraer nupcias con Isabel de Portugal, las cuales se celebraron en 1447 en Madrigal. El valido consideró que esta unión fortalecería lazos con el reino portugués y así resistir los ataques aragoneses. Sin embargo, la nueva soberana se convertirá en pieza clave para su declive porque se ganó la confianza del rey y pronto se convertiría en una gran enemiga de don Álvaro.³⁰ Poco a poco, Luna cayó de la gracia real y la gota que derramó el vaso fue la conjura que tramó en contra del contador Alonso Pérez e Vivero y culminó con su asesinato. Gracias a las presiones de la nobleza y de la segunda esposa del monarca, Juan II autorizó la aprehensión de Luna el 3 de abril de 1453 y murió degollado en junio del mismo año.

²⁸ María Pontón Choya, *op. cit.*, p 118

²⁹ La reina murió a los cuarenta y dos años, días antes había muerto Leonor, su prima y cuñada. Para sus contemporáneos, la muerte de la reina se convirtió en una interrogante y una acusación en contra de Álvaro de Luna; sin embargo, los estudiosos han descartado dicha posibilidad. Tanto las “muertes [de María y Leonor se han considerado] demasiado estratégicas y simultáneas, e inexplicables para la ciencia de la época, como para que no suscitase en el rumor de su envenenamiento y que algunos apunten al Condestable como responsable de tales actos. Aunque con reservas, la historiografía posterior no ha dejado de recoger esos rumores que deben ser abandonados absoluta y definitivamente: Leonor y María fallecieron de muerte natural; con toda probabilidad, dados los síntomas que presentan, a causa de una meningitis meningocócica, que hoy, sin un tratamiento adecuado, sigue teniendo altísimos índices de mortalidad”. Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, *op. cit.*, pp. 369-370.

³⁰ Julio Velez-Sainz. “Introducción” en *op. cit.*, p. 31-41. Ante el apoyo que se empezó a brindar hacia el príncipe Enrique, Álvaro de Luna buscó afianzar su poder por medio de un aliado poderoso y se inclina por el reino portugués: “Vencidos los infantes, el almirante, el conde de Benavente, el de Castro y los Manrique, también contrarios a don Álvaro, estaban fugitivos o presos. Tras la euforia de la victoria, el príncipe de Asturias, guiado por Juan Pacheco, mostró señales de oposición. Esta actitud obligó a don Álvaro a acelerar el segundo matrimonio del rey con Isabel de Portugal, viendo en este reino un apoyo para su política personal. Juan II no entró a gusto en este casamiento. Por razones de estado argüidas por don Álvaro, se resignó a aceptarlo como un servicio por su parte en favor del reino de Castilla. Tan sólo ante algunos miembros de su familia, alguien le oyó pronunciar una frase escueta en visperas de la segunda boda: «Yo me casaré, pues el condestable lo ha hecho; más él meterá en Castilla a quien se encargue de quitarlo de ella». Una profecía que dicha por boca de la persona que con el tiempo la habría de llevar a cabo, tomada tintes de tragedia” María Pontón Choya, *op. cit.*, p. 118.

2. Álvaro de Luna y la Querrela de las mujeres

Aunado a las estrategias políticas, los lances heroicos, el enriquecimiento escandaloso y las intrigas, la corte de Juan II tuvo un esplendor particular en el ámbito artístico: "El reinado de Juan II tuvo también una considerable importancia en el mundo cultural. Empieza a sentirse el Humanismo, es decir, un resurgimiento de los estudios clásicos, y en algunos casos concretos se aplicó a los programas políticos".³¹ Aunque en el siglo XV en Italia ya se apreciaban elementos del humanismo en total plenitud,³² en la corte de Castilla no fue así. Durante el reinado de Juan II podemos apreciar un cambio intelectual, sin embargo, no es completamente humanista: "Los contemporáneos de Juan de Mena veían sólo los resultados más epidérmicos de los *studia humanitatis* y a menudo aspiraban a emularlos con los medios que tenían a mano y sin variar la formación que les era propia".³³ Por lo tanto es muy complicado encasillar esta producción literaria como tal, más bien se trata de un momento de transición que cimentó el camino de los escritores del siglo XVI.

El esplendor que alcanzó la corte debió a "un activo y comprometido proyecto cultural regio".³⁴ Tal era el alcance de este proyecto que reunía a grandes personalidades de la corte sin

³¹ *Ibid.*, pp. 90-91.

³² José María Monsalvo Antón hace una revisión detallada del desarrollo intelectual de la corte y su relación con el poder antes y durante el reinado de Juan II. Para esta investigación sigo su definición de humanismo. Esta consiste en la reelaboración de estudios clásicos o *studia humanitatis que*: "se suele asociar a los estudios de las disciplinas siguientes: gramática, retórica, poesía, filosofía moral e historia, entendidas bajo los modelos antiguos. La renovación fue evidente, y no sólo por el cultivo de estas nuevas artes, sino porque el humanismo trajo la moda de nuevos géneros literarios[...] Pero lo más importante que la renovación de géneros y disciplinas fue la metodología que los humanistas emplearon". José María Monsalvo Antón, "Poder y cultura en la Castilla de Juan II: Ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos", en Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez (coord.), *Salamanca y su universidad en el Primer Renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, p. 22 [En línea]: <https://diarium.usal.es/monsalvo/files/2012/07/Poder-y-cultura-en-la-Castilla-de-Juan-II.pdf> [Consulta: 12 de noviembre del 2020].

³³ Francisco Rico, *Textos y contextos. Estudios sobre poesía española del siglo XV*. Crítica, Barcelona, 1990, p. 87. Monsalvo también afirma que si bien el humanismo de la península no se puede comparar con el florecimiento italiano no hay un cierre cultural en Castilla, en todo caso si hay una diferencia es por los propósitos del proyecto cultural de Juan II que se basaba en el poder regio centralizado, la lengua castellana y los valores eclesiásticos. Monsalvo afirma "no se asumió el patrón italiano, que era filológico-latino, paganizante y republicano en cuanto a ideas políticas [...] [porque] estuvo dirigido en gran parte por la corte regia, además tutelado doctrinalmente por eclesiásticos". José María Monsalvo Antón, art. cit., p. 91.

³⁴ *Ibid.*, p. 32. Monsalvo afirma que dicho proyecto se sustenta en la lengua castellana que se ve reflejada en las múltiples traducciones de obras clásicas y humanistas; en el coleccionismo de libros; proliferación de géneros literarios generados en la corte como la crónica y el mecenazgo. *Ibid.*, pp. 41- 48.

importar si habían tenido grandes enfrentamientos (basta mencionar los conflictos entre el Marqués de Santillana y Álvaro de Luna). Por ejemplo, entre los escritores más importantes de la corte de Juan II se encuentran Diego de Valera, Juan de Mena, Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana; Juan Rodríguez de Padrón y Alfonso Martínez de Toledo.

La complicada vida cortesana y militar necesitaba de actividades lúdicas tales como música y la composición de poesía cancioneril. El mismo monarca fue artífice de este género y se encargó de promover la escritura:

Juan II era el ejemplo de nuevo tipo de intelectual: autor de poesía cancioneril, mecenas de letrados (como Juan Alfonso de Baena -su escribano- y Juan de Mena); patrocinador de traducciones: algunas de Alonso de Cartagena, el encargo de la Iliada a Pier Candido Decembrino [...] ³⁵

El rey no sólo fomentaba la escritura con fines lúdicos, también se trataba de una forma de ejercer el poder. En esta dinámica se extendió a la corte y trajo beneficios a la producción artística: “había una competencia en el mecenazgo y la creación literaria y artística entre el rey y una nobleza poderosa y rica, convirtiendo ese periodo en una época dorada de las letras y la estética caballeresca”. ³⁶ En la cúspide de su potestad, Álvaro de Luna fue un mecenas importante o por lo menos fue uno de los nobles más solicitados por los poetas con estos fines, Boyer afirma que prueba de ello son las numerosas obras que le dedicaron y las múltiples solicitudes para que participara como juez en los certámenes. ³⁷ También hay registros de que fue promotor de una traducción al castellano de *Arbre des Batailles* de Honoré de Bouvet. ³⁸

Como escritor, Luna es más conocido por su poesía amorosa. Sus composiciones se encuentran reunidas en varios cancioneros, sobre todo en el *Cancionero de Palacio*. Los temas que aborda son variados: poesía cancioneril amorosa, devocional e histórica y juegos cortesanos

³⁵ Lola Pons, “Introducción” en *op. cit.*, p. 19.

³⁶ Vicenç Beltrán, “Prólogo” en *Poesía española 2. Edad Media: Lírica y cancioneros* (ed. Vicenç Beltrán). Crítica, Barcelona, 2002, p. 25.

³⁷ “En el apogeo de su poder los poetas le adulan y buscan su protección económica directa o como mediador ante el rey. En el *Cancionero de Baena* hay una treintena de obras dirigidas a don Álvaro. Álvarez de Villasandino, omnipresente en dicho cancionero, le dirige 22 composiciones solicitando su protección”. Agustín Boyer, *op. cit.*, p. 32.

³⁸ Cfr. Lola Pons, “Introducción” en *op. cit.*, p. 17.

de ingenio.³⁹ También se le atribuye la autoría de *Corona dominarum*, texto que desafortunadamente se encuentra perdido, sólo se tienen noticias de él porque se encuentra mencionado en el inventario y en los índices escurialenses.⁴⁰ La autoría de esta obra se ha puesto en duda, por un lado, Agustín Boyer señala que fue escrita en latín por Álvaro de Luna.⁴¹ En cambio, Lola Pons pone en duda esta afirmación y considera que, si estaba escrita en dicha lengua, probablemente no era producto de su puño y letra.⁴² Según la perspectiva de la autora, don Álvaro no era un personaje excesivamente culto a pesar de la educación cortesana: “su educación, al cuidado de su tío en solar aragonés, sería la de un caballero letrado, no versado en latín ni al tanto de nuevas lecturas, salvo indirectamente”.⁴³ En cambio, Vélez-Sainz no niega que el texto fuera producto del condestable sólo señala que es poco probable que estuviera escrita en latín.⁴⁴

De la obra que sí se conservan ejemplares y que sí se tiene certeza de su autoría es de su obra más representativa: el *Libro de las virtuosas e claras mugeres (LVCM)*, una defensa del sexo femenino ante las diversas obras en su contra. Este texto fue escrito en la cúspide de su vida y corresponde al proyecto cultural de la corte de Juan II:

Se trata de la obra que mejor permite conocer el modelo cultural que puede adjudicarse a don Álvaro, con un espacio cortesano particular (ya junto al rey, ya en Escalona) y con una producción literaria específica, en paralelo en ocasiones a la actividad letrada que se estaría impulsando desde la misma curia regia.⁴⁵

El *LVCM* es un híbrido entre tratado y catálogo que se divide en dos partes.⁴⁶ En la primera, el autor desarrolla su postura a favor de la mujer y los argumentos con los que sustenta su ideología a través de un proemio y cinco preámbulos; en la segunda parte narra una serie de *exempla* que

³⁹ Cfr. Julio Vélez-Sainz, “Introducción” en *op. cit.*, pp. 41-43.

⁴⁰ Cfr. Lola Pons, “Introducción” en *op. cit.* 19.

⁴¹ Cfr. Agustín Boyer, *op. cit.*, p.3.

⁴² Cfr. Lola Pons, “Introducción” en *op. cit.*, p.19.

⁴³ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁴ Cfr. Julio Vélez-Sainz, “Introducción” en *op. cit.*, p. 41.

⁴⁵ Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana III: los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*. Cátedra, Madrid, 2002, p. 3222.

⁴⁶ Agustín Boyer, *op. cit.* p. 323.

sirven de modelos para las mujeres. Este fragmento sigue la estructura del “*tra[c]tatus* latino ilustrado con una *argumentatio de exempla* dispuesta en forma tripartita”.⁴⁷ Sin duda se trata de una obra que representa el proceso de transición entre los tratados didácticos moralizantes medievales y la nueva prosa humanista.⁴⁸

2.1 Querella de las mujeres

Como se mencionó anteriormente, el *LVCM* es un tratado argumentativo dedicado a la defensa del sexo femenino. Sin embargo, no se trata de un fenómeno aislado, sino que se escribió en una época en la que surgieron distintos textos que pertenecen al género del debate literario,⁴⁹ el cual se desarrolló alrededor de la polémica misógina y de su corriente opositora: la Querella de las mujeres o *Querelle des femmes*.

El discurso antifemina tiene una larga tradición en la cultura occidental: el pensamiento judeo cristiano sentó las bases desde el Génesis, pero se complementó con la difusión de las ideas aristotélicas del cuerpo femenino que se desarrollaron y se transformaron gracias a las universidades durante la Edad Media.⁵⁰ Además, se abordaron desde distintas disciplinas como la medicina, la filosofía, la teología, la política y la literatura. Sin embargo, la discusión entre los defensores y los maldicientes de las mujeres surgió propiamente en el siglo XIV y se extendió

⁴⁷ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁸ “Es uno de los testimonios importantes de la transición de una cultura universitaria escolástica hacia el protohumanismo castellano; forma parte del conjunto de experimentos narrativos que transforman la prosa del siglo XV; y es, finalmente, la obra del hombre de Estado que gobernó durante más de treinta años una de las cortes más eruditas de Castilla, la de Juan II”. *Ibid.*, p. 2.

⁴⁹ Menéndez Pidal afirma que la disputa es un género universal que permite desarrollar un tema literario. En la Edad Media, estas composiciones se escribían en latín y lenguas romances y “los poetas alardeaban de su ingenio haciendo el elogio y vituperio de un mismo asunto, o elogiando una cosa y su contraria”. *Apud* Amparo Alba Cecilia “Espada vs. cálamo: debates hispánicos medievales”. *Thélème: Revista complutense de estudios franceses*. Nº 11 (1997), p. 47 [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=807108> [Consulta: 11 de febrero del 2021]. Los debates literarios medievales o *disputatio* tiene como finalidad atraer al público a través de diversos recursos retóricos que pueden ser persuasivos, humorísticos e incluso groseros. Julio Vélez-Sainz. *Defensa de la mujer en la literatura hispánica. Siglos XV-XVII*. Cátedra, Madrid, 2015, p. 24.

⁵⁰ Cfr. Julio Vélez Sainz. *La defensa de las mujeres, op. cit.*, p.15.

hasta el siglo XVIII; comenzó como un ejercicio de escritura argumentativa y debate literario entre diversos autores en el que participaron tanto hombres como mujeres.⁵¹

El precursor de la Querella es Giovanni Boccaccio quien escribió dos obras: *Il Corbaccio* (1354-55), donde evidencia los defectos y vicios femeninos, y *De Mulieribus claris*, que es una recopilación de vidas de mujeres famosas aunque no se detiene en aspectos morales como la virtud.⁵² También hay obras moralizantes como el *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis (1396) que conceptualiza a la mujer y la clasifica en distintos tipos: doncella, casada viuda, etcétera; también propone modelos de enseñanza apropiados para ellas.⁵³

El gran auge llegó durante el siglo XV gracias al impulso de Christine de Pizán (1364-1430): “La *Querelle des femmes* tuvo su origen en un debate literario, *La querelle de la rose*, iniciado como reacción a la continuación del *Roman de la rose* escrita por Jean de Meun. Inicialmente, la Querelle es más que nada una polémica literaria a favor de los ideales cortesanos”.⁵⁴ Después de una intensa correspondencia con de Meun durante aproximadamente

⁵¹ Cfr. María-Milagros Rivera, “El cuerpo femenino y la ‘querella de las mujeres’ (Corona de Aragón siglo XV)”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media, op. cit.*, p. 609.

⁵² “El libro de Boccaccio busca ir más allá de la virtud y del concepto de *claritas* latino. Se podría decir que sus ejemplos son de mujeres ilustres en el sentido de que son luminosas, llaman la atención”. Julio Vélez-Sainz, “Boccaccio, virtud y poder en el *Libro de las virtuosas e claras mugeres*”. *La corónica*. 31, 1 (Fall, 2002), p. 113 [En línea]: https://www.researchgate.net/publication/236798274_Boccaccio_virtud_y_poder_en_el_Libro_de_las_claras_e_virtuosas_mugeres_de_Alvaro_de_Luna [Consulta: 30 de enero del 2021].

⁵³ Francesc Eiximenis, *El llibre de les dones*. Biblioteca Digital Hispánica, Barcelona, 1495, h. 268 [En línea]: <http://www.bne.es/es/Micrositios/Guias/12Octubre/Lenguas/Catalan/> [Consulta: 12 de febrero del 2021].

⁵⁴ Agustín Boyer, *op. cit.*, p. 294-295. Se ha propuesto varias hipótesis para explicar el origen de literatura antifemina del siglo XV. Michael Gerli señala que surge en el ámbito religioso como respuesta a la deificación de la mujer en el culto del amor cortés: “La misoginia castellana de la baja Edad Media es un iconoclasmo fervoroso que busca estrujar el falso ídolo femenino erguido por la ya casi secularizada cultura prerrenacentista española”. E. Michael Gerli, “La ‘religión de Amor’ y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV”. *Hispanic Review*, 49 (1981), pp. 65-86. En cambio, la literatura filógina reelabora la naturaleza de la mujer y exalta las virtudes que posee. Según Rina Walthaus, obras como el *Jardín de nobles donzellas* de fray Martín de Córdoba y el *Tratado en defensa de virtuosas mugeres* de Diego Valera redefinen la feminidad “Sin vituperar a la mujer, como hacen los misóginos de la época, y sin exaltarla como ser divino, como hacen los poetas cortesanos,[...] parecen tender a un propósito más pragmático: ofrecer una redefinición y revalorización de la mujer, ajustándola a los límites e intereses exigidos por una sociedad teocrática y patriarcal”. Rina Walthaus, “Gender, revalorización y marginalización: La defensa de la mujer en el siglo XV”, en Aires A. Nascimento y Cristina Almeida Ribeiro (orgs.), *Actas do IV Congresso da Associação Hispanica de Literatura Medieval*. Edições Cosmos, Lisboa, 1993, p. 274 [En línea]: <http://www.ahlm.es/IndicesActas/ActasPdf/Actas4.4/37.pdf> [Consulta: 12 de febrero del 2021].

dos años, Pizán destacó como autora con obras como *Epistres du Débat sur le Roman de la Rose* y *Le Livre de la Cite des Dames*.⁵⁵

La escritora francesa de origen veneciano tuvo una educación privilegiada gracias a que su padre fue físico y astrólogo de Carlos V de Francia. Se desarrolló intelectualmente en varios campos de conocimiento como teoría política, filosofía, religión, literatura cortés; en esta última cultivó varios géneros como la poesía (lírica y narrativa), la prosa, la epístola y el debate. Su dominio en retórica le permitió argumentar con sus contemporáneos como Jean de Meun, mencionado anteriormente, y con autores consolidados como Ovidio y Virgilio. Después de quedar viuda, las preocupaciones la llevaron a convertirse en *femme de lettres*. Sus baladas y canciones tuvieron gran popularidad en la corte de Carlos VI y la reina Isabela de Baviera y esto le permitió el desarrollo de obras reflexivas a través de un cambio de discurso literario.⁵⁶ La discusión y las obras alrededor de esta resonaron en la corte y dieron nombre a lo que conocemos como Querrela de las mujeres.

Después de *Epistres du Débat sur le Roman de la Rose* escribió *Le Livre de la Cité des Dames* (1405), su obra más famosa. Esta alegoría de la ciudad construida por y para las mujeres virtuosas intenta eliminar los argumentos en su contra a través de la Razón y la Justicia. Pizán desarrolló una narrativa de las mujeres distinta a lo que había hecho Boccaccio, ya que invierte las acusaciones a las mujeres, enumera los beneficios que han traído al mundo, argumenta a favor de la educación femenina sin dejar de lado el discurso político.

⁵⁵ La labor de Christine de Pizán no sólo destaca por la forma revolucionaria con que se desenvuelve en las letras, sobre todo la argumentación, y la defensa de su género; también se trata de toda una manufactura de la escritura. Ella se encargaba de la composición de los textos, tenía su propio *scriptorium* y estaba pendiente de la producción de sus manuscritos. Además es reconocida por ser la primera persona en Francia en vivir de su obra: “Writers had always been supported by wealthy patrons. But Christine sold her work to a variety of clients, recycling and tailoring her texts to fit the individual, and her skill at ‘authorizing’ or legitimating herself as an author”. Tracy Adams, “Christine de Pizan”. *French Studies*, Vol. LXXI, 3 (July, 2017) p. 388 [En línea]: <https://doi.org/10.1093/fs/knx129> [Consulta: 12 de febrero del 2021].

⁵⁶ Cfr. Marie-José Lemarchand, “Nota a la nueva edición” a Cristina de Pizán, *La ciudad de las damas* (intr. Victoria Cirlot). Madrid, Siruela, 2015 [Epub].

La difusión de sus obras fue impresionante, se conservan doscientos manuscritos que contienen obras de Pizán⁵⁷ por lo que la Querella tuvo fácil acceso a las cortes de la península. Esto se ve reflejado en la corte de Castilla donde se desarrolló un gran número de textos alrededor de esta disputa, varias de estas obras son producto de la vasta actividad cultural que se estaba llevando a cabo gracias a la gestación del humanismo y el impulso del rey Juan II y la reina María de Aragón. No sólo los monarcas promovieron la escritura de estos textos, la nobleza también se encargó de ello, por ejemplo, Juana de Mendoza, esposa de Gómez de Manrique fue una de las mecenas de Teresa de Cartagena.⁵⁸

Los textos hispánicos que la crítica ha considerado parte de la Querella son numerosos. Entre los textos en contra de las mujeres más conocidos se encuentran: *Maldecir de Mujeres* (1458) de Pere Torroella, *Coplas contra los vicios y deshonestidades de las mujeres* de Fray Antonio de Medina y *El Arcipreste de Talavera o Corbacho* (1438) de Alfonso Martínez de Toledo. Por otro lado, Juan de Mena y el propio don Álvaro de Luna son los primeros en llevar la defensa de las mujeres a la corte castellana. Siguiendo esa línea se escribieron el *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez de Padrón, *Defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera, el *Jardín de las nobles doncellas* (1469) de fray Martín de Córdoba, *Libro de las mujeres ilustres* de Alonso de Cartagena, *Admiración operum dey* de Teresa de Cartagena, entre otros.

2.2 Problemática de la Querella

La crítica se ha dividido en dos posturas para analizar la Querella: por un lado, se encuentran estudiosos, como Julian Weiss, que señalan que es un ejercicio retórico que no va más allá de la escritura artificial y no refleja aspectos de la realidad de sociedad del siglo XV. Al contrario, Florence Serrano afirma, de manera más acertada, que en los textos se pueden encontrar

⁵⁷ Cfr. Tracy Adams, art. cit., p. 390.

⁵⁸ Cfr. Roque Sampedro, “La querella de las mujeres en Castilla (siglo XV) y su relación con la historia de las mujeres y la historia de género”. *Historiografías*, 16 (Julio-Diciembre, 2018), p. 40 [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6852509> [Consulta: 12 de febrero de 2021].

“elementos significativos de un planteamiento social que atañe a la mujer”.⁵⁹ También considera que la Querella y la cultura áulica “utiliza[n] la retórica como modo de expresión en sus manifestaciones sociales y literarias”.⁶⁰ Sin duda el fenómeno se puede estudiar desde distintas perspectivas: teológica, política y literaria. El *LVC*M tiene la particularidad de ser un tratado que dialoga con las diversas obras del debate literario en torno a las virtudes y defectos de las mujeres dentro de un contexto cortesano y envuelto en un ambiente de tensión política, por lo tanto, en esta investigación es necesario analizar cada una de estas perspectivas.

Si bien el fenómeno de la Querella es determinante para la creación de las obras literarias es necesario profundizar en el análisis de las características formales de éstas. Como señala Agustín Boyer: “La gran popularidad de las diatribas y las defensas de la mujer en la Edad Media ha acabado imponiendo al tema categoría de género literario. Sin embargo, no se han definido adecuadamente los elementos que constituyen dicho género”.⁶¹ En realidad la temática de estos textos no es suficiente para designar estas obras como parte de un corpus que compone un género, es necesario que se realice una revisión de las estructuras literarias en las que se desarrolló la disputa.

Al estudiar los textos y su conjunto podemos ver que no son homogéneos y el concepto de la Querella ha sido usado como un cajón en que se agrupan obras que mencionan la condición femenina como tema principal o secundario. En realidad podemos encontrar, entre las obras que conforman la Querella, distintos géneros literarios, la mayoría en forma de prosa. Entre los más comunes se encuentran el sermón, la alegoría, los tratados morales, el debate o *disputatio*, el catálogo, la poesía cancioneril y la ficción sentimental. Por ejemplo, Christine de Pizán se inclinaba por los géneros didácticos como la alegoría, la epístola y el debate; de la misma manera, Alfonso Martínez de Toledo en el *Corbacho* prefiere los textos que dejan una enseñanza como el sermón y los *exempla*, además añade elementos del habla popular y refranes; en la

⁵⁹ Florence Serrano, art. cit., p. 98.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ Agustín Boyer, *op. cit.*, p. 4.

poesía cancioneril el ejemplo más representativo es Pere Torroella y los versos del *Maldezir de mugeres* publicado en el *Cancionero de Palacio* y la ficción sentimental está representada por la *Historia de Griselda y Mirabella*, de Juan de Flores o *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro; por lo tanto, la Querrela de las mujeres no es un género en sí, más bien, se trata del tema principal de la obra, entendiendo tema como “la materia prima para que el escritor realice su obra”.⁶²

Además la terminología que se ha utilizado no ha permitido un análisis profundo de las obras. El estudio de cualquier fenómeno (literario, lingüístico, histórico, sociológico, etcétera) se puede hacer a través de terminología contemporánea a la del estudioso mientras ofrezca herramientas nuevas para ahondar en él. Sin embargo, Julio Vélez-Sainz afirma que en el caso de la Querrela de las mujeres el uso de términos como misógino, filógino, antifeminista, antifemenino, profeminista o profemenino son categorías anacrónicas ajenas a la mentalidad del Medioevo y que no corresponden a los términos de la época. Así que, aunque Vélez-Sainz se permite el uso de dichos términos, hace énfasis en que las obras se valen de distintos discursos como el debate, el cual es la base de la estructura de la Querrela y el origen de la terminología medieval: “defensores” y “maldicientes”.⁶³ Ya sea que se quiera utilizar el léxico actual o el medieval lo importante es la apropiada contextualización de las obras, ya que en ocasiones caen en juicios que sólo generan confusión. De la misma manera, Agustín Boyer señala que la división entre autores profeministas y misóginos se vuelve una generalización y no permite ver más allá, por ejemplo, la ambigüedad de la parodia o el carácter lúdico que se presenta en autores como Andreas Capellanus, Pere Torrellas y Martínez de Toledo.⁶⁴

Otro caso es cuando los críticos se refieren a obras como misóginas o profeministas y caen en el error categorizar las obras desde una visión actual. Por ejemplo: Christine de Pizán sí propone una ruptura con la dominación masculina y apela a favor de la educación y Teresa de

⁶² Mari Carmen Orea Rojas, “El Motivo Literario como elemento fundamental para la literatura comparada” *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura Comparada*, nº 2, p. 172.

⁶³ Julio Vélez-Sainz. *Defensa de las mujeres*, op. cit., pp. 22-23.

⁶⁴ Cfr. Agustín Boyer, op. cit., p. 251.

Cartagena defiende la capacidad intelectual femenina. Pero esto no está presente en otros autores, algunos sólo dignifican a la mujer por medio de una nueva interpretación de los preceptos ya establecidos. Como ya han señalado Rina Walthaus y Mamon van Veen, autores como Diego Valera y Fray Martín de Córdoba no se alejan de la concepción femenina y el papel de la mujer en la sociedad de la época.⁶⁵ Es decir, no por ser tituladas como defensas del sexo femenino corresponden a una obra feminista ni profeminista, como las concebimos actualmente, porque no proponen una ruptura con la estructura patriarcal que somete a las mujeres. Esto queda reflejado en una obra Martín de Córdoba que se ha incluido en el grupo profemina, el *Jardín de nobles donzellas* es un tratado didáctico dedicado a la educación de la mujer y, en varias ocasiones, se usa un tono de desprecio muy marcado en su contra, lo cual corresponde al pensamiento de la época:

Las mujeres siguen los apetitos carnales como es comer e dormir e folgar e otros que son peores. E esto les viene porque en ellas no es tan fuerte la razón como en los varones [...] Pero ella más son carne que espíritu. [Y más adelante insiste:] Ser parleras les viene de flaqueza [...] Ser porfiosas les viene de falta de razón [parte II, cap. IV].⁶⁶

Es decir, la división que se ha hecho de obras profemina y misóginas no es funcional ya que se ha establecido de manera superficial y muchos de estos textos han sido poco estudiados, otros se han evaluado desde valores actuales sin ponerlas en su debido contexto. Cada uno de los textos va más allá de una discusión de las mujeres en abstracto, sino que reflejan elementos de la realidad cortesana. Los escritos de la corte castellana de Juan II que son parte de la Querrela están envueltos en un contexto político específico⁶⁷ en el cual las mujeres nobles eran partícipes

⁶⁵ Cfr. Rita Walthaus, *op. cit.* p. 273. Manon Van Veen, “La mujer en algunas defensas del siglo XV: Diego de Valera y Juan Rodríguez del Padrón y los mecanismos de género”, en (coord.) Juan Salvador Paredes Núñez, *Medioevo y literatura: actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Vol. 4 (1995), pp. 465-466.

⁶⁶ María Teresa Cacho, “Los moldes de Pygmalion (sobre los tratados de educación femenina en el Siglo de Oro)”, en *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, 1. *La mujer en la literatura española desde la Edad Media hasta el siglo XVII*. Anthropos, Barcelona, 1995, *apud* en Blas Sánchez Dueñas, “Una particular visión de la mujer en el siglo XV: *Jardín de las nobles doncellas*”. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, Vol. 80, N.º. 141, 2001, p. 292 [En línea]: <https://core.ac.uk/download/pdf/60877967.pdf> [Consulta: 20 de febrero de 2021].

⁶⁷ Cfr. Según Amador de los Ríos la reina misma impulsó a la Querrela, fue ella quien “reunió en la Corte a los trovadores y doctos más destacados del momento” para oponerse al Corbacho del Arcipreste de Talavera. Sin embargo, no hay pruebas suficientes para afirmarlo. *Apud* Vanesa Hernández Amez, “Mujer y santidad en el siglo

del entramado cortesano, no sólo se dedicaba a tratar un debate social, sino que “el autor utilizaba la Querrela de las Mujeres para disimular una polémica reflexión política”.⁶⁸ Por ejemplo, el *Tratado en defenssa de virtuossas mugeres* de Diego de Valera, el *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez de Padrón y el *Jardín de nobles donzellas* de Fray Martín de Córdoba estaban dedicadas explícitamente a mujeres nobles muy importantes, las dos primeras a la reina María, infanta de Aragón y esposa de Juan II, y el segundo a Isabel, la Católica, cuando era tan sólo una infanta. La obra de Rodríguez del Padrón es una exhortación al poder bélico destinada a la reina, mientras que la obra de Diego Valera intenta agradar al rey y al valido.⁶⁹ El caso del *LVC*M de Álvaro de Luna no es la excepción y también es parte de una reflexión política.

2.3 *Libro de las virtuosas e claras mugeres*

El valido firmó el *LVC*M en 1446, días después del asedio de Atienza. Se trataba del momento cúspide de su vida porque esta victoria significó el triunfo definitivo ante los infantes de Aragón y dio paso a una nueva etapa en la monarquía de Juan II:

Aquí se acaba el tercero libro desta obra que tracta de algunas muy virtuosas e santas dueñas, e donzellas del nuestro pueblo católico e cristiano que fueron so la nuestra muy santa e gloriosa ley de Gracia. El qual fue bienaventuradamente compuesto por el ínclito, e magnífico, e muy virtuoso señor don Álvaro de Luna, maestre de la Horden de la Cavallería del apóstol Santiago del Espada, condestable de Castilla, e conde de sant Estevan e señor del Infantadgo, e fue acabado e dado a publicación por el sobredicho señor, en el real de sobre Atiença, entrada la dicha villa quatorze días de agosto, diez e nueve kalendas de setiembre, año del nascimiento del nuestro Señor Jesucristo de mil e quatro cientos e quarenta e seys años, año primero del su maestrado.⁷⁰

XV: Álvaro de Luna y el *Libro de las virtuosas e claras mugeres*”, *Archivium: Revista de la Facultad de Filología*, LII-LIII (2002-2003), p. 282.

⁶⁸ La autora se refiere específicamente al *Triunfo de las donas*, pero este modelo se puede aplicar a la mayoría de las obras. Florence Serrano, art. cit., p. 98.

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 99. Florence Serrano hace una revisión esclarecedora de los tratados de Padrón, Valera y Luna como propaganda política y concluye que Padrón es el más radical. Sus intereses políticos estaban inclinados hacia los infantes de Aragón y la nobleza que se oponía al monarca. Además su obra está dirigida a la reina María con lo que expresa su apoyo. La exaltación de la esposa de Juan II es tal que afirma que sobrepasa a su marido y tiene más aptitudes para gobernar, los ejemplos que enlista son “mujeres con coraje, que defendían activamente los intereses de sus maridos”. *Ibid.*, p. 105. El punto de vista de Valera es distinto, su meta es invalidar los argumentos de los maldicientes, sin salir nunca del límite que se ha propuesto, la evocación de la mujer, sin compararla con el hombre. En cambio, propone un paradigma de “mujeres que sólo pueden sacrificarse o morir por amor, actrices pasivas o desesperadas. Ninguna comparte el poder con su marido, y una sola usa las armas”. *Idem.*

⁷⁰ Tomo todos los fragmentos analizados de la siguiente edición: Álvaro de Luna, *Libro de las virtuosas e claras mugeres* (ed. Julio Vélez-Sainz). Cátedra, Madrid, 2009, pp. 551-552. Aunque el autor señala y enfatiza en varias

Con esta obra, Luna ejercía su maestrazgo de la Orden de Santiago que se le había otorgado años antes y buscaba cumplir con el modelo del cortesano letrado que ejerce sus labores militares y administrativas. El autor afirma que ni él ni el rey pueden excusarse de escribir una obra maestra que tiene como fin el rescate de vidas ejemplares y virtudes femeninas que han sido olvidados:

Comoquier que los muy grandes cuydados, así en las cosas pertenescientes al muy noble e virtuoso oficio de la cavallería como al regimiento de la cosa pública e de la governación de la casa, nos tenga ocupado en tal manera que muchas cosas que fazemos nos estorvan otras que deseamos fazer, ca el tienpo non puede bastar a tantas, pues han con nos lugar primeramente aquellas que lo deven aver, después las otras que deseamos que lo ayan[...] non toviésemos grand razón para nos escusar de entrar a conponer tan grand obra, como la condición de aquella demande muy mayor ocio e reposo del que nos solemos nin podemos aver; mas de la otra parte presentáronse ante los ojos de la nuestra consideración las virtudes e obras maravillosas e claras vidas de muchas virtuosas mugeres.⁷¹

Como podemos ver, para el condestable, el *LVCM* es un deber caballeresco: “La doctrina de la cortesía y las ordenanzas de caballería obligaban al hombre a defender a la mujer de sus maldicientes”.⁷² Por lo tanto, no sólo es un ejercicio retórico sino que se trata de su consolidación como “prototipo de soldado poeta, antecedente del caballero cortesano renacentista”,⁷³ se trata de una obra para permanecer en la historia y buscar prestigio.

Por otro lado, en el proemio, el condestable expresa explícitamente su intención de mostrar la honra de las mujeres ilustres que se han olvidado, lo hace con una intención retomarlas y revalorar las vidas de estos personajes famosos. Serrano afirma que la obra del valido consiste en una autodefensa y contraataque para sus detractores y se muestra como

ocasiones que el texto fue terminado días después de la batalla lo más probable es que se trate de un recurso retórico: “Más lógico es que Condestable ya tuviera finalizado el libro con anterioridad, pero que esperara una fecha emblemática para hacerlo público y así ligarlo a una victoria importante de su persona, en un espacio que además estaba ligado a la figura legendaria del Cid Campeador”. María Teresa Chicote Pompanin y Ángel Fuentes Ortiz, “El auctor de esta obra es el condestable Don Álvaro de Luna”. Génesis, iluminación y suntuosidad en *Las virtuosas e claras mugeres*”, en Óscar López Gómez (coord.), *Don Álvaro de Luna y Escalona Poder, propaganda y memoria histórica en el otoño de la Edad Media*. Diputación de Toledo y Ayuntamiento de Escalona, Escalona, 2013, p. 176.

⁷¹ Álvaro de Luna, ed. cit. p. 137-138.

⁷² Agustín Boyer, *op. cit.*, p.285.

⁷³ *Ibid.*, p. 346. “La creación de obras de carácter intelectual cobra un mayor sentido, pues suponía una forma diferente de permanecer en la posteridad. Se alcanzaban así los ideales de fama y memoria, ideales que además debían ir ligados a la *imitatio*, tres elementos que el *Libro de las virtuosas e claras mugeres* resume a la perfección.” María Teresa Chicote y Ángel Fuentes, *op. cit.*, p. 180.

hombre de estado dispuesto a sacrificarse por la *res* pública, así que su figura se refleja en mujeres que hicieron su deber por el pueblo, como Judith, Débora o Zenobia.⁷⁴ Sin embargo, esta hipótesis deja de lado otras circunstancias alrededor del *valido*, por ejemplo, las figuras femeninas que lo rodean y la relación con ellas.

Aunque Luna no dedica explícitamente esta obra, ni se sabe quién era el destinatario específico del manuscrito, sí sabemos que, por las características de manufactura de los ejemplares, se trataban de libros para la alta nobleza.⁷⁵ Incluso llegó a ser lectura del poder regio como lo confirman los testimonios que señalan que la hija de Isabel de Portugal y Juan II, Isabel, la Católica, poseía un manuscrito en su biblioteca personal.⁷⁶

Como se mencionó anteriormente, es probable que el *LVCM* se fechara de manera estratégica para que coincidiera con un evento determinante en la vida del condestable: la toma de la ciudad y el desfile triunfal por el mismo lugar donde cabalgó el Cid. Dicho lo anterior, no deja de resaltar que la elaboración de esta obra estuvo enmarcada por la muerte de María de Aragón y las negociaciones del nuevo matrimonio de Juan II con Isabel de Portugal.

La primera esposa de Juan II fue pieza fundamental en los conflictos con los infantes de Aragón. El secuestro del joven rey y el matrimonio forzado con la infanta asentaron las bases de una treta disfrazada de alianza entre los reinos. María no sólo fue una pieza de los planes de sus hermanos, sino que participó de forma activa en la política, inclinándose a favor de los intereses de los infantes de Aragón, aunque esto la llevó a oponerse a los deseos de su marido y negociar

⁷⁴ Cfr. Florence Serrano, *op. cit.*, p. 107

⁷⁵ Algunos autores como Arturo Farinelli afirman que los posibles destinatarios pudieron ser la reina María de Castilla, que murió un año antes de la datación del texto y por ello se eliminó de la dedicatoria. Otra postura apunta como receptora a la hija del Condestable, María de Luna. Vanesa Hernández Amez, “Mujer y santidad”, art. cit., pp. 282-285. María Teresa Chicote Pompanin y Ángel Fuentes Ortiz creen plausible que cada ejemplar pudo tener distintos fines: “cada uno de estos manuscritos pudo tener un sentido y una fortuna diferente, ya que la circulación de las obras literarias era cómoda y lógica, tanto por su tamaño como por su suntuosidad.” María Teresa Chicote y Ángel Fuentes, *op. cit.* p. 182.

⁷⁶ Cfr. Vanesa Hernández Amez, “Mujer y santidad”, art. cit., p. 266.

entre ambos bandos.⁷⁷ Sin duda, el condestable tuvo en cuenta estos conflictos al momento de buscar una nueva alianza que beneficiara a la figura regia, enfrentar a la nobleza inconforme y así seguir gobernando tras bambalinas.

Por lo tanto, el *Libro de las virtuosas e claras mugeres* no sólo es una obra que lo consolida como intelectual cortesano, también es un tratado de acuerdo a la moda de la época para enaltecer, adular y servir de modelo ejemplar para las mujeres de la corte y a la nueva reina. Una de las formas en las que defiende al sexo femenino es por medio de señalar que no hay una condición natural de inferioridad que las lleve al pecado, en cambio se trata de errores derivados de la costumbre, igual que los hombres. El autor afirma que tampoco son más culpables que ellos por el pecado original y la forma de demostrarlo es rescatando del olvido a las historia de vida de aquellas que, sin importar la vicisitud, mantuvieron su virtud. No es casualidad que el personaje con el que concluye su obra sea Santa Catalina. Luna la destaca sobre las demás santas porque es hija de reyes y representa las virtudes espirituales y cortesanas:

Agora si todas las cosas quisieres mirar con razón e voluntad dirás por cierto que esta virgen gloriosa pasando su grand firmeza e señalada grandeza de corazón, e tenpranca singular, e muy clara justicia, e su maravillosa santidad, lo qual todo para ensalçarlo con dignos loores, non pienso que bastara juyzio umanal, ca ella alcançó la ciencia de todas las cosas e de las grandes artes, e así mostró con razones maravillosas e muy agudas contra los filósofos ser un solo Dios, e aquel Dios ser criador e príncipe de todas las cosas.⁷⁸

Como señala Velez-Sainz: “Santa Catalina es modelo y ejemplo perfecto de mujer noble e instruida [...] No en vano, la misma María de Luna la destacó por encima de otras santas en el retablo que hizo construir en la memoria de sus padres”.⁷⁹

Luna no sólo enalteció a las mujeres de acuerdo con los valores que se atribuían a la figura ideal, hermosura, honestidad y ser agradable compañía, también destacó su papel en la

⁷⁷ Como apunta Vicente A. Álvarez los registros históricos que dan información de la reina reflejan el vaivén de la relación entre Juan II y Álvaro de Luna. A lo largo de su artículo demuestra cómo la imagen de María de Aragón aparece y desaparece de acuerdo a los periodos de auge o destierro del condestable. Cfr. Vicente Álvarez Palenzuela, art. cit., p. 370.

⁷⁸ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 543.

⁷⁹ Julio Vélez-Sainz. “Introducción”, en *op. cit.*, p. 73.

procreación y, por ende, del linaje; por lo tanto exhorta a los varones a que las valoren como corresponde:

E allende de las madres e mugeres nuestras, devemos mucho amar e bien tractar a nuestras virtuosas fijas, e hermanas, e parientas, e en común a toda la generación de las mugeres, pues Dios quiso que de los ombres fuesen tomadas e criadas, sin las quales non avría generación en el mundo, nin la palabra divinal que es el fijo de Dios rescibiera carne, nin oviera Apóstoles, nin profetas, nin mártires, nin los otros santos, e sabios e varones muy altos e claros que las mugeres han concebido e parido⁸⁰

De la misma manera que otros autores, Luna concluye su obra reafirmando la sujeción de las mujeres a los hombres, e incluso señala que aquellas que se someten son más virtuosas:

[...] aunque las mugeres sean muy virtuosas e de grand excelencia e algunas dellas sobrepujen en virtudes a algunos ombres, quanto más resplandezcan en las virtudes e cortesía e onestad e toda buena doctrina, tanto más deven aver en reverencia a los varones, e por esto non se niegan sus loables virtudes, antes se afirman e muestran ser más perfectas e conplidas, e que en toda generación de virtud es ygual entrada así a las mugeres como a los ombres.⁸¹

No es extraño que en vísperas de la victoria definitiva en contra de los infantes de Aragón y las negociaciones con el reino de Portugal para concretar el enlace matrimonial con Isabel de Portugal, Luna se haya dedicado a escribir un tratado de defensa y elogio de mujeres con más de cien modelos de virtuosas. Tampoco que al final señalara que dichas cualidades no las exime de la obligación de servir y someterse a la voluntad de su esposo. Por lo tanto, es probable que el *Libro de la virtuosas e claras mugeres* estuviera dirigido a la segunda esposa de Juan II: Isabel de Portugal.

⁸⁰ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 548

⁸¹ *Ibid.*, p. 550.

3. La figura femenina en el *Libro de las virtuosas e claras mugeres*

El *LVCM* es un tratado que dialoga con las diversas obras del debate literario en torno a las virtudes y defectos de las mujeres, para ello desarrolla una defensa retórica que usa distintas perspectivas para sustentar su postura. Para demostrar que el sexo femenino posee el mismo valor que su contraparte masculina, Luna considera que no sólo es necesario dar una lista de mujeres ejemplares⁸² sino que acude a la Escrituras como principal autoridad y desarrolla múltiples argumentos teológico-filosóficos en cinco preámbulos.

El primer preámbulo es el más extenso y sustancial en el que Luna establece la línea argumental: el valido ejerce su labor caballeresca y rebate las acusaciones del pueblo “vulgar”, que ha señalado la inferioridad femenina como elemento intrínseco de su naturaleza. Al contrario, afirma que a los “vicios non han más inclinación las mugeres que los ombres”.⁸³ Por lo tanto, ambos sexos tienen la misma capacidad de alcanzar la virtud. El autor prueba esto con los múltiples ejemplos de mujeres que han destacado por sus cualidades a lo largo de la historia: “E si fuese verdad que las mugeres oviesen estas menguas naturalmente de sí mesmas, seguirse ya que ninguna santidat, ninguna religión, ninguna limpieza, ninguna virtud singular non avría florescido en muger alguna. Lo contrario de lo qual es la verdat”.⁸⁴ En cambio, señala que los errores y vicios son consecuencia de los malos hábitos que se van adquiriendo a través de la experiencia. Luna compara estas actitudes con las vivencias masculinas que determinan las características del hombre:

Así mesmo, usando aquellas cosas en que corre peligro segund que en las batallas nos acostunbramos de las fazer, o con temor o teniendo firmemente que las acabaremos, et por esta costunbre e exercicio o uso somos fechos fuertes o temerosos; otrosí usando aquellas cosas que son en las delectaciones del cuerpo somos fechos por ellas tenprados o destenprados; et por esta mesma manera de las otras cosas semejante.⁸⁵

⁸² *Ibid.*, p. 141.

⁸³ *Ibid.*, p. 137.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁸⁵ *Idem*, pp. 143-144.

Por otro lado, el autor señala la importancia del libre albedrío y la voluntad. El juicio de la razón es la herramienta que más ayuda a los individuos a discernir en lo que debe o no hacer. Más adelante, el valido retoma la teoría de los humores la cual explica el comportamiento de los individuos; sin embargo, no considera que sea un factor totalmente determinante: para Luna estos no convierten a los seres humanos en buenos o malos, lo que es realmente decisivo son sus acciones.

En el siguiente preámbulo, el autor desarrolla el concepto de bienaventuranza, hace un rastreo del término entre los pensadores antiguos y explica cómo esta gracia es accesible a las mujeres igual que a los hombres. Luna señala que este concepto se ha revisado desde diferentes perspectivas y algunas no son adecuadas para su postulado. Por ejemplo, descarta la concepción de los epicúreos que relacionan este concepto con el cuerpo sensible, ya que en la *Ética del placer* se considera bueno a todo aquello que cause dicho goce, donde no hay dolor, sólo quietud y se alcance la ataraxia. Además de la *Ética del placer*, otro aspecto problemático de la filosofía de Epicuro es el desapego a la teología e incluso su desinterés en demostrar la existencia de Dios o en su intervención en la vida del ser humano.⁸⁶ En cambio, retoma la definición de Boecio, el cual señala que la bienaventuranza o beatitud consiste en “Un estado perfecto e cumplido en que están ayuntados todos los bienes, de la qual bienaventurança usan las ánimas de los bienaventurados en veer e contemplar a Dios”.⁸⁷ También cita a Aristóteles, quien afirma que los ángeles son bienaventurados por esta misma razón y para que el hombre se pueda considerar tal, necesita llevar a cabo obras que “a esta contemplanación son muy cercanas”.⁸⁸ Ante todo esto, Luna concluye que los actos llevan a los hombres ante la gracia del Señor y, como afirmó en el primer

⁸⁶ Cfr. John Fredy Lenis Castaño, “Ética del placer, culpa y felicidad en Epicuro” *Praxis Filosófica*, Nueva serie, 42 (enero-junio 2016), pp. 157-177 [En línea]: <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n42/n42a07.pdf> [Consulta: 20 de marzo de 2021]. También señala las posturas de los estoicos y los peripatéticos. Para los primeros, la virtud es la bienaventuranza en sí misma. Mientras que Cicerón, siguiendo la postura de los filósofos parentéticos, considera que una lleva a la otra, es decir que sin virtud no hay manera de llegar a la contemplación de Dios: “ninguno non poder ser bienaventurado sin la virtud de sí mesma, non solo para bien bevir, mas aun para bienaventuradamente bevir”. Álvaro de Luna, ed. cit., p. 147.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 148.

preámbulo, las mujeres son capaces de perfeccionar su espíritu igual que su contraparte masculina, así que sus acciones serán las que las lleven a alcanzar la contemplación divina. La naturaleza le otorga la posibilidad de alcanzar la excelencia y perfección dentro de sí mientras se esfuerce en conseguirlas:

Pues, como la bienaventurança sea aquel fin que la entención de todos los mortales con toda diligencia trabaja por lo alcançar, non enbargante si el apetito o deseo o voluntad d'ellos así aya seído e sea perezoso que por las blanduras o engaños de la fortuna sea enbargado e traído a falsas cosas, síguese que en las voluntades de las mugeres sea de dentro engendrado el apetito o deseo desta bienaventurança e que la ellas deseen e quieran así como los omes.

E quier sea aquella manera de bienaventurança de la qual ay contienda acerca de los teólogos e de los filósofos, diziendo los unos que es una e los otros que es otra, quier sea otra manera de bienaventurança, asaz parece que sin medianería de las virtudes non se puede aver entrada a esa bienaventurança qualquier que ella sea. Por lo qual finca de nescenario non ser a las mugeres cerrada la vía e puerta e camino para las virtudes, segund que non es cerrada a los onbres, mas ser igual entrada a ella así a las mugeres como a los onbres.⁸⁹

Posteriormente, en el tercer preámbulo se explica por qué las mujeres no son más culpables del pecado original que los hombres. Luna usa las Santas Escrituras como testimonio de la creación de Adán y Eva a imagen y semejanza divina: “amos a dos ovieron de Dios una e esa mesma bendición egualmente, sin alguna diferencia nin departimiento”.⁹⁰ También enfatiza que han sido creados en igualdad de circunstancias, pero el hombre no deja de ser cabeza de la mujer, por lo tanto, Adán tenía la obligación de “guardar el mandamiento e vedar el pecado”.⁹¹ Para ello retoma la Primera Carta a los Corintios de san Pablo como autoridad:

comoquier que el varón non sea de la muger, mas la muger es del varón –que quiere tanto dezir que Adam el primero onbre non fue nascido de muger, mas la muger fue fecha de la costilla de Adam, e así dize que non es criado el varón por la muger, mas la muger por el varón– pero que el varón es imagen e gloria de Dios, e la muger es gloria del varón, el qual non es sin la muger nin la muger sin él, porque así como la muger es del varón, así el varón es por la muger, e que el varón e la muger todos son por Dios e en Dios etc.⁹²

Por lo tanto, aunque hombre y mujer son iguales en cuanto a la virtud, no deben de salir de la jerarquía establecida. Él debe estar a cargo de la mujer, así que Eva no tuvo responsabilidad

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 148-149.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 149.

⁹¹ *Ibid.*, p. 151.

⁹² *Ibid.*, p. 150.

directa del pecado original. Otra prueba es que, según el autor, Adán recibió un castigo mayor al de la mujer y ha sido vituperado a lo largo de las Escrituras:

E así parece, por la diversidad de partimiento de la pena de cada uno d'ellos, como suso es declarado, pues Adam fue penado en mayor grado que Eva, e aun quando la Sacra Escripura faze mención deste pecado principalmente fabla de Adam segund el profeta Isaías en el capítulo XLIII cerca del fin, do dize:

«El tu padre primero pecó *etc*», pero, quier se deva atribuir este pecado a Adam quier a Eva, fue lavado e absuelto e quitado por la venida del rey de los reyes Nuestro Señor Jesucristo quando le plogo rescibir muerte e pasión en quanto onbre en la cruz por redención e salvación del linage de los onbres.⁹³

Por último, el preámbulo concluye con uno de los dogmas que sustentan el cristianismo: el pecado de Adán fue lavado por la venida de Cristo y la equivocación que cometió Eva fue restaurada por la Virgen María.

Más adelante, el cuarto preámbulo trata sobre los sabios que han hablado mal de las mujeres porque generalizan a todas por aquellas que han actuado virtuosamente. Luna afirma que los eruditos que han usado al rey Salomón como autoridad lo han malentendido y sólo han estigmatizado a la figura femenina. El valido señala el error de aquellos que han interpretado los Proverbios: el rey no habla de la figura femenina en general, sólo habla de aquellas que han actuado de manera incorrecta, de la misma manera que habla de los hombres desordenados y sin virtudes. Por otro lado, afirma que Salomón no vitupera a las mujeres, sino que se encarga de impartir doctrina y “él no faze diferencia del onbre a la mujer ni de la mujer al onbre”.⁹⁴ Después de estos argumentos, el autor da por sentado que no hay que atacar al sexo femenino porque hay muchas mujeres “claras, nobles y santas”, así que hay que difundir sus vidas para que sirvan de ejemplo para el resto.

Para concluir esta parte introductoria, Luna decide que el último preámbulo sea una explicación del por qué debe iniciar su obra con la vida de la Virgen María. Uno de los objetivos que plantea es que la obra se convierta en una fuente de virtud y un texto que mantenga su gloria

⁹³ *Ibid.*, pp. 151-152.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 153.

hasta el fin de los tiempos. Por lo tanto retomó elementos retóricos como la dedicatoria a la madre de Dios y que la narración de su vida ocupe el primer lugar de libro:

Ciertamente esta gloria asaz dignamente avrá comienço de una fuente de virtudes muy grandes si la virgen bienaventurada Nuestra Señora Santa María poseyere el primero lugar en esta obra. E esto no judgo yo que se deva así fazer porque ella por ser puesta en el primero lugar pueda conseguir por esto algund resplandor de gloria [...] así como esta virgen gloriosa por su maravillosa mansedumbre de la qual se escribe en el primero capítulo del Evangelio de sant Lucas: «Aquí es la sierva del Señor, sea fecho a mí segund la tu palabra» ella mereció ser ensalzada por Dios sobre todas las excelencias de las mugeres.⁹⁵

El autor subraya que su argumentación se ha basado en las autoridades, los filósofos y sabios más importantes hasta el momento para ensalzar a la figura femenina. Sin duda hace énfasis en la veracidad de sus fuentes y en el dominio de las mismas para demostrar su erudición.

3.1 La vida de la Virgen María, “nuestra señora”, y de Eva, “nuestra madre”

Después de esta primera parte argumentativa, Luna inicia un recorrido histórico de las virtudes femeninas por medio de la narración de vidas de mujeres extraordinarias, las cuales funcionan como ejemplo. Esta parte del texto es la más extensa y las vidas se dividen de manera “cronológica” en tres libros: la época bíblica, la clásica y la cristiana, excepto la vida de la Virgen María y de santa Elisabet que se incluyen en el primer libro.⁹⁶ De este modo quedaron retratadas las tres Edades de la humanidad: Ley de Escritura, Ley de Natura, y Ley de Gracia.

Como mencioné anteriormente el primer *exemplum* es el de María, la cual es una combinación entre vida y dedicatoria a la Virgen. Las primeras líneas corresponden a la consagración de la obra y alabanza:

¡O virgen bienaventurada e gloriosa!, si en el tu vientre virginal traxiste aquel el qual non solamente con excelente e divinal razón rige, mas crio tantos movimientos del cielo, tantas maravillosas órdenes de estrellas, tantas costantes revoluciones del sol, el qual sol, quier acercándose a nos, quier apartándose, produze tanta diversidad de tiempo, es a saber: estío, otoño,

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 156-157.

⁹⁶ La vida de Elisabet se desarrolla en el primer libro y se menciona en el tercero, Luna señala que puede ser parte de cualquiera de los dos porque vivió entre ambas épocas: “E comoquier que esta santa Elisabet alcançó al segund tanto de la ley de Gracia, pero non es de dubda que ella aya seydo en el tiempo del testamento Viejo, por lo qual es puesta aquí en fin”. *Ibid.*, p. 230. En el tercer libro la menciona cuando intenta encontrar el modelo perfecto para concluir la obra. Por lo tanto he decidido incluir la narración que se encuentra en el primer libro como parte de mi *corpus*, para así complementar la visión de Luna sobre esta santa.

verano e invierno; si tú traxiste a aquel el qual posee todo el principado de la natura, e al qual rescibir non podían los cielos, ¿quién será aquel que pueda dignamente contar tus loores? Ciertamente ninguno, aunque fablase por boca de ángel.⁹⁷

Esta alabanza es determinante para el texto porque el condestable retoma a la Virgen como el modelo más elevado de todas las mujeres: extraordinaria, libre de pecado, que vino al mundo con el fin de sanar el daño que dejó el pecado original y fue la elegida para traer al mundo al hijo de Dios. María poseía las virtudes necesarias para ello, así que su vida se convirtió en paradigma de la feminidad, la belleza y la perfección moral.⁹⁸ Sin embargo, poco a poco se convirtió en un estándar inalcanzable para el resto de las mujeres. En primer lugar, fue engendrada en el seno de su madre Ana y nació sin mancha del pecado original, a esta condición de pureza se le conoce como Inmaculada Concepción. En segundo lugar, es virgen antes y después del embarazo, así que María logra vencer al pecado y a los castigos del mismo, ante los ojos de la Iglesia: María derrotó a la muerte. Su pureza sólo era equiparable a la de Eva antes de ser expulsada del Edén.

A partir del siglo XIII, la imagen de la Virgen se transforma y deja de ser un modelo inaccesible para la mujer común y corriente. Ahora se caracteriza por la obediencia, ternura, humildad y perdón, además también se vincula con el hogar, la crianza de los hijos y el lugar que le se le asignaba en la sociedad.⁹⁹ Por lo tanto, el matrimonio y la maternidad se volvieron parte del ideal de la feminidad. Así mismo se estableció el paradigma del cuerpo aunque de manera

⁹⁷ *Ibid.*, p. 159.

⁹⁸ Como señala Marina Warner, la imagen de María es una construcción verdaderamente popular que ha sido edificada por distintas personas y por diferentes razones: “That does not mean the “people” as opposed to the ruling classes or to the intelligentsia, for she has been the beloved patroness of saints as brilliant as Bernard of Clairvaux, or a pope as intellectually refined as Pius XII, or a king as gallant as Henry V of England [...] The finer points of Mariology have always been and still are a delight to the subtlest and clearest thinkers in the Church. Four dogmas have been defined and must be believed as articles of faith: her divine otherhood and her virginity, both declared by councils of the early Church and therefore accepted by most of the reformed Christian groups; the immaculate conception, sparing her all stain of original sin, which was proclaimed in 1854; and her assumption, body and soul, into heaven, which Pope Pius XII defined in 1950.” Marina Warner, *Alone of all her sex: The myth and cult of the Virgin Mary*. Oxford University Press, United Kingdom, 2013, p. xxxiv. Esto dio como resultado un número importante de aspectos que María asume en diferentes momentos, por ejemplo: virgen, reina, esposa, madre e intercesora. Algunos de estos estarán presentes en la obra de Álvaro de Luna, sobre todo me referiré a los que están relacionados con el cuerpo como la virginidad y la maternidad.

⁹⁹ “The Virgin Mary herself was not identified with women in their subject aspect until the Franciscan order wrought a revolution in Christian thinking on the Incarnation in the thirteenth and early fourteenth centuries. It is true that her silence, modesty, and self-effacement had previously been extolled by the Fathers and held up as an example to the female sex.” *Ibid.*, p. 181.

muy limitada, por ejemplo, la belleza física de María se caracteriza por ser virginal, pura y generalmente se centra en el rostro. El resto de características están totalmente alejadas de la corporalidad, las únicas que se le permiten son el llanto y las relacionadas a la maternidad como la lactancia, se trata de una belleza sacra.¹⁰⁰

Entre las características espirituales que Luna retoma se encuentran básicamente las que se nombran en las letanías marianas. Las letanías son oraciones de alabanza y ruego (del griego *litanéia*: oración de súplica) que consisten en una serie de repeticiones de fórmulas ya establecidas. Esta forma de oración es muy antigua, el vestigio más remoto dentro de la tradición judeo cristiana tuvo origen en las sinagogas al recitar las dieciocho bendiciones.¹⁰¹ Este modelo se retomó en la Edad Media y, para el siglo VII, las letanías ya se habían convertido en alabanzas a la divinidad y a los santos. En estas ya se mencionaba a María y poco a poco se añadieron sus atributos. Así surgieron lo que conocemos como letanías marianas o súplicas letánicas. Existen distintas oraciones de este tipo: las de Aquilea o venecianas, de Magonza, de los siervos de María y, las más conocidas, las lauretananas.¹⁰²

Como señala Stefano de Fiores: “Las invocaciones de las letanías lauretananas se agrupan en torno a los títulos de madre (12), virgen, (6) y reina (12), o bien aplican a María símbolos de derivación bíblica (13) y otros títulos que evocan su presencia tutelar en los cristianos”.¹⁰³ Todos estos símbolos son parte de “un prototipo iconográfico inmaculista denominado la *Tota pulchra*”¹⁰⁴ que derivó en Inmaculada Concepción. Esta construcción simbólica de la figura de María proviene de la interpretación tipológica del *Cantar de los cantares* sobre todo de la

¹⁰⁰ Cfr. Jacques Le Goff y Nicolas Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (trad. Josep M. Pinto). Paidós, Barcelona, 2005, p. 120.

¹⁰¹ José A. Peinado Guzmán, “Simbología inmaculista, letanías lauretananas e iconografía”. *Archivo Teológico Granadino*, 75 (2012), p. 169.

¹⁰² Se conocen con ese nombre por el santuario de Loreto en Italia. Aunque las letanías lauretananas fueron aprobadas por el decreto *Quoniam multi* de Clemente VIII en 1601, pero eran conocidas desde el siglo XII, el testimonio escrito se encuentra en un Misal de Maguncia. *Ibid.*, p. 169. Stefano de Fiores. *María madre de Jesús. Síntesis histórico-salvífica*. Secretariado Trinitario Salamanca, 2002, p. 320 [En línea]: <https://books.google.com.ar/books?id=SLnECrYe7QkC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 30 de marzo de 2021].

¹⁰³ *Ibid.*, p. 321.

¹⁰⁴ José A. Peinado, art. cit., p. 167.

siguiente línea: *Tota pulchra es amica mea et macula non est in te*. Toda eres hermosa, amiga mía, y mancha no hay en ti (IV, 7).¹⁰⁵ Gracias a estos elementos, el prototipo de la mujer ideal se convierte en femenina, hermosa y absolutamente sumisa a la voluntad divina. Esto queda reflejado en el exordio del *LVCM* de Luna de la siguiente manera:

Tú, gloriosa virgen, eres espejo de honestad, grand templo de santidad, onorable vaso de verdad, blanco lilio de virginidad, rosa suave de paraíso resplandeciente, corona de las santas vírgines, inperatriz de los ángeles, boz magnífica de los profetas, doctrina de los apóstoles, enxiemplo glorioso de los mártires, maravillosa regla de los confesores. Tú eres piadosa, tú umil, tú devota, nascida de ínclita prosapia de reyes e de santísimos profetas, patriarcas e sacerdotes, pues de razón es escripto de ti en el quarto capítulo de los Cánticos: ‘Toda ferosa eres e manzilla en ti non se falla’; tú de fija fecha madre, así como escribe Isaías en el seteno capítulo: ‘Catad que la virgen concibrá e parirá fijo, el nonbre del qual será llamado Hemanuel, es a saber, Dios fuerte o Dios con nos’. Abriste con una maravillosa mansedunbre la puerta de la eternal vida, la qual por el pecado del primero onbre muchos siglos fue cerrada, e así, maravillosa virgen gloriosa, obraste que el linage de los onbres pudiese venir a aquella alta bienaventurança de paraíso para la qual fue por Dios criado.¹⁰⁶

Los elementos que retoma corresponden completamente a esta tradición y servirán para reforzar la figura femenina ideal en su totalidad. Sin duda se pueden distinguir tanto características espirituales como corporales. En el caso de la espiritualidad, María representa el “espejo de honestad”, equivalente al espejo de justicia de la letanías, el cual representa la virtud como luz eterna que no es opacada por ningún tipo de pecado: “un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad” (Sab. 7: 26). Mientras que su cuerpo, donde se gestó el Mesías, se convirtió en “grand templo de santidad” y en “santuario del Espíritu Santo” (1 Cor. 6: 19). Estas cualidades son la razón de que Luna enfatice que la Virgen es el mejor ejemplo de santidad: “corona de las santas vírgines” y “enxiemplo glorioso de los mártires”.

Sin embargo, no es el único referente, otro pilar de la construcción de la figura femenina es Eva, la primera mujer. Si bien se trata de figuras opuestas, complementan la percepción de la

¹⁰⁵ La interpretación tipológica consiste en la interpretación de pasajes y metáforas del Antiguo testamento como prefiguración del Nuevo, sobre todo de Cristo y, en algunos casos, en María: “Las palabras del *Cantar de los Cantares*, en su origen un pasaje poético amoroso y erótico, fueron reinterpretadas por la patristica y aplicadas a María de modo figurado. En los primeros siglos del cristianismo, los Santos Padres, en un clima de devoción creciente, fueron plasmando todas estas imágenes y alegorías en himnos litúrgicos, homilias y cartas [...] Este tipo de interpretación y explicación de la Biblia, es considerado como una doble revelación divina y, a la vez, como demostración de la verdad de las Sagradas Escrituras. En eso se basa la doctrina de la concordancia de ambos testamentos: sendos son la expresión de un mismo pensamiento de Dios”. *Ibid.*, p. 168-169.

¹⁰⁶ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 160-161.

mujer: “la primera es el tipo de la otra: como solían decir los teólogos, el «Ave» con que fue saludada María no es sino «Eva» invertido”.¹⁰⁷ Antes de la Querrela de las mujeres, la tradición judeocristiana consideraba a Eva como la gran culpable de la Caída de la gracia y la expulsión del Edén, comer el fruto prohibido tuvo como consecuencia que la humanidad fuera marcada con la mancha del pecado original y la condenó a sufrir dolor, temor y muerte. Este personaje se fue modificando a lo largo de los siglos y se le atribuyeron nuevos elementos, por ejemplo, los Padres de la Iglesia la caracterizaron de forma negativa cuando se sexualizó el origen del pecado original y convirtieron la atracción del cuerpo femenino en un peligro para el alma. La mujer se convirtió en la tentación que invita a pecar.

Luna le otorga el segundo lugar en su libro, y para disminuir el estigma de la expulsión del Edén, en el *LVC*M se omiten ciertas características, por ejemplo, no se incluyen algunos de los pasajes de la Biblia como el de la serpiente y el fruto prohibido, ni los pasajes sobre el pecado original; incluso se pasan por alto sus consecuencias como el dolor de parto, castigo a la desobediencia, y la conciencia sobre la desnudez, la cual se había convertido en la encarnación de la belleza profana.¹⁰⁸ Tampoco se hace mención a su apariencia que se elaboró a través de los comentarios de los exegetas a los textos judíos en los cuales se configuró la imagen femenina ideal: “El propio Dios trenza el cabello y la adorna con joyas”.¹⁰⁹

En cambio, para Luna la primera característica de Eva es la maternidad, la cual retoma del Génesis: “Y Adán el nombre de su mujer, Eva, por cuanto ella era la madre de todos los vivientes” (Gn 3:20). Como señala John A. Phillips, el mito hebreo de la primera mujer se elabora a partir de su capacidad creadora e incluso su nombre tiene relación etimológica con ello: “La madre de todos los Vivientes [...] este es el significado de Javah o Eva, el nombre dado

¹⁰⁷ John A. Phillips, *Eva, la historia de una idea* (trad. Juan José Utrilla). Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 204.

¹⁰⁸ Cfr. Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 120.

¹⁰⁹ John A. Phillips, *op. cit.*, p. 54.

por Adán [...] Eva está relacionada por su nombre con los primeros intentos de la humanidad por expresar la naturaleza de la Mujer”.¹¹⁰

Luna también destaca cómo fue su creación y retoma los preceptos del tercer preámbulo donde afirma que su virtud se debe a la forma en la que fue creada, a imagen y semejanza de la de Yahveh: “por mano del muy alto Dios obrador e criador de todas las cosas ella mereció ser fabricada non de lodo nin polvo mas de la costilla e carne propia del varón”,¹¹¹ el cual es la mayor creación divina, la más cercana a los ángeles. Luna hace hincapié en su similitud con Adán para reforzar la esencia pura de Eva: “Él fizó pura de toda manzilla a Eva primera madre nuestra, la qual donde es llamada virago —que quiere dezir varonil así como Adam que es llamado en la Sacra Escripura varón—, lo qual parece así por aquella autoridad de la ley divinal [...]”¹¹² Es decir, el cuerpo femenino se define y delimita a partir del masculino.

3.2 La santidad femenina en el *Libro de las virtuosas e claras mugeres*

Como anoté anteriormente, el *LVC* se divide en tres libros que representan las Edades de la Humanidad y cada uno se centra en modelos femeninos de excelencia. El tercero se centra en la santidad, por lo tanto, incluye los casos más representativos de virtud y del ideal de perfección en la era cristiana.

El discurso de santidad femenina se construyó de manera distinta a la masculina, y esto se ve plasmado en las hagiografías, es decir, los textos literarios que cuentan sus vidas. La hagiografía no sólo es espejo de la realidad social, también “crea esquemas de pensamiento; concreta formas abstractas de racionalización trayéndolas a la vida cotidiana, y dramatiza los valores dominantes”.¹¹³ En Castilla del siglo XV, estas historias estaban ampliamente difundidas de manera oral y escrita; por lo tanto, como género literario, ya poseía los rasgos estructurales

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹¹ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 162.

¹¹² *Ibid.*, p. 165.

¹¹³ Antonio Rubial García, *La Santidad controvertida, Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. UNAM-FCE, México, 1999, p. 12.

(narración sencilla y cerrada: Inicio, desarrollo, conclusión; y predominio del modelo de vida ascendente)¹¹⁴ y los *topoi* que la caracterizaban.

Aunque el género posee una estructura establecida más o menos regular, las hagiografías desarrollan narraciones de vidas que permiten establecer diversos modelos de santidad. Así lo ha expresado ya André Vauchez, quien afirma que “Las vidas de santos y las colecciones de milagros apuntan a conformar a los servidores de Dios a modelos, cada uno de los cuales corresponde a una categoría reconocida de la perfección cristiana —mártires, vírgenes, confesores, etc.— y, más allá, a la figura de Cristo”.¹¹⁵ Este autor propone una clasificación de modelos de acuerdo a la transformación de la figura del santo antes y durante el cristianismo medieval a través de una revisión cronológica del culto a los santos. En primer lugar se encuentran los mártires y obispos; en segundo, confesores de la fe o ascetas, en tercero los defensores del pueblo y fundadores de iglesias (siglo V); posteriormente, los reyes santos y monjes angélicos (siglos X y XI); monjes que se dedicaron a vida apostólica y perfección evangélica a través del ascetismo (siglos XII y XIII) y los místicos, profetas y predicadores (siglos XIV y XV). Otros autores han propuesto otras clasificaciones a partir de otros factores, por ejemplo, el estudio de la santidad de Antonio Rubial se centra en la función social de los santos, su culto y el desarrollo de la hagiografía. Entre los modelos que propone figuran los mártires, obispos, eremitas, monjes fundadores, sabios, reyes, nobles y burgueses. En cambio, Fernando Baños realizó un estudio de la hagiografía como género literario y del santo a partir de su protagonismo como personaje y así desarrolló una caracterización general. Sin embargo, considera que se puede detallar por medio de subcategorías basada en las narraciones y los

¹¹⁴ La estructura que propone Baños corresponde a un proceso de perfeccionamiento que sigue una secuencia: 1. Deseo de santidad 2. Proceso de perfeccionamiento 3. Éxito - santidad probada. También existe una variante compleja de “la vida licenciosa” la cual consiste en dos partes, la primera es la vida pecaminosa; la segunda el arrepentimiento y la santidad. La estructura es la siguiente: Secuencia A 1. Deseo de vida placentera 2. Proceso de degeneración 3. Resultado - culminación 1. Arrepentimiento-Deseo de santidad 2. Proceso de perfeccionamiento 3. Éxito-Santidad probada. Fernando Baños, *Las vidas de los santos*, *op. cit.*, pp. 107-126.

¹¹⁵ André Vauchez, “El santo”, en Jacques Le Goff et al., *El hombre medieval* (ed. española Julio Martínez Mesanza). Alianza, Madrid, 1990, p. 325.

elementos que determinan la caracterización de los protagonistas, las cuales se complementan con "arquetipos ajenos al concepto mismo de santidad, algunos de ellos para aproximar al común de los fieles la posibilidad de convertirse en santos".¹¹⁶ Los modelos que señala son: labrador, pecador, héroe, mártir, asceta, eremita, peregrino, fundador, buen pastor e ilustre.¹¹⁷ Estas categorías se pueden mezclar ya que no se descartan entre sí, lo que permite englobar a un número significativo de santos. Sin embargo, algunas vidas no se pueden incluir en estos modelos, por ejemplo, Baños no incluye en su corpus ejemplos de los personajes del Nuevo Testamento y contemporáneos a Cristo. Además, la santidad femenina no se expresa en todas estas categorías, están limitadas a unas cuantas o definitivamente no pertenecen a ninguna.

En el caso del *LVCM*, si intentamos ver las correspondencias entre las santas y los modelos propuestos se pueden adaptar de la siguiente manera:

	Santa	Labrador	Pecador	Héroe	Mártir	Asceta (anacoreta/eremita)	Peregrino	Fundador	Buen pastor	Ilustre
1	Ana									
2	Inés/ Ynés				x					
3	Anastasia				x					
4	Paula						x	x		
5	Hágata/ Ágata				x					

¹¹⁶ Fernan. Baños, *Las vidas de los santos, op. cit.*, pp. 145-146.

¹¹⁷ Labrador u obrero, el cual consiste en una narración con énfasis en los trabajos manuales que sufren para alcanzar la santidad; el pecador penitente, consiste en la vida de personajes que se arrepienten de todos sus pecados; el héroe, generalmente se trata de guerreros con virtudes propias de los caballeros como la fortaleza, el valor, la nobleza, entre otras; el mártir, es aquel que muere voluntariamente para atestiguar la fe cristiana, son ejemplos del sacrificio y el valor; el asceta o anacoreta, son aquellos que practican la perfección espiritual y viven en condiciones extremas con poca comida y sin posesiones. Baños lo distingue del eremita, el cual se mantiene en aislamiento pero no necesariamente en el exterior, puede tratarse de un monasterio o cualquier lugar que le permite mantenerse aislado del mundo. También establece la figura del peregrino; del fundador de conventos o regla; del buen pastor, este puede ser un monje o un clérigo secular que ejerza la celebración de los sacramentos y difusión del Evangelio, lo cual excluye a las mujeres; y, por último, el santo ilustre o doctor de la iglesia. Fernando Baños, *Las vidas de los santos, op. cit.*, p.146-152.

6	Lucía				x					
7	Juliana				x					
8	María Egipciana		x			x				
9	Petronila									
10	Julia				x					
11	Marina /Martín									
12	Teodora / Teodoro		x							
13	Margarita				x					
14	María Magdalena		x			x				
15	Crispina				x					
16	Marta									
17	Eugenia /Eugenio				x					
18	Eufemia				x					
19	Margarita / Pelagia /Pelaya / Pelayo									
20	Justina *				x					
21	Sicilia / Secilia				x					

22	Elisabet									
23	Pelaya*		x							
24	Cassia*		x							
25	Catalina de Alejandra /Caterina				x					

Tabla 1. En las tablas señalo las diversas grafías de los nombres de las santas en el *LVC*M, en el caso de las aquellas que se visten como varones también incluyo el nombre masculino. También separo la vida de Marina (11) y Julia (10) que se encuentran juntas en las ediciones de Julio Vélez-Saenz y Lola Pons.

*Vidas de santas que el autor menciona brevemente, en ocasiones constan de un pequeño párrafo o un par de líneas.

Como se puede observar, en la santidad femenina el martirio es el caso más repetido, seguido por la pecadora arrepentida y la asceta. En cambio los modelos del héroe, ilustre y labrador no aparecen en ninguno de los textos del *LVC*M, ya que pertenecen al ámbito masculino. Esto se debe a la evolución paulatina de la santidad, en las Actas primitivas se señala que los mártires solían ser cualquier tipo de persona, sin importar su estrato o condición social (soldados, mujeres vírgenes, obispos, diáconos, esclavos, hombres ilustres, niños, etc.). Sin embargo, con el surgimiento de otros modelos las mujeres tuvieron menos oportunidad de alcanzar la santidad. Del siglo V al X, se puede notar que predomina la presencia masculina, según André Vauchez el noventa por ciento de los santos de la época son hombres.¹¹⁸ En el siglo XI, las pocas mujeres beatificadas eran monjas reinas y laicas urbanas. Hasta los siglos XIII y XVI los conventos femeninos promovieron que las mujeres tuvieran mayor acercamiento a la vida religiosa, lo cual tuvo como consecuencia que se reconocieran a más mujeres como santas.¹¹⁹

Por otro lado, hay algunos casos, marcados en azul, que no entran en ninguna de estas clasificaciones, como las hagiografías de Ana, de Elisabet, de Marta y de Petronila. Por lo tanto

¹¹⁸ Cfr. André Vauchez, “El santo”, en *op. cit.*, p. 333.

¹¹⁹ Cfr. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, *op. cit.*, p. 25-26.

es necesario incluir algunas subcategorías que completen el abanico de modelos femeninos aunque sean reducidos. Así que retomo los modelos de mártir, pecador, asceta, fundadora y peregrina que propone Fernando Baños e incluyo dos más: El primero es “evangelizadora” en el cual añado a todas aquellas que se encargaron de difundir la palabra de Cristo y que complementa la de buen pastor que sólo permite la predicación masculina oficial y el monacato. He decidido nombrar al segundo como “primeras siervas de Cristo”], en él incorporo a las mujeres que son parte del círculo más íntimo de Jesús y sus Apóstoles: Ana es la madre de María y abuela de Jesús; Isabel, también es pariente de la Sagrada familia y madre de Juan Bautista; Marta, hermana de Lázaro, ambos amigos de Jesús y, por último, Petronila es hija de san Pedro. Además de esta cercanía con el Mesías, las santas son serviles, devotas y obedientes de la voluntad de Dios. Ana y Elisabet aceptan la voluntad divina al no poder engendrar hasta edades muy avanzadas, ambas se muestran alegres de ser parte del plan de Dios: Ana “avía de parir una fija, a la qual llamarían por nonbre María. E que d’ella nascería divinalmente el fijo del muy alto”¹²⁰ y Elisabet “por ordenança de Dios concibió a sant Joan Baptista, e que valió por grand santidad”¹²¹. En el caso de Petronila, la joven acepta su enfermedad sin renegar a Dios, al contrario, dedicaba su vida a servirle, de la misma manera Marta “servía con grand diligencia a Jesucristo, lo qual non es poca presunción de su santidad”.¹²² Por último, es importante mencionar que estas dos nuevas categorías no sólo sirven para las santas que no pertenecían a ninguna, también se pueden incluir algunas que ya pertenecían a otro rubro en la Tabla 1. La nueva adaptación de los modelos se puede apreciar de la siguiente manera:

¹²⁰ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 460.

¹²¹ *Ibid.*, p. 535.

¹²² *Ibid.*, p. 518.

	Santa	Mártir	Pecadora	Asceta	Peregrina	Fundadora	Evangelizadora	Primeras siervas de Cristo
1	Ana							x
2	Inés/Ynés	x						
3	Anastasia	x						
4	Paula				x	x		
5	Hágata/ Ágata	x						
6	Lucía	x						
7	Juliana	x						
8	María Egipciana		x	x				
9	Petronila							x
10	Julia	x						
11	Marina/ Martín						x	
12	Teodora/ Teodoro		x				x	
13	Margarita	x						
14	María Magdalena		x	x			x	
15	Cripina	x						
16	Marta						x	x
17	Eugenia/ Eugenio	x					x	
18	Eufemia	x						
19	Margarita/ Pelagia/ Pelaya/ Pelayo						x	
20	Justina	x						
21	Sicilia/ Secilia	x						
22	Elisabet							x
23	Pelaya		x					
24	Cassia		x					
25	Catalina de Alejandría /Caterina	x						

Tabla 2

Como se puede observar, en el *LVC*M los modelos específicos de la santidad y hagiografía femenina se determinan por las situaciones sociales, culturales y religiosas que rodean a las mujeres.

4. La corporalidad de la santidad femenina en *Libro de las virtuosas e claras mugeres*

Una de las principales situaciones que determinan las características de las vidas de santas en el *LVCM* es su relación problemática con la corporalidad. Desde la Edad Clásica el cuerpo era considerado el contenedor del alma, sin embargo, dejó de ser sólo un receptáculo y se desarrolló todo un estigma alrededor de él.

El cuerpo del ser humano gozaba de la gracia de Dios y del Edén hasta que fue expulsado del paraíso, mientras que el destierro tuvo efectos desfavorables en la apariencia física y la sensualidad.¹²³ En primer lugar, el hombre descubrió la vergüenza y dejó de lado la pureza de la desnudez para dar paso a la vestimenta. En segundo lugar, el dolor y el cansancio se hicieron presentes: a la mujer durante la gestación y el parto, al hombre a través del trabajo necesario para conseguir el sustento (Gén 3:7-21). Asimismo, la consecuencia más crucial del pecado original es la muerte. El cuerpo se convierte en cadáver y se separa del alma para que esta pueda trascender.¹²⁴ A pesar de que se consideraba “materia pútrida repugnante”, se transformó en objeto de veneración y se desarrolló toda una liturgia de ritos funerarios alrededor de él; todo con el fin de que el alma del difunto ascendiera al paraíso.¹²⁵ Por último, el pecado original se asoció a la sexualidad a pesar de que en los textos sagrados se trata de un castigo a la soberbia y la desobediencia, no de lujuria.¹²⁶

La transición del pecado original como una falta causada por la soberbia a una de tipo sexual tuvo origen en el pensamiento de san Agustín. En varios de sus sermones afirmó que la transmisión del pecado original se daba de generación en generación por medio de la

¹²³ Cfr. Antonio Rubial García, “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media”. *Acta Poética*, 20 (1999), p. 20.

¹²⁴ Como señaló Pablo de Tarso: “Os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios, ni la corrupción heredar la incorrupción” (I Cor 15, 50).

¹²⁵ Cfr. Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p 14.

¹²⁶ Además del orgullo y la desobediencia, el pecado original también se llega a asociar a la curiosidad ya que la serpiente ofrece saberes que sólo posee la Divinidad: “No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal” (Gen 2, 4-6).

procreación y que tenía como consecuencia la debilidad de la carne.¹²⁷ A pesar de que, para el Padre de la Iglesia, la relación sexual *per se* no era pecaminosa, con el tiempo, la asociación fue inevitable; incluso hasta llegar al punto de que el pensamiento cristiano consideró que el sexo equivalía a la muerte.¹²⁸

Es importante señalar que los conceptos de la carne y el cuerpo no son iguales aunque están íntimamente relacionados.¹²⁹ La carne es lo contrario al espíritu, se trata de la parte más humana que naturalmente se inclina al pecado, se caracteriza por su flaqueza y esto tiene como consecuencia los vicios: “Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil” (Mt 26: 41). Para la Iglesia se convirtió en “enemigo potencial del alma, junto con el mundo y el demonio”.¹³⁰ Incluso san Pablo consideraba que la carne se oponía al espíritu a través de diversas obras: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, ambición, divisiones, disensiones, rivalidades, borracheras, comilonas, homicidios, orgías, entre otras (Gá 5, 19-21).

Por otro lado, para el cristianismo medieval el alma y el cuerpo tenían una relación particular. En sus *Etimologías* San Isidoro de Sevilla definió al hombre como la unión del alma y el cuerpo.¹³¹ Sin embargo, ambos conceptos vivieron en constante tensión, esto llevó a los

¹²⁷ Agustín de Hipona, “Sermón 151: La lucha entre el espíritu y la carne” en *Obras completas de san Agustín XXIII Sermones (3.º) 117-183 Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983, pp. 377-387.

¹²⁸ “La corrupción del sexo es la corrupción de la muerte”. John A. Philips, *op. cit.*, p. 222.

¹²⁹ Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (texto latino, versión española y ns. José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero; intr. Manuel C. Díaz y Díaz). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, p. 847.

¹³⁰ Antonio Rubial, “Entre el cielo y el infierno...”, art. cit., p. 20.

¹³¹ Isidoro de Sevilla, *op. cit.*, p. 845. La división entre alma y cuerpo es anterior al cristianismo, tuvo origen en la cosmovisión dualista (bien-mal, luz-oscuridad, espíritu-materia, alma-cuerpo) persa y platónica. Estas contradicciones van de la mano con el desarrollo de los dogmas cristianos. El cristianismo ortodoxo medieval se conformó de diversos postulados de religiones orientales y de la filosofía helénica como el gnosticismo, el judaísmo, el neoplatonismo, el zoroastrismo: la cosmovisión persa, entre otros. Sin embargo, el judaísmo pone sobre la mesa la tríada cuerpo-alma-espíritu: “El alma (anima, psyche) es el principio que anima al cuerpo y del que también están dotados los animales. En cambio el espíritu (spiritus, pneuma), que sólo le ha sido dado al hombre, lo pone en contacto con Dios”. San Agustín retomó esta postura la cual permaneció durante gran parte de la Edad Media. No fue sino hasta el siglo XII que la escolástica desestimó la versión tripartita del alma, cuerpo y espíritu; Santo Tomás de Aquino afirmó que el espíritu y el alma son la misma cosa. Cfr. Jérôme Baschet. “Alma y cuerpo en el occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo” en *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano* (eds. Jérôme Baschet, Pedro Pitarch y Mario Humberto Ruz). Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1999, pp. 43-44.

teólogos a desarrollar dos posturas: por un lado se debía castigar el cuerpo para someter las pasiones y, por otro, había que glorificarlo;¹³² así el cuerpo se convirtió en el medio para alcanzar la salvación a pesar de la flaqueza de la carne.

A partir del siglo XII, distintos teólogos señalaron los valores positivos del cuerpo, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino y san Francisco de Asís fueron algunos de los que postulan nuevas perspectivas de la sexualidad, el dominio del cuerpo, la desnudez, la perfección y la belleza como veremos más adelante.¹³³ Se enaltecieron los dogmas relacionados con la corporalidad divina como la Encarnación, la Resurrección de la Carne, la Ascensión de Jesucristo y de la Virgen. Además se estableció la hegemonía de los sacramentos sobre todo la eucaristía: “Los sacramentos santifican el cuerpo[...] La eucaristía, centro del culto cristiano, es el cuerpo y la sangre de Cristo”.¹³⁴ Así que el Hijo de Dios se convirtió en el prototipo del cuerpo beatificado, era el Verbo que se hizo carne y con el que se redimió del pecado original. De esta manera el cuerpo adquirió un nuevo valor, se convirtió en un instrumento de salvación si se le daba el trato adecuado y se castigaba para mantener controladas las pasiones.

En el caso de la espiritualidad femenina era necesario que se castigara al cuerpo de una manera más drástica, ya que la naturaleza de la mujer se inclinaba al pecado y sólo así se purificaba. Esto se debía a que, en la Edad Media, había una “asociación de lo femenino con la carne y de lo masculino con el espíritu [lo que] provocó que las mujeres recibieran un especial tratamiento hagiográfico, pues su cuerpo era el paradigma de lo sagrado en lo corpóreo”.¹³⁵ Así que las vidas de santas se caracterizaron por una serie de lugares comunes relacionados con la corporalidad: la virginidad, la belleza, el dominio de la sexualidad, la penitencia rigurosa y las mutilaciones específicas a la feminidad (corte de cabellos, desnudos en público, violación, tormentos en los pechos, etcétera).

¹³² En el siglo VI, Gregorio Magno afirmó que el cuerpo era “la abominable vestimenta del alma”. Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 12.

¹³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 13-14.

¹³⁴ *Ibid.*, p.14.

¹³⁵ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, *op. cit.*, p. 27.

Como vimos anteriormente, Álvaro de Luna retomó las vidas de santas para el tercer libro del *LVCM* y las reestructuró dentro de los parámetros de la Querella de las mujeres, lo cual las diferencia del modelo hagiográfico. Para estudiar dichos parámetros sigo la postura de Antonio Rubial, la cual consiste en identificar “cuáles aspectos de la narración son producto de la copia de un modelo y cuáles son los que nacen de su adaptación a una situación histórica concreta”.¹³⁶ En la obra de Álvaro de Luna, las hagiografías no dejan de ser atractivas para el público, pero disminuyen algunos elementos que criticaban los humanistas como las falsas etimologías, detalles de los milagros y elementos claramente relacionados con la femineidad como el castigo corporal, la belleza y la sexualidad.¹³⁷ Como bien señala Vanesa Hernández Amez estas omisiones son parte de los aportes del autor y que distinguen a la obra del resto de hagiografías, se vuelve una narrativa más mesurada que corresponde al debate literario de la Querella de las mujeres, la cual tiene como objetivo “edificar e instruir a un público femenino cortesano”.¹³⁸

Para organizar el análisis de la corporalidad femenina he decidido dividir los rasgos en las siguientes categorías: la apariencia física, los fluidos que emana el cuerpo, la sexualidad, la maternidad, el castigo corporal, la enfermedad y la muerte.¹³⁹

4.1 Apariencia física

A lo largo del Medioevo, los rasgos de la santidad y su culto se transformaron; pasaron de la adoración del cuerpo muerto de los mártires durante el cristianismo primitivo, a la del cuerpo vivo de los ascetas, el cual convivía con la naturaleza, se alejaba del mundo y del pecado.¹⁴⁰

Poco a poco los santos se apartaron de su humanidad, se convirtieron en seres casi perfectos,

¹³⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹³⁷ Según Agustín Boyer, además de los eventos maravillosos, uno de los rasgos cuestionados por los humanistas eran las falsas etimologías que Santiago de la Vorágine incluía al inicio de cada hagiografía. Cada una intentaba ligar un rasgo característico del santo con el supuesto origen de su nombre. Agustín Boyer, *op. cit.*, p. 246.

¹³⁸ Vanesa Hernández Amez, “Mujer y Santidad”, en *op. cit.*, p. 277.

¹³⁹ Es importante mencionar que estas categorías tienen puntos de contacto y pueden estar relacionadas entre sí en varias ocasiones.

¹⁴⁰ Cfr. André Vauchez, “El santo”, en *op. cit.*, p. 337.

inmutables y poseedores de la gracia divina. Asimismo se le fueron atribuyendo cualidades extraordinarias como los siete dones del alma: amistad, sabiduría, concordia, honor, poder, seguridad y alegría; y los siete dones del cuerpo: belleza, agilidad, fuerza, libertad, salud, gozo y longevidad.¹⁴¹ Estas características se manifestaban en perfecto equilibrio, ya que el “lenguaje del cuerpo” reflejaba las virtudes del espíritu.¹⁴²

Uno de los dones del cuerpo que más se vinculaba a las bondades del alma era la belleza. En el imaginario medieval, lo bello es bueno; por ejemplo, para Santo Tomás de Aquino, en *Sobre lo Bello Divino*, afirma que todo lo que es lo bello está íntimamente ligado a Dios porque la belleza es el reflejo de la belleza divina.¹⁴³ Según esta postura la hermosura de un individuo está determinada por su interior, ya que el “decoro moral se manifiesta así naturalmente en todo lo que se dice y se hace, en las actitudes y los gestos del cuerpo”.¹⁴⁴ Por ende, si la virtud se asocia con un cuerpo bello, el pecado se manifiesta en la apariencia desagradable e, incluso, monstruosa. Esto tuvo como consecuencia que la belleza física fuera una característica forzosa de la imagen estereotípica del santo, inclusive se convirtió en uno de los requisitos para realizar el proceso de beatificación y canonización.¹⁴⁵ Por dicha razón no es extraño que esta cualidad sea uno de los rasgos físicos más recurrentes en el *LVC*M, en dieciséis de las veinticinco vidas de santas se hace referencia a ella.

¹⁴¹ Cfr. Jacques Le Goff, *La civilización del occidente medieval*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 304.

¹⁴² *Ibid.*, p. 345.

¹⁴³ Esta concepción se construyó a partir de las Escrituras. Dios es bueno por lo tanto su creación también: “Al final del sexto día, Dios vio que todo lo que había hecho era bueno” (Gn 1:31). Además los pensadores retomaron las bases de la armonía y el equilibrio pitagórico, y el ideal aristotélico que señala que lo agradable es naturalmente bueno. Edgar de Bruyne. *La estética en la Edad Media* (trad. Carmen Santos y Carmen Gallardo). Visor, Madrid, 1987, p. 28. Los pensadores también retomaron el pensamiento platónico que afirmaba que: “La Belleza en sí, entera, pura, sin mezcla [...] divina y coesencial consigo misma”. La definición escolástica de la belleza se basaba, principalmente, en un texto del Pseudo Dionisio Areopagita llamado *De pulchro et bono*, contenido en *De divinis nominibus*. En este pasaje, Dionisio retoma aspectos platónicos que afirman que la belleza es absoluta, uniforme consigo misma y atemporal. Ananda Kentish Coomaraswamy, *Teoría medieval de la belleza* (trad. Esteve Serra). Ed. De la tradición unánime, Barcelona, 1987, p. 12.

¹⁴⁴ Edgar de Bruyne, *op. cit.*, pp. 28-29.

¹⁴⁵ Además de la belleza se consideraba necesaria la realización de milagros, superar las tentaciones del demonio, la incorruptibilidad del cuerpo después de la muerte, el aroma a santidad, entre otros. Wilhelm Schamoni, *El verdadero rostro de los santos* (trad. Luis Sánchez Sarro). Ariel, Barcelona, 1951, pp. 23-57.

Santo Tomás de Aquino también consideraba que lo bello era aquello que poseía los siguientes tres elementos: integridad o perfección, proporción o consonancia y claridad.¹⁴⁶ La integridad consiste en la ausencia de defectos, es decir, lo bello es aquello a lo que nada le falta y por lo tanto es perfecto, al contrario, lo disminuido o mutilado es lo feo; por lo tanto, un cuerpo lastimado, enfermo o incompleto no puede ser hermoso. La proporción se refiere a la existencia de simetría y la armonía entre las partes que componen al objeto. Y por último, la claridad se refiere a aquello que posee color nítido, es decir, que es claro y transparente.¹⁴⁷ La bondad, la virtud y la claridad se identifican con la luz divina porque Dios es la “única luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo” (Jn 1:9), de él emana la belleza; así que el santo se vuelve un ser de luz por su acercamiento a la divinidad.¹⁴⁸ Así que, por estar en contacto con la gracia divina, reflejan en el cuerpo la iluminación espiritual. Esto queda claro en la obra de Santo Tomás, el cual señala que:

La *claritas* de los cuerpos beatos es la luminosidad misma del alma en gloria que redundando en el aspecto corpóreo (*S. Th., Supplementum* 85); la *claritas* en el cuerpo de Cristo transfigurado *redundat ab anima* (*S. Th.* III, 45, 2); color y luminosidad de los cuerpos serán, por lo tanto, consecuencias del recto estructurarse de un organismo según exigencias naturales.¹⁴⁹

De las tres cualidades de la belleza me interesa destacar la claridad porque, junto a la virtud, es una de las características femeninas que el autor desea resaltar en su obra. En el proemio, Luna explica que el propósito de la obra es reconocer a las mujeres virtuosas de entre las demás: “presentáronse ante los ojos de la nuestra consideración las virtudes e obras maravillosas, e claras vidas de muchas virtuosas mugeres, así santas como imperiales, e reales e duquesas, e condessas e de muchos otros estados”.¹⁵⁰ Más adelante reitera su propósito con la siguiente afirmación: “en el siguiente libro sea todo juntado e acopilado. E para que la gloria de las

¹⁴⁶ Cfr. Eudaldo Forment, “La trascendencia de la Belleza”. *Thémata. Revista de Filosofía*, 9. (1992), p. 168.

¹⁴⁷ Según el teólogo italiano, la claridad tiene dos sentidos distintos: la luz física y la inteligibilidad de las cosas. El primero se refiere a la claridad de las cosas gracias a la iluminación de la luz que permite que se distingan en su totalidad, es la que hace posible la visión. El segundo aspecto se refiere a la fácil comprensión del objeto, es decir, el observador debe ser capaz de “entender” la entidad. *Idem*.

¹⁴⁸ Cfr. Jacques Le Goff, *La civilización del occidente medieval*, *op. cit.*, p. 303. “Dios es la causa de la armonía y la claridad (*Causa consonantiae et claritatis*)”. Ananda Kentish Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 25.

¹⁴⁹ Umberto Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*. Lumen, Barcelona, 1999, p. 118.

¹⁵⁰ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 138.

virtuosas mugeres resplandesca e la su honra vaya más creciendo”.¹⁵¹ Para Luna, la claridad es la manifestación espiritual de la virtud que poseen las mujeres. Las referencias a ésta se encuentran presentes en todo el texto y el autor utiliza diversos términos relacionados con la luminosidad, la virtud de las mujeres resalta de manera metafórica y es descrita con conceptos como “resplandeció en muchas e altas virtudes”, “alunbrada del espíritu”, “reluziente” y “esclarecida”.

Como señalé anteriormente, la Virgen María es el modelo más elevado de virtud y ejemplo para todas las mujeres, por ello, es la más cercana a la divinidad y todas sus cualidades la convierten en un espejo de santidad. En el quinto preámbulo, Luna le dedica su texto para que su obra resplandezca igual que ella:

Ciertamente esta gloria asaz dignamente avrá comienço de una fuente de virtudes muy grandes si la virgen bienaventurada Nuestra Señora santa María poseyere el primero lugar en esta obra. E esto no judgo yo que se deva así fazer porque ella por ser puesta en el primero lugar pueda conseguir por esto algund resplandor de gloria allende de la que sí misma tiene, ca la su gloria que dura para sienpre tanto es muy esclarecida e muy excelente que ninguna edat de tiempo, quantoquier que sea luenga, podrá escurescer el su resplandor que ella ha de Dios[...]¹⁵²

Más adelante retoma las letanías lauretanas y algunas de ellas se refieren a la claridad, expresiones como “espejo de honestad” y “rosa suave de paraíso resplandesciente” refuerzan la perfección espiritual de María que es reflejo de Dios. Estas expresiones se repiten en las vidas de las santas, tienen la función de describirlas y definir las. En el caso de las santas, en la vida de Paula queda claro que la hermosura está vinculada con la virtud, es bella porque es bondadosa y

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 141. El sentido con que Luna ha usado este concepto ha sido discutido de manera superficial. Por un lado, Lola Pons afirma que el término “claras” proviene del latín *claritas* el cual hace referencia al linaje: “son claras porque tienen claridad de linaje, son «linajudas»”. Lola Pons, “Introducción”, en *op. cit.*, p. 174. Sin duda hay una relación entre el linaje noble, la fama y la claridad. El *Diccionario de Autoridades* define este concepto de la manera siguiente: “Metaphoricamente se toma por la buena opinion y fama, esplendór y calidad, assi de la sangre, como del nombre y hechos de algúno.” “Claridad”, en *Diccionario de Autoridades* - Tomo II (1729). Real Academia Española [Edición en línea] [Consulta: 3 de marzo 2022]. Por otro lado, Julio Vélez Sainz señala que Luna retoma el término “claras” de uno de sus hipotextos más importantes: *De mulieribus claris* de Giovanni Boccaccio. En este texto, el término se utiliza como equivalente a la fama de las mujeres sin importar su calidad moral. Conuerdo con Vélez-Sainz quien afirma que el condestable se aleja de este aspecto, en cambio, tiene la intención de relacionarlas con la virtud: “Si las mujeres de Boccaccio son nobles y claras, las de Luna son *claras* y *virtuosas*, lo que da forma a todo el libro.” Julio Vélez-Sainz, “Introducción” en *op. cit.*, p. 76. En el tercer libro también se refiere al resplandor milagroso de la santidad.

¹⁵² Álvaro de Luna, ed. cit., pp. 156-157.

eso la hace distinguirse de aquellas mujeres de malas costumbres y que no viven en la gracia de

Dios:

¡O cosa maravillosa e de ensalçar con grandes alabaças fasta el cielo! Ca escribe que su coraçón floreció por tanta umilldad, que así como una piedra que es mucho preciosa seyendo puesta con otras non tan preciosas como ella las vence con su reluzir o así como el sol con su lumbre escuresce a las otras estrellas que para afeite del cielo crio desd'el comienço el muy alto fazedor de todas las cosas, así Paula venció al peligro deste mundo caedero por su liviandad, cubierto de infinitos agujijones.¹⁵³

Esta distinción se manifiesta por medio de la luz que es el símbolo del mundo celestial y de la eternidad. La santa es comparada con piedras preciosas que, al igual que el espejo, reflejan la luz divina y la grandeza de Dios.

Otra forma de describir los dones espirituales de Paula es por medio de la similitud con el fuego: “¡O fenbra muy bienandante!, que tanto reluzía por lumbre de fe”.¹⁵⁴ En este caso se asocia con la llama del Espíritu Santo que toca y enciende los corazones de los creyentes. La vida de santa Crispina también retoma el tópico del fuego como representación de la gracia divina: “E ella, esclarecida por lumbre divinal, menospreciando los malos sacrificios encubría el encienso que avía de ofrescer a los dioses.”¹⁵⁵

En estos ejemplos, la claridad es un rasgo espiritual; sin embargo, en el tercer libro, las referencias también son corporales, las virtudes internas se reflejan en su exterior de diversas formas de luminosidad. Esto se debe al carácter sagrado y milagroso de las santas, por ejemplo, los milagros y los actos de bondad de Santa Inés la hacen resaltar de entre la raza humana:

e puesto que otros algunos miraglos se falla que fizo dignos de grande e excelente contenplación. Pero non es menester de los recontar porque segund lo que dicho es, claro parece que ella resplandeció por tan maravillosa santidad que entiendo que apenas bastan las umanales loanças para la ensalçar.¹⁵⁶

Después del martirio, Inés se eleva a la vida eterna y se reúne con su “reluziente e fermoso esposo” aunque, posteriormente, regresa al mundo terrenal y se aparece en su tumba para consolar a los creyentes y a sus parientes: “E más los parientes de santa Ynés faziendo llanto

¹⁵³ *Ibid.*, p. 469.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 470.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 515.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 464.

cabo su sepultura, diz que les apareció una conpañia de vírgines que resplandescían con vestiduras de oro. E entre ellas Ynés aderesçada en otro tal arreo, e un cordero que estava a la su diestra más blanco que la nieve”.¹⁵⁷ Es importante resaltar que no sólo se trata de la claridad propia del cuerpo, sino que se complementa con los elementos que están en contacto con él como sus ropajes de oro¹⁵⁸ e, incluso, la blancura del cordero.

De igual forma, santa Catalina conjuga el resplandor espiritual y el corporal sobre todas las demás, es la narración con la que cierra el texto porque es el ejemplo ideal para las mujeres de la corte. Se trata de una santa noble, hija del rey Costo, que posee todas las cualidades antes mencionadas en las vidas de las santas y, además, posee una sabiduría sobresaliente: “fue esclarecida por disciplinas de todas las artes, e por maravillosa fermosura de cuerpo e por señalada santidad.”¹⁵⁹ Todas sus virtudes la hacen resplandecer y confunden a los varones. A lo largo de una larga disertación con los sabios del César, Catalina demuestra todas sus cualidades y defiende la fe verdadera ante los paganos; pero, después de haber sido puesta a prueba y de recibir múltiples castigos, es encerrada en una oscura prisión por doce días. De esta manera se demuestra físicamente su belleza interior: “la reyna, encendida por el amor de la virgen, fue a la noche a la cárcel con Porfirio, príncipe de la orden de la cavallería, e en entrando en la cárcel viola toda alumbrada de grand resplandor.”¹⁶⁰ Este milagro es el que logra convertir a la esposa de su captor, al príncipe y a doscientos de sus caballeros.

En la obra se afirma explícitamente que el cuerpo de las santas es hermoso, se alude a la belleza a través de la claridad, pero, en realidad no se describe a profundidad, es prácticamente imposible distinguir rasgos específicos de cada una. Las pocas referencias a partes del cuerpo son generales o se centran en el rostro, por ejemplo a Eva, “nuestra primera e muy antigua

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ Además de las referencias a la luz, hay un lenguaje para describir al cuerpo glorificado relacionado con el fuego, el sol y el oro: “El Sol, tradicionalmente aplicado a los dioses clásicos como Apolo, posteriormente fue símbolo de Dios Padre y de Cristo. Es representación de la Justicia, de lo que nos ilumina tras la muerte, del intelecto, de la fuerza, del poder, el principio y origen de todo.” José A. Peinado Guzmán, art. cit., p. 181.

¹⁵⁹ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 536.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 540.

madre, Dios arreó por muy claro ingenio e por muy loable onestidad e por maravillosos dones del cuerpo e del alma porque la fechora correspondiese a su fazedor”;¹⁶¹ Catalina se caracteriza “por maravillosa fermosura de cuerpo, e por señalada santidad”;¹⁶² Santa Inés es retrata como “virgen muy fermosa de gesto e más de fe”;¹⁶³ Ágata como “fermosa de gesto e de edad entera”¹⁶⁴ y Margarita Pelagia posee tres cualidades principales, era “muy fermosa de gesto, e noble de linage, e devisada de buenas costumbres.”¹⁶⁵

Aunque podríamos afirmar que el texto está compuesto por retratos medievales que no intentan distinguir a cada individuo,¹⁶⁶ en realidad, las pocas menciones al cuerpo femenino son consecuencia de la concepción cristiana. La belleza de las mujeres era una noción ambivalente, ya que podía ser reflejo de su virtud o una herramienta para condenar el alma. Sin duda, la naturaleza pecadora de la mujer era un factor que influyó en la caracterización literaria del cuerpo. Como afirma Fernando Gómez Redondo, en la literatura medieval hay una valoración del cuerpo femenino a través de un proceso que pasa del deseo a la ocultación:

Queda inscrito en la literatura medieval un fenómeno de atracción y de repulsión (es la dicotomía «Ave/Eva» en la que se cimientan los tratados a favor y en contra de las mujeres), de manipulación y de reconstrucción del cuerpo femenino, sin participación alguna de la mujer, más allá de las figuraciones o de los personajes creados para ese propósito; distinto es que buena parte de esta producción sí cuenta con unas destinatarias reales a las que deben entregarse unos rígidos esquemas de valoración de su dimensión corpórea, para regularla y controlarla, para evitar que sea utilizada como un instrumento de poder –pasional y político– sobre los hombres.¹⁶⁷

Por lo tanto las alusiones a la figura femenina se limitan a los tópicos, se ocultan para no desatar las pasiones o, en caso de ser representadas, se muestra como peligro para el alma. En las hagiografías “prototípicas”¹⁶⁸ no se suele prestar tanta atención a la fisionomía de las

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 165.

¹⁶² *Ibid.*, p. 536.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 461.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 475.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 527-528.

¹⁶⁶ Wilhelm Schamoni afirma que el retrato en la Edad Media retoma elementos de la concepción griega donde se buscaba representar la universalidad más que la particularidad. También señala que los clásicos no buscaban retratar fielmente a una persona sino sus cualidades o mostrar un retrato de ideal. Wilhelm Schamoni, *op. cit.*, pp. 64-66.

¹⁶⁷ Fernando Gómez Redondo, “El cuerpo de la mujer en la literatura medieval castellana: deseo y ocultación, conocimiento y transformación”, en *La mujer ante el espejo: estudios corporales* (ed. María Jesús Zamora Calvo). Abada, Madrid, 2013, p. 27.

¹⁶⁸ La *Vida de Santa María Egipcíaca* del Ms. Esc. K-III-4 es un texto polémico, algunos autores no lo consideran propiamente una hagiografía porque, según ellos, no cumple con el “carácter religioso” y la “finalidad edificante”.

protagonistas, de hecho en un par de líneas se narran los aspectos físicos básicos sin ahondar en detalles, ni siquiera se utilizan los elementos retóricos de la *descriptio puellae*.¹⁶⁹

El *LVCM* sigue este modelo, sólo se refiere a la belleza de manera general y se hace más énfasis en señalar un aspecto moralizante. En algunas narraciones, las doncellas llaman la atención de los hombres y las piden en matrimonio aunque las santas prefieren seguir el camino de la castidad. Por ejemplo, Crispina “era mucho fermosa e la pidían muchas en casamiento”,¹⁷⁰ pero prefirió defender el cristianismo aunque esto le costara la vida. En muchas otras historias, los hombres se caracterizan por estar alejados de Dios, por lo tanto, se obsesionan con ellas y la hermosura de las santas saca a relucir su debilidad. Inés, Margarita y Ágata sufrieron de la persecución de varones poderosos que quisieron tomarlas a la fuerza, pero conservaron su virtud y sufrieron las consecuencias a manos de sus perseguidores.

Ante esta situación, la belleza se convierte en tentación y la tentación en un obstáculo que las santas pueden superar con su virtud. Así que la Iglesia hizo un gran esfuerzo para demostrar que la belleza interna era lo que de verdad importaba, incluso la fealdad y el sufrimiento de lo divino se insertaron en las celebraciones cristianas, lo cual tuvo como consecuencia que lo feo se asociara con la moral y el culto: “desde las imágenes de la muerte, del infierno y del pecado hasta el sufrimiento de los mártires.”¹⁷¹ Así que, en las hagiografías, podemos encontrar ejemplos de mujeres que afearon su imagen como consecuencia de la penitencia o como un medio para evitar el pecado, sobre todo la lujuria y la vanidad. Por

Sin embargo, concuerdo con otros autores como Manuel Alvar, quien considera que cumple con estos elementos, o Fernando Baños, que afirma que se trata de una hagiografía con una estructura distinta pero sigue siendo edificante. Cfr. Aldo Ruffinatto, “Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico”. *Berceo. II Jornadas de estudios berceanos. Actas*, 94-95, (Enero-diciembre 1978), pp. 105-132. Manuel Alvar, “Sobre la verdad histórica y la función de la leyenda” en *Antigua poesía española lírica y narrativa (siglos XI-XIII)* (ed., pról. y estudios críticos Manuel Alvar). Porrúa, México, 2005, p. 58. Fernando Baños, *Las Vidas de santos, op. cit.*, p. 119.

¹⁶⁹ El canon medieval solía incluir los siguientes elementos: “espléndida cabellera, frente de marfil, cejas negras, ojos cerúleos, nariz delicada, mejillas de rosa y leche, labios turgentes que invitan al beso, barbilla suave, cuello blanco, desnudez confiada a la imaginación”. María de las Nieves Muñiz Muñiz, “La *descriptio puellae*: tradición y reescritura”, en Cesc Esteve (ed.), *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2014, pp. 151-189, p. 155.

¹⁷⁰ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 515.

¹⁷¹ Umberto Eco, *Historia de la fealdad* (trad. Maria Pons Irazazábal). Lumen, Barcelona, 2007, p. 52.

ejemplo, después de que Paula queda viuda, evita cualquier tipo de tentación, se aleja de los varones en cualquier circunstancia y, por si no fuera suficiente, se despoja de cualquier rastro de belleza en el rostro:

E tan linpia de toda manzilla reluzió que los muy lieves pecados llorava como fedientes maleficios, e amonestándola por muchas vezes que diese alguna folgança a sus ojos, e non se afligiese con lágrimas continuadas, respondió: «Afeer devo la cara que tantas vezes contra el mandamiento de Dios con cuydado e estudio pinté e domar devo continuamente e con duros açotes de penitencia el cuerpo que tan viciosa e tan delicadamente tracté, e la loca e vana risa compensarla devo con lloro perpetuo, e de trocar son los blandos arreos de la cama por el aspereza de cilicio porque curé de aplazer al mundo, agora curo de conplir la voluntad de Jesucristo».¹⁷²

A través del sufrimiento se desprende de cualquier rasgo físico que la lleve a caer en tentación y las lágrimas serán el medio por el cual se destruirá cualquier rastro de beldad.

En la hagiografía de Maria Egipciaca, la pecadora arrepentida se va al desierto para borrar la mancha de pecado de su vida lujuriosa: “enmagreció allí la carne por aparejar el espíritu a penitencia”.¹⁷³ El flagelo, el ayuno y las inclemencias del desierto a los que se somete por treinta y siete años dan como resultado una figura extraña, enegrecida y delgada que desconcierta al monje Gozinias. El autor describe a la santa con: “el cuerpo desnudo negro e quemado por el grand encendimiento del sol andar por el yermo”. Al contrario de otras santas su descripción física corresponde a la apariencia después de pasar por un proceso de purificación espiritual, se trata de una transformación consecuencia de un sacrificio. Después de esta breve descripción no se hacen muchas referencias al cuerpo de la santa, sin embargo, la fealdad se convierte en el hilo conductor de la narración, ya que se utiliza para caracterizar al personaje más allá de la corporalidad.¹⁷⁴ Constantemente se refuerza la idea de fealdad de espíritu que, al igual que con la belleza, crea un discurso donde se borran los límites de lo corporal y lo espiritual. Esto es enunciado por la voz narrativa que alaba la valentía de María cuando se

¹⁷² Álvaro de Luna, ed. cit., pp. 471-472.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 491.

¹⁷⁴ En otras fuentes, como el poema del Ms. Esc. K-III-4, la vida de María Egipciaca se caracteriza por una descripción de la belleza de la santa. En el poema se aleja de la santidad por medio de su actitud pecaminosa y se detallan sus características y el uso de ellas con el fin de satisfacer su placer sexual. Sin embargo, en la *Leyenda dorada* y en otros santorales, como el *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira y el *Flos sanctorum con sus ethimologías*, el cuerpo no se describe a detalle.

confiesa ante el monje: “¡O umildad grande! Aunque prevalescía entonces por mucha santidad, pero non ovo verguença de confesar la fealdad de su floresciente edad.”¹⁷⁵ También queda explícito el momento clave de su transformación espiritual después de negarle la entrada a la iglesia de Jerusalén: “E ella examinando su conciencia entendió que esto le venía por la fealdad de sus pecados. Començó a ferir los pechos con las manos, e a derramar lágrimas e a enbiar sospiros de lo entrañable del coraçón.”¹⁷⁶ En este caso los rasguños y los golpes se tratan de un castigo al cuerpo; no como en la vida de Paula que se lacera de manera consciente para desfigurarse el rostro, sino como consecuencia de la expresión gestual de desesperación y dolor de la cual hablaré a profundidad en un apartado más adelante.

Otro ámbito de la fealdad vista desde la perspectiva del cristianismo se encuentra presente en las representaciones de los perseguidores de Cristo,¹⁷⁷ los enemigos de la fe y los pecadores; aquellos que no viven en la gracia divina son descritos como imperfectos, sin armonía, feos, deformes, etc. Como señalé anteriormente, el espíritu se manifiesta físicamente en el cuerpo, así que cuando el alma está manchada también se refleja por el aspecto del individuo, por ejemplo, cuando llevan prisionera a Ágata, la llevan a un burdel como castigo para que pierda su virtud. Las prostitutas del lugar son descritas como feas, lo cual genera contraste entre la concupiscencia y la castidad: “E por tanto la mandó traer ante sí, e ella trayda e estando ant’él desque conoció su maravillosa firmeza, diola a una mala muger que llamavan Ofredisia, e a nueve fixas suyas tocadas de la mesma fealdad, para que por treynta días trabajasen si la podrían por ventura mudar de su propósito.”¹⁷⁸ De nuevo, no hay una descripción detallada de estas mujeres públicas, pero el discurso utiliza las características que se alejan del estándar de belleza para señalar la transgresión moral.¹⁷⁹ De esta manera se usa la antítesis entre la fealdad y la

¹⁷⁵ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 492. Esto está presente desde el prólogo, en donde Luna afirma que el discurso de los maldicientes tiene como objetivo “afear a las mujeres”.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹⁷⁷ Cfr. Umberto Eco. *Historia de la fealdad*, op. cit., pp. 49-52.

¹⁷⁸ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 475.

¹⁷⁹ Para Patrizia Bettella la mujer fea es un personaje peligroso puesto que desafía el orden establecido: “The ugly woman, by not conforming to the norms of beauty, is depicted as anomalous, rebellious, and trasgressive. Such a

belleza como una forma de control del comportamiento a través de reforzar que la fealdad equivale a la falta de decoro y la negatividad de la sexualidad; en este caso las prostitutas encarnan la descomposición del espíritu que se debe evitar a toda costa.

La juventud y la vejez están íntimamente relacionados con la belleza y la fealdad respectivamente.¹⁸⁰ Por un lado, los elogios a la belleza considera que la juventud es un elemento de un cuerpo hermoso, se relaciona con la inocencia y se convierte en símbolo de pureza; mientras que la vejez se asocia con decadencia física y moral.¹⁸¹ Es por ello que, en la santidad femenina, hay mayor alusión a la mocedad; la mayoría de las hagiografías narran anécdotas desde que eran pequeñas niñas o doncellas vírgenes, sobre todo en el caso de las mártires. De esta manera comienza la historia de Margarita, quien se enfrentó con valor a su primera prueba de fe “aviendo conplidos los quinze años”.¹⁸² Inés también se enfrentó a sus perseguidores con una valentía que no es propia de una niña: “a los treze años de su hedad, fuyendo de la muerte alcançó la vida bienaventurada, cuyo tierno pecho fue aventajado por tanta sabiduría, que,

feminine type escapes control and challenges social order. Since she may cause the wild, the unrestrained, and chaotic to emerge, she is excluded and punished.” Patrizia Bettella, *The Ugly Woman: Transgressive Aesthetic Models in Italian Poetry from the Middle Ages to the Baroque*. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2005, p. 3.

¹⁸⁰ No hay una sola forma de dividir las etapas de la vida en la Edad Media. Por un lado se heredan las formas clásicas como la de Pitágoras que la dividió en cuatro en similitud a las estaciones del año (la infancia-primavera que va del nacimiento hasta los veinte años. La adolescencia-verano de los veinte a cuarenta años. La juventud-otoño de cuarenta a sesenta y la vejez-invierno de sesenta a ochenta años.). También se retomó a Aristoteles que la dividió en tres: crecimiento, estabilidad y declive. San Isidoro la divide en seis: la infancia, del nacimiento a los siete años; la *pueritia* desde los siete a los catorce; la adolescencia de los catorce a los veintiocho; la juventud de los veintiocho a los cincuenta, la madurez de los cincuenta a los setenta y después la vejez, pero en caso de que se llegue a mayor edad comienza la *senies*. Alfonso X planteó siete en sincronía al *Setenario*: niñez, mocedad, mancebía, “hombre con sesso”, flaqueza, vejez y fallecimiento. Ante tantas propuestas uso los términos de manera flexible, por ejemplo, infancia y adolescencia quedan englobadas en las etapas más tempranas de la “juventud”. Cfr: Isidoro de Sevilla, *op. cit.* p. 871-873. Cfr. Carmen Ma. Martínez Blanco, “Las edades de la vida: La infancia en la documentación literaria medieval”, María Isabel Toro Pascua (coord.), *Actas del II Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)*. Biblioteca Española del siglo XV. Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Salamanca, 1994, pp. 564-565 [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6184122> [Consulta: 2 de junio del 2022]. Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 79.

¹⁸¹ Cfr. Umberto Eco. *Historia de la fealdad, op. cit.* p. 159. Sobre la relación entre la fealdad y la vejez Patrizia Bettella señala lo siguiente: “Hence old women, who were considered evil, were represented as ugly and disgusting[...] The negativity that accompanies old women in medieval literature, specially in poetry, is closely linked with the preoccupation with ideals of youth and youthfulness in courtly literature [...] As Banner has shown, in pre-modern European literature aging women were often presented as sexual beings; they were viewed as more experienced and sexually aggressive and often associated with dangerous and uncontrollable bodily appetite. Aging women were also considered potential witches, intent on dominating men through their bodies.” Patrizia Bettella, *op. cit.* p. 15.

¹⁸² Álvaro de Luna, ed. cit., p. 505.

aunque florescia por la verde niñez, pero parecia que era llena de días.”¹⁸³ Estas referencias son parte del tópico del *puer senex*, en el cual, los personajes muestran virtudes excepcionales desde muy jóvenes así que las santas son inocentes y puras pero con mayor madurez; incluso citan o debaten textos sagrados de la misma manera que el niño Jesús cuestionando a los doctores en el templo (Lc 2 41-50). De esta manera se plantea que es el inicio de una vida excepcional que alcanzará la santidad.

En el *LVCM*, también hay algunos casos de vejez, aunque se mencionan en pocas ocasiones y no suelen asociarse con la decadencia moral. Esto se debe al carácter edificante de la obra que niega que la naturaleza de la mujer sea la culpable de sus pecados. Al contrario, en las vidas, las características negativas de la vejez se dejan de lado y las referencias a ésta se relacionan con eventos maravillosos que destacan la capacidad de las mujeres para alcanzar la gracia divina. En la leyenda de Ana no se hace referencia a la edad ni se describe a la santa de manera explícita, pero podemos notar la longevidad del matrimonio ya que han pasado “veinte años sin aver hijos”;¹⁸⁴ sin duda, esta afirmación nos indica que Joaquín y Ana no son una pareja que esté en la flor de la juventud. En cambio, en la vida de Elisabet sí hay alusión a la vejez y sus estragos: “Elisabet, la qual se falla que ella, cansada ya por grand longura de días, por ordenança de Dios concibió a sant Joan Baptista”.¹⁸⁵ La fatiga se convierte en la característica principal del cuerpo de la anciana, lo cual contrasta con la concepción que se gestará en él. En ambas narraciones, la vejez tiene la finalidad de enfatizar el carácter milagroso de los embarazos de Ana y Elisabet: se tratan de eventos que desafían la naturaleza, ya que se logra la concepción a una edad tardía. En estos casos la vejez y la esterilidad se unen casi como un solo concepto, por ejemplo, el texto menciona tres veces que Elisabet y su esposo Zacarias son ancianos e

¹⁸³ *Ibid.*, p. 461.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 459.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 535.

estériles: “era mañera que non paría e ellos e amos a dos marido e muger eran muy viejos, de tal guisa que ya él non era para fazer fijos nin ella para concebir”.¹⁸⁶

Otra forma en la que la apariencia física del cuerpo expresa la santidad del espíritu es el travestismo, es decir de "la presentación de alguien con ropas y accesorios estereotípicamente asociados al sexo contrario".¹⁸⁷ Esto incluye, además de prendas, modificar rasgos del comportamiento, cambiar su nombre, formas de hablar, realizar oficios y ajustarse a modas establecidos para cada género.

Según Alejandra Zúñiga hay siete tipos de travestismo que están regidos por diferentes motivaciones: el primero es el estratégico que consiste en el ocultamiento, ya sea para escapar de algún enemigo o para obtener ciertos "beneficios" del otro género; el segundo es el mágico-religioso el cual tiene que ver con cambiar de ropajes para un rito en particular, en algunos casos se lleva a cabo como un “proceso de perfeccionamiento”; en tercer lugar se encuentra el escénico que se ejecuta en el espectáculo dramático; en cuarto lugar está el recreativo que es parte de un divertimento en fiestas, carnavales o bromas; en quinto se encuentra el travestismo modal que se rige por las reglas de la moda vigente, es decir cuando las prendas cambian de género según las normas sociales, por ejemplo, el cabello largo, el uso de ciertos colores y de tacones, etcétera; en sexto lugar encontramos el erótico que provoca un estímulo sexual efectivo; y, por último el de identidad que casi siempre consiste en la expresión de género como parte de una necesidad de desenvolverse en la sociedad dentro de los parámetros establecidos al sexo contrario.¹⁸⁸ Las narraciones de Eugenia, Teodora, Marina y Margarita Pelagia en el *LVC*M se pueden adscribir en el primer y segundo tipos de travestismo, ya que se tratan de todo un proceso de transformación física que les permite acceder a un monasterio,

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 230.

¹⁸⁷ José Ismael Gutiérrez, *Del travestismo femenino. Realidad social y ficciones literarias de una impostura*. Academia del Hispanismo, Vigo, 2013, p. 30.

¹⁸⁸ Cfr. Alejandra Zúñiga Reyes. *Apoyo y atención a personas transgéneras en el grupo “Grupo Eon, inteligencia transgénera” Entre la teoría y la práctica*. (dir. Yolanda Bernal Álvarez). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2003, p. 41. [Tesis de Licenciatura].

ejercer su espiritualidad y, por lo tanto, alcanzar la virtud, algo que no podrían hacer las mujeres por sí mismas.

Hay que recordar que la mayoría de estas leyendas tienen origen tiempo antes de que se instaurara el monacato femenino, así que ingresar a la vida religiosa sólo podía lograrse por medio del disfraz, rasgo que se conserva en muchas de las reelaboraciones de hagiografías en la Edad Media.¹⁸⁹ Tal es el caso de Marina quien deseaba “entrar en religión” y mudó de ropas como único recurso para ingresar al convento. En la leyenda de Eugenia también se señala que “non solían ir allá [al monasterio] fenbras algunas”¹⁹⁰ Sin embargo, Eleno, el mayoral del monasterio la reconoce como hombre no sólo por su vestimenta sino por su manera de actuar que no corresponde a la femenina:

«-Entiendo que esclarecido por divinal inspiración bien dizes que eres varón, pues seyendo fenbra fazes obras de varón». E dende en uno con Proto e Jaciton tomó ábito de monge e entró en el monesterio e fizose llamar fray Eugenio, sirviendo mucho a Dios.¹⁹¹

Esto se debe a que, dentro del ámbito literario, el travestismo femenino “se ha interpretado como una necesidad del argumento que dignifica al personaje *mujer*, haciéndolo, incluso, dentro de lo que cabe, más seductor o más heroico”.¹⁹² Sin duda la mirada de los autores hacen hincapié en la naturaleza pecadora de las mujeres y convierten a los hombres en el modelo a seguir, así que cuando se trata de exaltar a las mujeres “se hace teniendo en cuenta lo masculino como referencia idónea a la que deben adecuarse las mujeres”.¹⁹³

Así que las mujeres se alejan de su género para poder alcanzar la virtud, no basta la vida de asceta sino que intentan desprenderse de su naturaleza femenina acercándose a la masculinidad: se convierten en viragos. Según María-Milagros Rivera, san Jerónimo formuló

¹⁸⁹ Según John Anson la mayoría de estos relatos se gestaron en el ámbito del monacato de oriente medio y datan de los siglos V y VI. Cfr: John Anson, "The female transvestite in early monasticism: the origin and development of a motif". *Viator*, 5 (1974), pp 5 [En línea]: <https://doi.org/10.1525/9780520323858-001> [Consulta: 15 de mayo del 2022].

¹⁹⁰ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 521.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 521.

¹⁹² José Ismael Gutiérrez, art. cit., p. 17.

¹⁹³ María Jesús Fuente Pérez, “Voces profemininas en la Querella de las mujeres: Álvaro de Luna y el libro de las Claras y virtuosas mugeres”, en *La querella de las mujeres I Análisis de textos*. Almudayna, Madrid, 2010, p. 116.

que “las mujeres que quisieran salir de su limitadísimo mundo tendrían que transformarse en viragos o *mulieres viriles*, es decir, en criaturas liminares, una especie de ‘degeneradas’ aspirantes a hombres permanentemente en suspenso entre el género femenino y el género masculino”.¹⁹⁴ De nuevo se trata de un aspecto moral que se manifiesta de forma corporal. En el *LVCM* las formas más recurrentes en que las santas exteriorizan estos cambios espirituales son la vestimenta y el corte de la cabellera: Marina “mudó la vestidura porque non pareciese fenbra mas varón”,¹⁹⁵ Margarita Pelagia “se cercenó los cabellos, e, tomado ábito de ombre, se fue a un monesterio”¹⁹⁶ el día de su boda para mantener su virginidad y Teodora, arrepentida por sus pecados, “se cortó los cabellos e tomó las vestiduras del marido por non parecer muger”¹⁹⁷ e hizo penitencia en un monasterio.

Por un lado, la ropa era un elemento que se convirtió en un símbolo que expresaba más que una necesidad contra el clima, era parte de una identidad. La jerarquía social, acentuada por los grupos que dominaban la pirámide, era tan marcada que el vestido en la Edad Media era uno de los elementos que diferenciaban a cada uno de los estamentos y poco a poco empezó a distinguir entre rango social, sexo, profesión, religión y edad.¹⁹⁸

¹⁹⁴ María-Milagros Rivera, “El cuerpo femenino y la ‘Querella de las mujeres’”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres*, op. cit., p. 615.

¹⁹⁵ Alvaro de Luna, ed. cit., p. 498.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 528.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 502.

¹⁹⁸ La gran mayoría de los habitantes eran villanos y usaban prendas sencillas y funcionales, alejados de las modas; en cambio la nobleza y la clerecía mostraban su posición a través de prendas costosas con adornos elaborados. Hasta el siglo XIII, la ropa de hombres y mujeres no tenía grandes diferencias puesto que usaban túnicas largas y holgadas que cubrían su cuerpo. A partir del siglo XIV se comenzó a distinguir entre prendas masculinas y femeninas: “La nueva moda «a la francesa» busca acentuar los tipos masculino y femenino: mientras la jaqueta del hombre se hace cada vez más corta, hasta descubrir las piernas por completo, el vestido de la mujer se hace cada vez más largo, originando las largas colas o faldas. El traje masculino se ciñe exageradamente a la cintura, mientras el de la mujer se ciñe por debajo del pecho, imitándose la cintura de las embarazadas. El hombre lleva cuello alto y hombreras de borra para aumentar la anchura de las espaldas, mientras en la mujer se estila el cuerpo menudo y los amplios escotes.” Cristina Sigüenza Pelarda, “La vida cotidiana en la Edad Media: La moda en el vestir en la pintura gótica”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La vida cotidiana en la Edad Media: VIII Semana de Estudios Medievales: Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997*. Instituto de Estudios Riojanos, 1998, p. 360. Estas prendas se encargaban de resaltar los atributos que se consideraban de cada género para distinguirlos entre sí. El traje masculino resaltaba sus formas atléticas de las piernas y los hombros, mientras que el femenino se encargaba de ajustarse a la figura además de exaltar el cuello y el pecho a través de escotes en “U”. Cristina Sigüenza Pelarda, “La moda femenina a finales de la Edad Media, espejo de sensibilidad”. *Berceo*, 147 (Logroño, 2004), pp. 232-234.

Los religiosos notaron que el guardarropa de las mujeres estaba lleno de múltiples prendas: gran variedad de vestidos, sobretodos, cinturones, zapatos, joyas, tocados para adornar o cubrir los cabellos, etcétera.¹⁹⁹ Así que reiteraron la importancia de la sencillez para combatir la naturaleza vana de las féminas, así que aquellas que buscaban la santidad se despojaron de estos atributos femeninos no como una transgresión a las normas sino como una forma de despojarse de su condición natural.

Hay que tener en cuenta que la meta de estas santas era poder dedicar su vida a la contemplación y el ejercicio espiritual, así que las prendas que usaron el resto de su vida eran propias de los monasterios, las cuales también estaban tipificadas. Estos trajes conservaban el decoro pues no se ceñían al cuerpo,²⁰⁰ lo cual permitió que la identidad de algunas santas se ocultara hasta el último de sus días. Además, la vestimenta servía de protección contra el pecado porque les permitía escapar del matrimonio y así conservar su castidad, ya que evitaba despertar la pasión de los hombres²⁰¹ y tener malos pensamientos.

Por otro lado, el corte de cabello representaba una transformación incluso más radical que la vestimenta, esto se debe a que es una de las características esenciales de la feminidad:

La cabellera de la mujer significa ante todo la fuerza vital y la atracción sexual, y hay quienes afirman que es a la parte del cuerpo femenino a la que se le presta mayor atención después de los ojos. La exhibición de la cabellera femenina ha sido motivo de restricciones morales y religiosas en diferentes momentos y contextos de la historia. San Pablo recomendaba a las mujeres en sus Epístolas orar con recato y pudor con la cabeza cubierta, y evitando aparecer con los cabellos rizados o ensortijados. La exposición de la cabellera femenina aludía a cierta desnudez, de ahí que en muchas culturas se impusiera el uso de velos, mantos, mantillas, tocas, etc.²⁰²

Por lo tanto, desprenderse de él es uno de los actos más contundentes para alejarse de la sensualidad y la vanidad. Para las santas, cortarse el cabello es renunciar a la belleza física a

¹⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp., 230-231.

²⁰⁰ “Los letrados, doctores y eclesiásticos conservan el traje talar, hasta los pies, en símbolo de respeto y decencia”. Cristina Sigüenza Pelarda, “La vida cotidiana en la Edad Media: La moda en el vestir en la pintura gótica” en *op. cit.*, p. 360.

²⁰¹ Cfr. Fernando Baños Vallejo, “El transformismo de santa Eugenia. Del cuerpo medieval al ingenio barroco”. *Bulletin of Hispanic studies (Liverpool, 2002)*, 93, 1 (2016), p. 4.

²⁰² Patricia Aristizábal Montes, “Eros y la cabellera femenina”. *El Hombre y la Máquina*, 28 (enero-junio, 2007), p. 117-118. Líneas más adelante la autora incluso compara la pérdida del cabello con la castración.

cambio de alcanzar la hermosura espiritual y, como señala Fernando Baños, representa la conversión a la fe cristiana.²⁰³

En todos los casos de travestismo, las santas viven como varones y son percibidas como tales, incluso se narra que las mujeres se sienten atraídas por esta imagen masculina. Esto da pie a que la narración plantee una nueva prueba de santidad, así que las virago son acusadas de intentar violar o embarazar a mujeres que están bajo su cuidado o que son cercanas a la comunidad monacal, por lo tanto, la desnudez se convierte en una herramienta para poder exonerarlas y dar a conocer la verdadera identidad de las santas. Margarita Pelagia y Teodora no niegan las acusaciones y aceptan con resignación los castigo que se les imponen: la primera es expulsada del monasterio y encerrada en una cueva hasta el día de su muerte; la segunda también es desterrada, sólo que va acompañada del hijo de la mujer que la difamó. En el caso de Marina, la santa incluso admite la culpa y pide perdón para ocultar su identidad hasta el final de sus días. Sin embargo, la estructura de estas hagiografías requiere que la verdad se revele,²⁰⁴ porque su propósito es que se difunda la historia edificante y los sacrificios que llevaron a cabo para alcanzar la santidad. La anagnórisis permite que se concluya el conflicto, así que su cuerpo se convierte en la prueba de inocencia en el momento de su muerte. Por ejemplo, Teodora es exonerada de las acusaciones de violación después de mostrarse desnuda:

El abad despertando fue en uno con los frayres a su cámara e fallola finada, e todos los que entraron descubriéndola conosciéron que era fenbra. Entonces el abbat mandó llamar al padre de la moça desonrada, e desde que él llamado, vino, díxole: «El marido de tu fija es muerto». E junto con esto quitó la vestidura d'ella e mostrole como era fenbra, por lo qual todos los que la oýan ovieron grand temor.²⁰⁵

²⁰³ Cfr. Fernando Baños Vallejo, “El transformismo de santa Eugenia”, art. cit., p. 6. El origen de la conversión a través del corte de cabellera y el bautismo tuvo origen en la leyenda de Santa Tecla que se encuentra en el libro de *Hechos de san Pablo*, el cual data del siglo II. Carlos Alberto Vega, *El transformismo religioso. La abnegación sexual de la mujer en la España medieval*. Pliegos, Madrid, 2008, p. 35.

²⁰⁴ “[...] el enfoque principal de la biografía entera radica en el tema de la transformación, o *monachoparthenia*. Se enfatiza un abandono brusco de la vida anterior, y predomina una estructura tripartita: ruptura con la identidad y comunidad familiar/social anteriores; período extendido de transformismo, sea en comunidad, sea en vida eremítica; y reconocimiento (anagnórisis) del verdadero sexo, normalmente después de la muerte.” *Ibid.*, p. 57.

²⁰⁵ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 504.

Es importante señalar que, aunque se señala que el cuerpo se descubre ante la presencia de “todos los que entraron”, en realidad no se describe ni se explica si sólo observaban los pechos o el cuerpo entero de Teodora, el autor intenta mantener el pudor del desnudo para evitar despertar el morbo de los receptores.

La leyenda de Marina también menciona la desnudez como herramienta para la anagnórisis sólo que se justifica por medio de la referencia al tratamiento ritual del cuerpo después de la muerte.²⁰⁶ Este ritual se lleva a cabo de acuerdo a las tradiciones, las cuales incluían lavar y amortajar al difunto: “Al fin faziendo vida desta guisa se fue a aquella suave compañía de los ángeles, e los frayres queriendo levar su cuerpo, segund la costunbre que solían, e aviendo hordenado de la sepultar en baxo lugar, viéndola fallaron que era fenbra”.²⁰⁷ De nuevo el cuerpo femenino se expone ante la mirada masculina, pero sólo por darle la sepultura apropiada.

En el caso de Margarita Pelagia, después de largos años de penitencia, la santa se encuentra al borde de la muerte; así que revela su verdadero yo y expresa su última voluntad, la cual demuestra su pudor al pedir que su cuerpo siga velado para los hombres como hasta ese momento:

«Yo, nascida de noble linage, quando era seglar fuy llamada Margarita, e porque podiese seguramente pasar la mar de las tentaciones que en latín llaman “pelago”, púseme nombre Pelayo, e yo, ynocente fiz penitencia, por ende, vos amonesto e ruego que: a la que los ombres non conocieron ser fenbra, las santas hermanas la den a sepultura; e las fenbras reconoscan ser virgen a la que los caloñadores juzgavan adulterio». Esto sabido, todos los monges se fueron a la cueva, e la fenbra dada a las fenbras fue fallada sin tañimiento folgando con el Señor bienaventuradamente.²⁰⁸

En cambio, en la hagiografía de Eugenia, la anagnórisis no se lleva a cabo en los últimos días de su vida. La santa no teme mostrar su verdadera identidad a través del cuerpo en el instante en que Malencia, una dueña que frecuentaba al fraile, la acusa de querer forzarla. Así que de

²⁰⁶ En la obra, la desnudez no sólo es un medio para llevar a cabo la anagnórisis de las santas varoniles, también es una forma de castigo, de humillación pública o una manera de hacer penitencia. Sin embargo, hablaré de esto más adelante.

²⁰⁷ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 500.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 529.

inmediato “rasgó sus vestiduras desde la cabeça fasta los pies, e mostrose en secreto a algunas dueñas como ella era fenbra.”²⁰⁹ Como se puede observar, se trata de un desnudo completo que deja al descubierto su sexo; sin embargo, a diferencia de otras versiones, en el *LVCM* mantiene el pudor y sólo se muestra ante otras mujeres.²¹⁰ Así el autor evita los problemas interpretativos en la obra, es decir, se disminuyen al máximo las menciones al pecado o a la naturaleza viciosa de las mujeres.²¹¹

El último aspecto relacionado con la apariencia física se encuentra en la vida de Inés. El texto narra la experiencia mística de la santa en la que Cristo la nombra su esposa y le marca el rostro: “El qual, ennobleciéndome con preciosos arreos me pintó en la cara una señal para que non amase a otro sinon a él.”²¹² Esta señal se convierte en un símbolo de identidad que la distingue del resto de las demás mujeres, de la misma forma que Samuel ungió a Saúl y lo nombró guía del pueblo:

Samuel tomó el cuerno de aceite y lo derramó sobre la cabeza de Saúl. Después le besó diciendo: «Sábetete que Yahvé te ha ungió como caudillo de su heredad. Tú regirás al pueblo de Yahvé y lo librarás de la mano de los enemigos que lo rodean. Y esto te servirá de señal de que Yahvé te ha ungió caudillo de su heredad. (Samuel 1 10:2)

En el *LVCM* no se indica cómo es dicha marca, ni la forma, ni el lugar del rostro en que está. En la *Leyenda dorada* apunta que Cristo ungió a Inés con sangre: “me ha marcado la frente con un signo que me impide amar a nadie que no sea Él y me ha embellecido el rostro con su sangre.”²¹³ La sangre de Cristo es uno de los fluidos más importantes para el cristianismo, limpia los

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 522.

²¹⁰ Como bien señala Fernando Baños en otras versiones se desnuda de cintura para arriba frente a su padre, el juez y un grupo de hombres y mujeres, por ejemplo en el *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas (1578), y en otras es un desnudo de cuerpo completo *Flos sanctorum con sus etimologías* (1472–1475 ?), entre otros. Fernando Baños Vallejo, “El transformismo de santa Eugenia. Del cuerpo medieval al ingenio barroco”, art. cit., p. 6.

²¹¹ Emma Gatland afirma que, a pesar de que se intenta ocultar el erotismo femenino, este se encuentra presente en las vidas de santas que se visten de hombre, por ejemplo, en el deseo lésbico inconsciente que despierta en Malancia o el momento en que se muestra desnuda ante sus familiares. Emma Gatland, *Women from the Golden Legend: Female Authority in a Medieval Castilian Sanctoral*. Tamesis Books, 2011, p. 48. Como se puede observar el travestismo permite que en las vidas de estas santas se contrasten conceptos como el vestido con la desnudez; el ocultamiento y la verdad.

²¹² Álvaro de Luna, ed. cit., p. 462.

²¹³ Santiago de la Vorágine. *La leyenda dorada I* (trad. Fray José Manuel Macías). Alianza, Madrid, 2016, p. 117.

pecados y, en el caso de Inés, crea un vínculo que no se puede romper, al contrario, se llevará hasta las últimas consecuencias, es decir la defensa de la fe y la muerte por martirio.

Como se puede apreciar la apariencia física es uno de los aspectos más desarrollados a pesar de que no hay detalles puntuales, se trata de un ámbito muy controlado. La belleza, en términos generales, supera al resto de las cualidades de las santas, sobre todo referida a modo de claridad, que abarca tanto el resplandor espiritual como el corporal. Asimismo, las referencias a la fealdad se relacionan a lo espiritual y, en menor grado, a lo físico. La juventud y la vejez tienen funciones distintas, la primera, hacer énfasis en la inocencia de las doncellas; y la segunda permite que se dé el milagro de la gestación a edad avanzada. Por último, las santas que cambian su aspecto y se visten de varones muestran su virtud a través del desprendimiento de lo terrenal para ejercer la espiritualidad.

4.2 Sexualidad

La sexualidad era un tema de preocupación para la Iglesia medieval, así que esta institución se dedicó a establecer una serie de normas para contenerla a toda costa. Se instauraron fechas de abstinencia regidas por el calendario litúrgico, se prohibieron las relaciones sexuales durante el embarazo y la menstruación, se condenó determinadamente la masturbación y ciertas posiciones, etcétera.²¹⁴ Sin embargo, la sexualidad femenina era considerada más peligrosa debido a la relación de la mujer con el pecado original, al cual se le asignó un carácter sexual.

La figura de Eva se rodeó de un simbolismo que se convirtió en la imagen general de la mujer, así que la feminidad se asoció con la carnalidad, los sentidos y el cuerpo; en oposición al hombre, al que se asignó la espiritualidad y la razón. Por lo tanto, las mujeres eran consideradas débiles y más propensas al pecado porque poseían un libido desenfrenado y peligroso. Esta

²¹⁴ “El impacto de la Ley antigua fue particularmente en el terreno de la moral sexual, donde fueron puestos en vigor numerosos preceptos del Levítico: impureza de la mujer que había dado a luz, excluida por tanto de la Iglesia hasta la ceremonia de la purificación, abstención de las relaciones conyugales durante ciertos periodos del año litúrgico, severas penitencias impuestas por las poluciones nocturnas, etc. La mayor parte de estas prohibiciones y de estas sanciones permanecerán en vigor hasta el siglo XIII.” André Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval*. Cátedra. Madrid, 1995, pp. 15-16.

debilidad afectaba tanto a mujeres como a hombres. Se creía que Eva y, por extensión, todas las mujeres poseían el poder de atraer a través de su cuerpo, el cual adornaban con prendas y joyas que acentuaban su belleza, así pecaban de vanidad y de lujuria al mismo tiempo. Además eran capaces de condenar a los hombres despertando otros vicios como la infidelidad y la ambición.²¹⁵ Para poder combatir esta condición y alcanzar la virtud, la mujer debía “domesticar” su sexualidad. Aquella que aspiraba a la santidad era la que se mantenía alejada de la concupiscencia y que aspiraba a emular a la Virgen María. Sin embargo, esto no descarta que en algunas ocasiones, cayeran en tentación como en las vidas de pecadoras arrepentidas.²¹⁶

Sin importar cuál fuera la situación, en las hagiografías se pueden identificar las diversas batallas que las santas enfrentaron contra la lascivia para alcanzar la gracia divina. Por ejemplo, en el *LVC*M, las vidas de santas se pueden dividir entre las que conservan su virginidad (15), y las que no (9). Este segundo grupo se puede subdividir en otros tres: las que son madres (4), las prostitutas (4) y las adúlteras (1). Esto quiere decir que el modelo ideal de la santidad que domina es el de mujeres que lograron mantenerse castas, algunas incluso murieron defendiendo su virtud y lograron vencer su propia concupiscencia.

Para el cristianismo medieval, la virginidad consistía en la pureza física y de espíritu, las santas se tenían que mantener alejadas de malas acciones y pensamientos impuros; así que se trata de un ejercicio constante que “exige una aspiración y un esfuerzo permanentes”.²¹⁷ Sin duda, la virginidad era uno de los rasgos que más se enfatizaba en la educación femenina, era el tesoro más valioso que Dios le había entregado a la mujer y perderla consistía en manchar el alma. Así que era necesario vivir en castidad, defenderla a toda costa o, en caso de que no fuera

²¹⁵ Cfr. John A. Phillips, *op. cit.*, p. 120. Jacques Dalarun, “La mujer a ojos de los clérigos”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *La historia de las mujeres*, *op. cit.*, p. 62.

²¹⁶ Según el recuento de Caroline Walker Bynum, en la *Leyenda dorada* hay: “veintitrés o veinticuatro mujeres mártires defienden su virginidad (doce mueren). Sólo hay seis casos de santos varones cuya virginidad es amenazada (sólo uno muere). Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa”, en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Taz (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo. Parte primera*. Taurus, Madrid, 1990, p. 213. Lo cual nos indica que la virginidad es un aspecto que domina en las hagiografías femeninas y la lucha por conservarla se convierte en un tópico de las mismas.

²¹⁷ Paulette L’Hermitte-Leclercq, “Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII)”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media.*, *op. cit.*, p. 308.

así, mantener un matrimonio fiel y virtuoso. Álvaro de Luna era consciente de esto y escribió el *LVCM* con el fin de que “todas las dueñas e mayormente las nobles deven aprender e tomar doctrina e enxemplo de las cosas sobredichas para guardar su honestad e castidad”.²¹⁸

Sin embargo, conservar la virginidad no sólo era un acto de convicción personal, la mayoría de las veces se veía en peligro y las santas tenían que luchar por defenderla. Cuando la castidad de Lucía es amenazada, la doncella afirma de viva voz que no se le puede arrancar por completo porque su voluntad jamás será vencida: “«Non es dañado el cuerpo si queda el coraçón non corronpido. Ca si contra mi voluntad me fuere quitado el tesoro de la virginidad, ser me ha doblada la virtud de la castidad para corona, e nunca me podrás mudar de mi propósito para que consienta en feos deleites.”²¹⁹ En la *Leyenda dorada*, Inés, Eufemia, y Anastasia también son amenazadas con ser violadas, pero en el *LVCM* sólo Lucía es amenazada directamente: “Pasqual dixo: «Mandarte he llevar al lugar feo, porque te sean en uno quitados el Espíritu Santo e la flor de la virginidad».”²²⁰ En el resto sólo incluyen referencias implícitas. Después de la muerte de su esposo, Anastasia y otras tres vírgenes fueron perseguidas y encarceladas por el adelantado de la ciudad, pero los castigos no quebraron su virtud: “E que tanto valieron por castidad e por linpieza de voluntad que, nin por blandos nin por sobervios amonestamientos, aquellos sus santos cuerpos non podieron ser sacados de la excelencia de su dignidad”.²²¹

La vida de Ágata es uno de los ejemplos más impresionantes porque logró mantener su castidad a pesar de que fue encerrada en un burdel. Después de treinta días las prostitutas no lograron que cambiara de parecer. Al final de la narración, el autor enaltece la pureza de cuerpo y de espíritu de la mártir: “¡O buen Dios! ¡Quánto es segura de sí la conciencia que entera e castamente se guardó e a quien non fue ningund mal ayuntamiento con el cuerpo, e se desvió continuamente de los pecados!”²²² En este fragmento se refuerza que las mujeres no son lascivas

²¹⁸ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 300.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 486.

²²⁰ *Ibid.*, p. 485.

²²¹ *Ibid.*, p. 466.

²²² *Ibid.*, p. 478.

por naturaleza y que pueden ser puras gracias a la fuerza de su espíritu, ya que ni las malas costumbres de mujeres pecadoras pueden doblegar la devoción de Ágata.

En algunas hagiografías, las santas ya están comprometidas e, incluso, casadas. El matrimonio y su consumación se convierten en nuevos obstáculos a vencer para que puedan seguir en el camino de la santidad. Esto abre la posibilidad a diversas líneas narrativas. La primera es que huyan para evitar la boda, por ejemplo, Margarita Pelagia, quien “fue esclarecida por resplandor de tan maravillosa castidad, que nin aun ver non se dexava de los onbres.”²²³ La doncella sufre por el enlace matrimonial que se avecina, se siente desdichada porque no puede dedicar su vida a Dios, considera que la pérdida de la virginidad equivale a un desperdicio y reniega de los placeres mundanos:

e la virgen sospirando començó a pensar en su coraçón en qué plazer tan sin fruto era traýda la honra virginal. E dende, echada en tierra, acatada la excelencia de la virginidad e los non agradables trabajos de las bodas, con tanta esaminación que non curando de las alegrías mundanales, e desechadas en la misma noche, se cercenó los cabellos, e, tomado ábito de onbre”.²²⁴

El caso de Petronila resalta un poco más porque prefiere la muerte antes de contraer matrimonio. El conde Flaco pide su mano y ella acepta pero, mientras él organiza los preparativos, la doncella “començó a estar en ayunos e oraciones e dende tomando el cuerpo del Señor púsose en la cama, e desde ovo yazido allí tres días con devoción, pasose a la conpañía de los ángeles”.²²⁵ Como señala el autor, conservar la virginidad se trata de un ejemplo de voluntad “sin corrompimiento” para llegar “entera de cuerpo” a la presencia de Dios, lo cual contrasta con la muerte espiritual causada por la consumación del acto sexual y la corrupción de la carne.

Otra línea narrativa consiste en aquellas santas que contraen matrimonio pero se mantienen puras.²²⁶ Como Anastasia que sí lleva a cabo las bodas y promete que se conservará

²²³ *Ibid.*, p. 528.

²²⁴ *Ibid.*, p. 528.

²²⁵ *Ibid.*, p. 496.

²²⁶ Por un lado, “casi todos los teólogos denigraban el matrimonio como una elección de segunda clase, que existía sólo como cura del pecado y para la procreación”. Margaret Wade Labarge, *La mujer en la Edad Media* (trad. Nazaret de Terán). Nerea, San Sebastián, 2003, p. 51. Sin embargo, san Pablo también hacía hincapié en que era una manera de controlar la fornicación: “En cuanto a lo que me habéis escrito, bien le está al hombre abstenerse de

casta, así que finge una enfermedad ante su esposo: “Esta, seyendo casada con Papilo, avía propuesto en su voluntad de guardar sin tocamiento tesoro de virginidad, fizo infynta, luego que estaba doliente”.²²⁷ Para fortuna de la mártir, Papilo muere y la viudez le permitirá seguir la senda de la castidad, aunque no por ello deja de ser amenazada.

Sicilia muestra su devoción a Cristo desde edad muy temprana y le pide secretamente que interceda para que “su virginidad fuese guardada”. A diferencia de las vírgenes que huyen antes o después de las nupcias, Sicilia pone alma y cuerpo en manos de Dios e, incluso, se castiga para controlar su naturaleza pecaminosa durante la noche de bodas:

Ésta seyendo desposada con Valerio e venido el día de la boda vestida la carne de cilicio arrose de suso de preciosas vestiduras e cantando las otras con órganos, ella a Dios inmortal en su voluntad solamente cantando diziendo estas palabras:

«Señor, sea fecho el mi cuerpo e el mi coraçón sin corronpimiento porque non sea confundida».²²⁸

La doncella nunca muestra “coraçón quebrantado por luxuria”, al contrario, controla su concupiscencia y con el resplandor de su virtud convierte a su marido en la fe de Dios. La voluntad de Sicilia logra vencer la debilidad de la carne de su cónyuge y ambos son coronados por un ángel con guirnaldas de rosas y lirios del paraíso, símbolos de la virtud y la pureza: “«Estas guardad con linpio e non manzillado cuerpo, que son de paráyso, e por tanto en ningund tiempo nunca se faran marchitas nin dexarán de lançar suave olor”.²²⁹ La frescura y la pulcritud de la corona de virginidad contrasta con la suciedad y podredumbre del cuerpo.

Como mencioné anteriormente, una forma en que las mujeres evitaban pecar y despertar el deseo de los varones era a través de la clausura y el voto de castidad. Este tipo de renuncia a la

mujer. No obstante, por razón de la incontinencia, tenga cada hombre su mujer, y cada mujer su marido.” (1 Cor. 1:2).

²²⁷ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 466.

²²⁸ *Ibid.*, p. 530.

²²⁹ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 532. Como señala José A. Peinado Guzmán, estas flores se relacionan con las virtudes de la Virgen María: “Tanto los lirios como las azucenas, vienen a significar su ser virginal y su concepción sin mancha de pecado” y la rosa se “Considerada la reina de las flores, es símbolo de caridad porque ésta es la reina de las virtudes” José A. Peinado Guzmán, art. cit. pp. 176-177.

sexualidad y de alejarse de su naturaleza para convertirse en seres más espirituales era una forma de acercarse más a la masculinidad y, por lo tanto, a la virtud:

Mientras la mujer sirve al parto y a los hijos, es distinta de los hombres, como lo es el cuerpo del alma. Pero cuando desee servir a Cristo más que al mundo, entonces *dejará de ser mujer, y será llamado hombre*.²³⁰

Esa fue la situación de Marina, Margarita Pelagia y Eugenia que evitaron el matrimonio y conservaron su virginidad en el monasterio.

La importancia de la virginidad sobre todas las cosas menguaba el valor de las mujeres casadas y viudas, así que se consideraban inferiores a aquellas que se mantenían castas.²³¹ Aunque, en las hagiografías, el modelo virginal es el que domina, podemos encontrar santas que ya no lo eran y que se distinguían por mantener una vida de abstinencia sexual hasta el final de sus días. Por ejemplo, Paula, abandona a sus hijos y familiares para ir de romería a Tierra Santa y seguir los pasos de Cristo. Durante su camino a la santidad, hace una dura penitencia para dominar la debilidad de la carne. Además, se aleja de toda situación que le dé pie a la tentación. A pesar de que no vive enclaustrada, ni ha hecho votos en algún convento, se aleja de la presencia de los hombres y evita situaciones comprometedoras:

Ca diz que de tanta onestidad e continencia fue que después del finamiento de su marido fasta en el primero día de su vida nunca comió con varón, aunque sopiese que era onbre bueno e santo e costituido en muy alto grado de dignidad. E que nunca fue a baños, salvo costreñida por muy grand nescesidad.²³²

Hay que recordar que en la Antigua Roma, los baños públicos era lugares de mala reputación donde se practicaba la prostitución, por lo tanto, eran considerados peligrosos para la moral.²³³

Así que Paula se aleja de estos espacios con tal de no pecar ni con el cuerpo ni con el alma.

Elisabet y Ana también son ejemplos de mujeres casadas y con hijos que alcanzan la santidad,

²³⁰ John A. Phillips, *op. cit.*, p. 226.

²³¹ Cfr. Susan Haskins, *María Magdalena. Mito y metáfora*. Herder, Barcelona, 1996, p. 169.

²³² Álvaro de Luna, ed. cit., p. 471.

²³³ Cfr. Carmen Herreros González, "Las meretrices romanas, mujeres libres sin derechos". *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 4, 2001, p. 114 [En línea]: <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/iberia/article/view/261> [Consulta: 20 de enero del 2022]. Michel Maffesoli, "La prostitución como forma de socialidad". *Nueva Sociedad*, 109, (Septiembre-Octubre 1990), p. 114 [En línea]: https://static.nuso.org/media/articles/downloads/1922_1.pdf [Consulta: 20 de enero del 2022].

sin embargo, en el *LVCM* se omiten las referencias a la sexualidad y se centran en la maternidad, de la que hablaré más adelante.

Por otro lado, en la obra hay casos en que las mujeres sufren un proceso de conversión y pasan de la vida lujuriosa a la santidad. Según la teología cristiana las relaciones sexuales tenían como único fin la procreación, así que debían llevarse a cabo dentro de la monogamia del matrimonio, las relaciones extramaritales se consideraban fornicio, es decir, una actividad meramente lujuriosa. La lujuria consistía en el deseo exacerbado del placer sexual que llevaba a los individuos a pecar de varias formas: “La fornicación o *porneia* (del griego, infidelidad, deseo) era considerado por la Iglesia como la ofensa sexual arquetípica y la raíz de todo mal, pues era asimismo análoga a otros pecados capitales, particularmente la soberbia y la gula”.²³⁴

En la hagiografía, son pocas las vidas de santas con un pasado de fornicación y en el *LVCM* encontramos dos tipos: la adúltera y la prostituta. El adulterio consistía en “El acto torpe de ayuntamiento carnal de hombre con mugér casáda, ù de mugér con hombre casádo”.²³⁵ En la obra, sólo hay un ejemplo; en él se narra la historia de Teodora, una noble muy virtuosa casada con un hombre rico y cristiano. Así que “el diablo ovo enbidia de su santidad” e intenta tentarla sin éxito. Sin embargo, envía a una hechicera que la convence de pecar afirmando que Dios no es capaz de conocerlo todo. Teodora entrega el cuerpo y es este el medio con el que el pecado se consume: “Por las palabras engañada la moça, el día yendo fazia la tarde dio su cuerpo al adúltero”.²³⁶ En cambio, hay más vidas de santas que se dedicaron a la prostitución. En la tradición hagiográfica estas vidas corresponden al modelo de la pecadora arrepentida, también llamado *beata peatrix* (santa pecadora) o *castissima meretix* (castísima prostituta), es decir, de la mujer pecadora que “se ha convertido por su gran amor a Cristo y había escalado de las profundidades del pecado carnal a las alturas del amor espiritual”.²³⁷ Esta figura de la mujer

²³⁴ Susan Haskins, *op. cit.*, p. 167.

²³⁵ “Adulterio”, en *Diccionario de Autoridades Tomo I* (1726). Real Academia Española [Edición en línea] [Consulta: 24 de enero del 2022].

²³⁶ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 502.

²³⁷ Susan Haskins, *op. cit.*, p. 161.

arrepentida se construyó a partir de la leyenda de la vida de María Magdalena y las diversas interpretaciones de su vida a través de las Escrituras hasta que se identificó como prostituta.²³⁸

En la Edad Media, la *meretrix* (“la que gana dinero”) era una preocupación para la Iglesia, aunque se toleraba, ya que se trataba de un alma en pecado que necesitaba ayuda para salvarse. Como bien señala María Dolores Pérez Baltasar: “la prostitución existía, y tal existencia fue incluso aprobada por el poder durante la Edad Media, llegándose a la determinación de apartar a las rameras y prostitutas del resto de la población, a lugares señalados: las casas de mancebía.”²³⁹ A partir del siglo XIII, la figura de la *beata peatrix* se popularizó porque representaba la posibilidad de arrepentimiento y la penitencia de todas las personas sin importar su pasado. De la misma manera que Eva, se convirtió en la contraparte de la Virgen María, y en representante de todas las mujeres que buscan la redención.

En la *Leyenda dorada*, hay cuatro hagiografías que siguen este modelo: María Magdalena, María Egipciaca, Pelagia y Tais, en el *LVC*M, se retoman a excepción de la última; en su lugar se nombra brevemente a santa Cassia. A pesar de la amplia popularidad de este modelo hagiográfico, en la obra de Luna sólo se desarrollan dos vidas, la de María Magdalena y la de María Egipciaca, mientras que Cassia y Pelagia sólo se mencionan.

En el caso de la vida de María Magdalena, Luna titubea en incluir a esta santa ya que ciertos pasajes son problemáticos y no sirven de ejemplo para las mujeres:

²³⁸ La figura de María Magdalena se ha formado por los intentos de los exegetas de explicar algunas imprecisiones de la Biblia. Se ha identificado con la pecadora del Evangelio de Lucas: “Y he aquí que llegó una mujer pecadora que había en la ciudad, la cual, sabiendo que estaba a la mesa en casa del fariseo, con un pomo de alabastro de unguento se puso detrás de Él, junto a sus pies, llorando, comenzó a bañar con lágrimas sus pies, y los enjugaba con los cabellos de su cabeza; y besaba sus pies, y los unguía con el unguento. Viendo lo cual, el fariseo que le había invitado, dijo para sí: Si éste fuera profeta, conocería quién y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora” (Lc 7, 37-39). También se le relaciona con la samaritana (Jn 4,6-42), y la mujer adúltera (Jn 8,3-11). Hasta el siglo VI, Gregorio Magno puso fin a la discusión y estableció que la pecadora del Evangelio de Lucas, María de Betania y María Magdalena eran la misma persona. Susan Haskins, *op. cit.*, p. 159-218.

²³⁹ María Dolores Pérez Baltasar, “Orígenes de los recogimientos de mujeres” en *Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, 6, (1985) p. 14 [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=904761> [Consulta 1 de febrero de 2022]. A partir del siglo XII, el crecimiento de la pobreza provocó un aumento de mujeres que se dedicaban a la prostitución en las ciudades, desde entonces, se establecieron dichas casas de recogimiento de mujeres pobres para evitar que cayeran en estas prácticas.

Dubdé yo mucho e grand pieça si devía contar, o si callar, los loores de María Magdalena. Ca me parescía que se non podría escrevir sin reprehensión de algunas cosas desonestas entre las onestas, e también pasar callada tan maravillosa santidad non me parescía cosa de onbre enseñado e sabio. E ¿quál dubda mayor podía ser que, fallándose escripto por varones muy aprovados ella aver seydo de primero dada toda a deleytes, e dende aver valido mucho por singular santidad juzgar quál destas era mejor, o dar a letras sus loores, o callar porque non pareciese por ventura digno de reprehensión en contar las cosas desonestas? E seyendo llevado el coraçón oras acá oras allá, plúgome aunque non allegadamente segund el fecho lo demandava, pero en qualquier manera recontaré su loable vida.²⁴⁰

Sin embargo, lo resuelve al reducir al extremo las alusiones a la vida pecadora de esta santa, lo único que se narra es que estuvo “biviendo fuera de castidad”. El autor sigue la postura que expresó en los preámbulos y narra las virtudes de María Magdalena para demostrar que la naturaleza de la mujer no se inclina al pecado, sino que se trata de malos hábitos.

Con respecto a la sexualidad, Luna también trata con cuidado la vida santa María Egipcíaca, la cual es el prototipo de prostituta arrepentida o pecadora penitente. Es bien sabido que, a pesar de su vida escandalosa, en la Edad Media su vida fue muy popular y hay varias versiones. Entre las más populares se encuentra la del ms. Escorial K-III-4, que se inclina tanto por la vida lujuriosa de la santa como por la santidad. En el *LVC*, el texto es menos detallado con la descripción de la mujer y más cuidadoso con su vida concupiscente antes de encontrar la redención. El fragmento se reduce a unas pocas líneas: “Yo fui nascida en Egipto, e a los doze años de mi edad fui a Alixandría, e dime diez e seis años a pública luxuria que non me negué a ninguno”.²⁴¹ Incluso el pasaje en el que entrega su cuerpo a cambio de poder viajar a Jerusalén es muy corto: “yo non poseo cosa que de por flete, sinon mi cuerpo aquel aved”.²⁴²

Las menciones a las otras dos santas son muy breves. La voz narrativa sólo se refiere a Cassia como “muger pública”; mientras que sólo se subraya la belleza corporal de Pelagia como instrumento de pecado y como medio para la salvación: “Pelaya de la cibdad de Antioca, la qual por la grand pieça de riquezas e maravillosa fermosura de su cuerpo dizen que de primero bivió desonestamente, pero después fizo penitencia e morió bienaventurada”.²⁴³

²⁴⁰ Álvaro de Luna, ed. cit., pp. 508-509.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 492.

²⁴² *Ídem.*

²⁴³ *Ibid.*, p. 536.

Como se puede observar, las menciones a la sexualidad hacen más énfasis en recalcar el valor de la virginidad y su defensa, aunque se eliminan pasajes escabrosos, por ejemplo, en varios casos no se incluyen las amenazas de violación. Mientras que las vidas de pecadoras, que ya son en sí mismas edificantes, son más medidas, por ejemplo, se omiten detalles del pasado de las prostitutas, incluso, el autor comunica al receptor sus dudas sobre estas historias. Es cierto que estas narraciones son muy conocidas y es probable que el receptor conociera estas leyendas (María Magdalena y María Egipciaca son de las santas más populares en la Edad Media), sin embargo, el autor no refiere a estos elementos con el fin de disminuir el peso de estas acciones y así sirvan de modelos edificantes a pesar de sus pecados.

4.3 Maternidad

La reproducción poseía un aspecto negativo, ya que era el medio por el cual los seres humanos se condenaban. En *De perfectione justitiae hominis*, san Agustín afirmó que el pecado original se transmitía de generación en generación creando un círculo vicioso; por lo tanto, el pecado era parte de la condición humana que desemboca en la reproducción dando como fruto a otro ser humano que nace impuro y con la misma predisposición a pecar.²⁴⁴ Además de cargar con el estigma del pecado original que se heredaba de madres a hijos, las Escrituras consideraban que las mujeres eran impuras después del parto, así que se les excluía de ciertas actividades como ingresar en los templos hasta que pasaran ciertos días y se purificara.²⁴⁵

A pesar de esto, la Iglesia se enfrentó al hecho de que no todas las mujeres podían conservar su castidad,²⁴⁶ por ejemplo, en la *Summa Teológica*, Tomás de Aquino aceptó que la creación de la mujer tuvo como fin dar al hombre una compañera de procreación (*procreatio*

²⁴⁴ Cfr. John A. Phillips, *op. cit.*, p. 222.

²⁴⁵ Si tiene un hijo varón quedará impura durante siete días y permanecerá treinta y tres días más purificándose, si es una niña, será impura durante dos semanas y se quedará en casa sesenta y seis días más (Lv 12:1-8).

²⁴⁶ Entre los autores que elogiaban la virginidad sobre todas las cosas se encuentra San Jerónimo, tal era su intento de llamar a lo fieles a ser castos que atacaba al matrimonio y señalaba sus desventajas las cuales incluían “embarazos que hinchaban” y “niños llorones” entre otros inconvenientes. Margaret Wade Labarge, *op. cit.*, p. 50.

prolis).²⁴⁷ Así que se reforzó la idea de que la relación sexual se llevara a cabo dentro del matrimonio y únicamente con estos fines. También se determinó que la pareja se mantuviera casta hasta donde fuera posible y evitara las relaciones sexuales sólo por placer, de esta manera el matrimonio y la maternidad alejarían a las mujeres de la prostitución, era mejor que estuvieran casadas y criando a sus hijos, así lograrían contener su lujuria y alcanzar la redención.²⁴⁸ Además, la maternidad era una actividad primordial para la sociedad, las mujeres se cuidaban entre sí durante el embarazo y ejercían como matronas (*matronae*) o parteras, además se hacían cargo del cuidado de los hijos, lo cual era de vital importancia en la sociedad.²⁴⁹ Ya en el siglo XII, el valor de las mujeres nobles consistía en dar a luz al mayor número de hijos para asegurar la descendencia y mantener el linaje. En estas situaciones se consideraba que la familia había sido bendecida por Dios; en cambio, los matrimonios sin hijos eran poco comunes y, generalmente, se percibían de manera negativa.²⁵⁰ La esterilidad era “entendida como un mal, una desgracia, una maldición, un castigo, una enfermedad”,²⁵¹ por lo tanto, la sociedad ha

²⁴⁷ “Dos cosas de la misma especie poseen la misma materia. Pero el hombre y la mujer son de la misma especie. Así, pues, como el varón fue hecho a partir del barro, de lo mismo debió ser hecha la mujer, y no del varón. Todavía más. La mujer fue hecha como ayuda del hombre para la generación. Pero la excesiva proximidad inhabilita a las persona”. Tomás de Aquino, *Suma de teología. Tomo I*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, p. 824.

²⁴⁸ Cfr. Jacques Dalarun, “La mujer a los ojos de los clérigos”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media. op. cit.*, p. 56-57.

²⁴⁹ Claudia Opitz afirma que, entre las mujeres nobles, el papel más importante es la fertilidad que la crianza de los hijos, por eso se delegaba a las amas. Claudia Opitz, “Vida cotidiana en la Baja Edad Media (1250-1500)”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media, op. cit.*, p. 366.

²⁵⁰ Los médicos de la Edad Media identificaban diversas causas por las cuales una pareja no podía concebir. Algunas obras, como *De Sterilitate* atribuido a Raimundo de Molerisque, diferenciaban la esterilidad de origen femenino de la de origen masculino. Las causas más comunes podían ser extrínsecas o intrínsecas. En el hombre: “a) Extrínsecas: la esterilidad debida a corrupción de la complexión, a mala complexión de los genitales, a causas externas, a otros miembros generativos y al régimen alimenticio. b) Intrínsecas: las causas que impiden la generación, la esterilidad debida a gonorrea, a satiriasis (hipersexualidad) y a «approximeron» (impotencia)”. En la mujer: “a) Extrínsecas: las que impiden la generación; la debida a la gordura, a la estrechez de las partes genitales, a la edad (antes de los 13 años), a la laxitud y a la lenificación de la matriz. También señala algunos alimentos (alimentos y bebidas frías abundantes), posturas (movimientos rápidos, saltos o subir escaleras tras el coito) o estados de ánimo (la ira, la tristeza o el temor) que pueden dificultar la concepción (*De Sterilitate*, I,1,5-15). b) Intrínsecas: la retención del menstruo, la excesiva menstruación, la sofocación de la matriz, el prolapso, la discrasia de la matriz, los apostemas y la mola.” M. Carmen Massé García, *La esterilidad en la historia. Sufrirla, comprenderla y superarla*. Dykinson, Madrid, 2016, pp. 144-145.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 15. Esta autora ha señalado la diferencia entre “esterilidad” e “infertilidad” y ha optado por el primer término: “Los profesionales de la Medicina reproductiva de habla hispana tienden a restringir el término «esterilidad» para quienes no pueden concebir e «infertilidad» para las que sufren abortos de repetición. En estas páginas hablaré mayoritariamente de «esterilidad», pues así se ha llamado a esta enfermedad a lo largo de la historia, sea por no concebir hijos, sea por no llegar a gestarlos vivos. En efecto, en la historia de la literatura española, el término «infértil» no está siquiera reseñado, de tal forma que puede ser considerado una especie de

considerado a los estériles como muertos en vida “porque sin hijos no hay futuro.”²⁵² Es decir que sin descendencia, no se conservaba el linaje ni se conservarían los bienes familiares o incluso un reino, hay muchos ejemplos de soberanos sin herederos que estaban en peligro constante y se provocaban levantamientos. Así que para solucionar esta situación, el matrimonio se disolvía para que el monarca pudiera tomar a otra esposa.²⁵³

También en este periodo, el culto mariano posicionó a María como ejemplo de maternidad: devota, sumisa, compasiva y protectora. Sin embargo, como anoté anteriormente, se trataba de una madre virgen, por lo tanto, una situación maravillosa fuera del alcance del resto. Esto queda reflejado en el *LVC*M, María se trata de la figura principal de la obra y se destaca su maternidad virginal porque es madre de Cristo, por eso se le nombra como “señora nuestra”, en cambio, es Eva a la que se le da el título de “madre de la humanidad”. En el caso concreto de las santas, la maternidad no es frecuente, son pocas las hagiografías que la mencionan. En la obra de Luna, sólo hay cuatro: Paula, Julia, Ana y Elisabet.²⁵⁴ De estas narraciones, sólo las dos últimas tienen elementos relacionados con la corporalidad.²⁵⁵

neologismo contemporáneo de importación anglosajona.” *Ibid.*, p. 18. Dichos estos argumentos, sigo esta postura y utilizo el término “esterilidad” de aquí en adelante.

²⁵² *Ibid.*, p. 15.

²⁵³ “Desde el siglo XIII, los tribunales eclesiásticos se enfrentaron al reto de determinar quién de los dos —el hombre o la mujer— era incapaz de prestar el débito conyugal, y para ello un grupo de mujeres inspeccionaba el cuerpo de la esposa en busca de signos de virginidad. Así pues, el establecimiento de la capacidad sexual fue un requisito imprescindible para valorar el estado sacramental del matrimonio, y que la medicina contara con el arsenal diagnóstico y terapéutico adecuado para diagnosticar y resolver la impotencia fue una cuestión crucial en el contexto social de la Edad Media.” Paloma Moral de Calatrava, “La «mujer cerrada»: la impotencia femenina en la Edad Media y el peritaje médico-legal de las parteras”. *Dynamis*, 33, 2 (2013), p. 463.

²⁵⁴ En la *Leyenda dorada*, Santa Valeria es conocida por ser la madre de san Protasio y san Gervasio. Sin embargo, en el *LVC*M se menciona pero no se desarrolla esa historia. Santiago de la Vorágine *La leyenda dorada 1, op. cit.*, p. 333.

²⁵⁵ La vida de Julia y la de Paula no incluyen elementos relacionados con la corporalidad de la maternidad como el embarazo, el parto, la lactancia o la crianza. En la primera, sólo se menciona que es madre de un niño, que a los tres años es asesinado ante sus propios ojos, y describe el impacto por la muerte del infante: “¡O qué paciencia no usada e qué maravillosa grandeza de corazón! Ca non solo sufrió fuertemente la muy cruel muerte del fijo, mas con alegría dio gracias a Dios por qué era ensalçado por corona de martirio, avía bolado tan aýna a aquella bienandança que es la gloria del paraíso.” Álvaro de Luna, ed. cit., p. 498. Mientras que la segunda narra cómo la santa recibe el llamado de Dios después de haber tenido cinco hijos. Así que los abandona cuando todavía son niños pequeños para ir de peregrinación a Tierra Santa: “los fijos pequeños, llenas las caras de lágrimas, le tendían las palmas con reverencia a la ribera, mas nin por eso el su corazón lleno del zelo de Dios, se quebró, nin por los ruegos de los fijos nin por la piedad estando queda en su propósito santo mostró que non sabía ser madre por provar como era fiel a Jesucristo.” *Ibid.*, p. 470. A pesar de que el texto hace énfasis en el dolor que causa alejarse de su familia, deja claro que su vocación no está en la crianza. En la santidad, la pérdida de los hijos se trata de una prueba que desafía su fe, así que no desarrolla algún otro elemento relacionado con la maternidad: “En el caso de estas santas, la separación de los hijos servía fundamentalmente a fines edificantes y suponía una prueba de capacidad de entrega, sacrificio y

Ana y Elisabet, igual que María, tuvieron un embarazo maravilloso favorecido por la intervención divina.²⁵⁶ Solamente que ambas mujeres, después de muchos años de matrimonio, no habían logrado procrear y vivieron con el estigma de la esterilidad porque no cumplieron con su labor social. En el *LVCM* hay algunas particularidades en la forma en que se desarrolla la maternidad. Ana y Joaquín llevaban una vida de acuerdo a las leyes de Dios pero “ambos pasaron veynete años sin aver fijos”.²⁵⁷ En el caso de Zacarías y Elisabet se narra que “ella era mañera que non paría. Ellos amos a dos, marido e muger, eran muy viejos de tal guisa que ya él non era para fazer fijos nin ella para concebir.”²⁵⁸ Como se puede apreciar, al contrario del Evangelio de Lucas,²⁵⁹ tanto la referencia a la vejez como a la esterilidad involucra a ambos miembros del matrimonio y no se asigna culpa alguna a ninguno de los dos.

Anteriormente mencioné que la esterilidad era un fenómeno que era mal visto por la sociedad y esto tenía consecuencias. Este aspecto está presente tanto en las Escrituras como en la obra de Álvaro de Luna. Por ejemplo, Joaquín fue excluido de la comunidad y no fue bien recibido en los festejos de cabo de año de Jerusalén: “e queriendo entre los otros ofrescer su ofrenda, el sacerdote desecholo e díxole mal porque él seyendo mañero osava llegar al altar entre los que avían generación”.²⁶⁰ A pesar de la vergüenza que esto representa para el varón, para la mujer, tiene implicaciones aún más dramáticas: “ella sólo podía ser integrada en la vida social, en el curso de la historia, a partir de su maternidad y, sin ésta, la mujer está incompleta,

sufrimiento.” Claudia Optiz, “Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)”. *Historia de las mujeres, op. cit.*, p. 349.

²⁵⁶ Estas santas no son las primeras figuras del cristianismo que logran concebir después de años de esterilidad, en el Antiguo Testamento tenemos el ejemplo de Sara, esposa de Abraham; Rebeca, esposa de Isaac, y Ana, esposa de Elcaná y madre de Samuel. En el *LVCM* se narra la vida de Sara y Ana en el primer libro (Ley de Escritura).

²⁵⁷ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 459.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 230. “Mañera”, en *Diccionario de Autoridades*. Tomo IV (1734) [Edición en línea] [Consulta: 10 de febrero del 2022]. “Se llamaba en lo antiguo la muger estéril y que no pare. Latín. *Sterilis*[...] Mezclanse ende algunos milagros, assí como el concebimiento de Isaac, de la madre que era esterile o mañera. AYAL. Caíd. de Princ. lib. 7. cap. 3. A Octaviana su muger, diciendo que era mañera, pues de ella no había fijos, deshonoradamente la dexó.”

²⁵⁹ Este evangelio es si se subraya que ambos son ancianos pero Elisabet es la estéril: “Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote llamado Zacarías, del grupo de Abías, casado con una mujer descendiente de Aarón, que se llamaba Isabel. Los dos eran justos ante Dios y cumplían fielmente todos los mandamientos y preceptos del Señor. No tenían hijos, porque Isabel era estéril, y los dos de avanzada edad.” (Lc 1:5-7).

²⁶⁰ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 230.

simplemente ‘no es’, le está denegada la posibilidad de realizarse en la vida y puede ser eliminada sin miedo a represalias, pues nadie intercederá por ella”.²⁶¹ Por lo tanto era muy común que las mujeres estériles fueran reemplazadas por otra esposa, como sucede con Sara, esposa de Abraham; sin embargo, en estos dos casos no es así, las parejas se mantienen unidas y no desafían ni reniegan de Yahvé. En cambio, sólo se enfatiza la devoción de los matrimonios quienes se someten a la voluntad divina e, incluso, Ana y Joaquín “votaron que si Dios les otorgase generación, que la darían a su servicio”.²⁶²

Dios recompensa la fe que profesan, así que se concede el milagro y conciben a su descendencia aún en la vejez. A partir de que Zacarías y Joaquín reciben la visita de un ángel que le anuncia la voluntad divina,²⁶³ el cuerpo de la mujer se convierte en parte primordial del milagro porque desafía las leyes de la naturaleza. En ambos casos, la concepción maravillosa es una de las señales del nacimiento de personajes extraordinarios. Por un lado, María, mujer sin pecado original que hace posible el nacimiento de Cristo y; por otro, Juan Bautista quien anuncia la llegada del Mesías al mundo. Asimismo, el ángel que se aparece ante Joaquín subraya la maravilla de este fenómeno como un hecho impresionante que culminará con la redención de la humanidad:

aparesciole el ángel con grand resplandor, e viendo que se turbava con su vista, díxole que non oviese temor, mostrándole muchos enxienplos de como los concibimientos que se alongavan largo tiempo e los partos de las mañeras eran más de maravillar, e díxole que Ana, su muger, le avía de parir una fija, a la qual llamarían por nonbre María. E que d’ella nascería divinalmente el fijo del muy alto, e diole ende señal que en la puerta dorada le saliría su muger al encuentro ²⁶⁴

²⁶¹ M. Carmen Massé García, *op. cit.*, p. 83.

²⁶² La pareja cumple su promesa: “E Ana, fecha preñada, parió una fija a que llamó por nonbre María. E aviendo conplidos tres años el padre e la madre la ofrecieron al templo” Álvaro de Luna, ed. cit., p. 460. Esta práctica se volvió algo muy común en la historia, María y José también llevaron al niño Jesús al templo.

²⁶³ En el caso de Zacarías se presenta el ángel Gabriel: “E Nuestro Señor Dios, queriéndose aver miraglosamente con ellos embió al ángel Grabiél al dicho Zacarías, sacerdote que estava ministrando e faziendo su oficio en el templo de Dios, notificándole que, comoquier que el dicho Zacarías e su muger eran muy viejos, e ella era mañera que nunca avía concebido, que a él plazía de les dar un fijo, el qual oviese por nombre Iohan.” *Ibid.*, p. 230. En cambio no se especifica el nombre del ángel que se le aparece a Joaquín.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 460.

De la misma manera, el arcángel Gabriel enfatiza el prodigio cuando le revela a María que su prima está embarazada a pesar de su edad, ya que “acerca de Dios todas las cosas eran posibles.”²⁶⁵

Además de la concepción, la corporalidad de la maternidad está presente en un momento específico del embarazo de Elisabet. La narración de Luna sigue los acontecimientos del Evangelio de Lucas y cuenta el encuentro con María, en el cual se hace referencia a la reacción del niño que se gestaba en su seno: “E entrando por la puerta de su casa, la virgen gloriosa salvó a la dicha santa Elisabet, e como la así salvase el niño sant Johan que la dicha santa Elisabet tenía en el vientre se alegró”.²⁶⁶ Esta reacción también es extraordinaria, ya que se asocia al don profético de Juan, el cual se manifiesta desde el primer contacto entre María y Elisabet. De nuevo, el cuerpo femenino es receptáculo de un milagro que consiste en el anuncio de la llegada del Mesías a través del niño que se gesta en el vientre:

E así mesmo esta santa Elisabet fue digna de reconocer por espíritu profético a su Señor e criador que la dicha virgen gloriosa traía en su vientre en quanto onbre, e que ella tendixiese a la dicha virgen e recontase sus loores [...] E comoquier que esto fuese profetizado por los santos profetas, muchos tienpos antepasados, e así mesmo anunciado por el ángel Graviel a la dicha Virgen María, non leemos que a otra persona alguna fuese esto revelado, salvo a la dicha santa Elisabet así que en esto ella alcançó gran e don muy singular de Dios más que otra presona alguna onbre nin muger.²⁶⁷

Aunque este poder profético se asocia con Juan, Luna considera que la santa era lo suficientemente virtuosa para que fuera partícipe de esta epifanía e, incluso, la compara con los profetas antiguos.

En cuanto a otros elementos corporales de la maternidad, hay dos referencias al parto las cuales se limitan a insistir en el carácter milagroso de los hechos. En la vida de Elisabet se señala: “E conplidos los nueve meses que la dicha santa Elisabet avía concebido, parió a sant Johan Bautista, e todo el pueblo fue muy maravillado por ella ser muger mañera e el su marido e ella ser muy viejos”.²⁶⁸ Como se puede observar no hay detalles de ningún tipo. Y en la vida de

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 231.

²⁶⁶ *Ídem.*

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 232.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 231.

Ana, el parto sólo cumple la función de mostrar la benevolencia de Dios: “¡Ora, qué cosa más excelente o más digna de maravillarse puede concebirse en el corazón que ésta! Aver parido por divina ordenación la madre e hija de nuestro salvador”.²⁶⁹ Mientras que otras manifestaciones de la crianza, como cuidados, alimentación, etcétera, no son mencionadas.

La corporalidad de la maternidad sólo se manifiesta a través del milagro propiciado por voluntad divina. Los partos en mujeres ancianas no son comunes; así que, en ambos casos, se utiliza la esterilidad como muestra del poder de Dios y de su generosidad hacia sus fieles.

4.4 Castigo del cuerpo

Desde los inicios del cristianismo, la santidad estaba íntimamente relacionada con el castigo corporal, esto se debe a que a los primeros santos fueron los mártires; posteriormente, cuando se terminaron las persecuciones, surgió un nuevo modelo de santidad: los ascetas que encontraron la redención en la penitencia porque purificaban su espíritu con el sacrificio cotidiano. Ambos modelos estaban vinculados con la figura de Cristo y su sacrificio en la cruz, con el cual redimió a la humanidad: “La imagen del Dios victimista que se sacrificó para que sus hijos quedaran liberados de la esclavitud, conformaba el primer modelo de mártir. El Señor de los ejércitos se había ocultado para dar paso al Dios de amor que campea en casi todo el Nuevo Testamento”.²⁷⁰ La figura de Jesús durante su calvario se convirtió en el paradigma del cuerpo beatificado, así que el sufrimiento se volvió una parte importante de la imagen del buen cristiano y, sobre todo, del santo.²⁷¹

Para entender cómo inició la relación entre la santidad y la corporalidad es necesario recordar que el culto a los santos inició debido a que los mártires fueron perseguidos, aprisionados y torturados por el Imperio romano por dar a conocer la veracidad de la fe cristiana

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 460.

²⁷⁰ Antonio Rubial García, *Justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la Historia del Cristianismo*. Trama-Ediciones de Educación y Cultura, México, 2011, p. 171.

²⁷¹ Cfr. Antonio Rubial García. “Entre el cielo y el infierno”, art. cit. p. 21.

y defenderla del paganismo.²⁷² Esto convirtió al sacrificio en una forma de acceder al don de la gracia y la gloria eterna: “El martirio es un nuevo bautismo, purificación de todo pecado. Y no sólo se purifica el mártir a sí mismo, sino que, puesto en el altar de Dios, obtiene el perdón de los que le ruegan”.²⁷³ En la hagiografía el dolor se convirtió en una herramienta discursiva que no sólo exaltaba al santo como héroe, también despertaba la emotividad, arrepentimiento y compasión en el creyente.²⁷⁴

A pesar de que el sufrimiento se asocia a la imitación de la inmolación de Cristo, los santos no eran representados de manera patética, sino que mostraban un temple sobrehumano ante las pruebas a las que serán sometidos: no sentían miedo ni dolor, tenían una personalidad imperturbable casi indiferente ante las amenazas y torturas.²⁷⁵ A esta característica se le conoce como “fortaleza”, “carne impasible” o “inmutabilidad” y se convirtió en un rasgo característico de la santidad y que los distinguía del resto del mundo.²⁷⁶ En el *LVCM* hay varios ejemplos donde las santas no temen a las amenazas de castigo corporal. En la vida de Margarita, el autor afirma que su virtud no puede ser vencida por amenazas ni tentaciones: “Por cierto maravillosa es la condición de la virtud que nin puede ser atraída por falagos nin quebrantada con ásperas amenazas nin con crueles tormentos puede ser sacada del estado de su dignidad.”²⁷⁷ En el caso

²⁷² Como mencioné anteriormente, los mártires podían ser cualquier persona que defendiera el cristianismo, existe una gran diversidad de protagonistas: hombres, mujeres, incluso niños. En este modelo de santidad hay más presencia de santas que en otros. En el *LVCM*, esta tendencia se mantiene; las santas mártires son las más numerosas, como lo demuestra la Tabla 2, aparecen un total de trece.

²⁷³ *Actas de los mártires* (intr., ns. y versión española Daniel Ruiz Bueno). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, p. 51. El término “mártir” deriva del griego μάρτυρας, testigo. Daniel Ruiz Bueno hace un rastreo de la transformación de este concepto que va desde “persona que da testimonio de la fe cristiana” a “santo”. *Ibid.*, pp. 3-66.

²⁷⁴ Cfr. Antonio Rubial García, *Justicia de Dios. op. cit.*, p. 189.

²⁷⁵ Cfr. Umberto Eco, *Historia de la Fealdad, op. cit.*, p. 56.

²⁷⁶ Cfr. André Vauchez, “El Santo” *op. cit.* p. 345. Isabel Velázquez. *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la España visigoda*. Fundación Instituto castellano y leonés de la lengua, Segovia, s. f., p. 103. Según Pilar Riesco Chueca, la valentía al afrontar el martirio y la fortaleza (*fortitudo, tolerantia, sufferentia*) eran algunas de las cualidades que se confieren a los santos mártires y que se convirtieron en tópicos. Las otras eran: la fe (*credulitas, fides, fiducia*); el temor de Dios (*timor, timoratus*) y la vida santa entregada a Dios y a los hermanos (*sanctimonia*); el amor, la caridad fraterna (*karitas, dilectio, affectus, misericordia, unanimitas, humanitas*); la fidelidad (*fidelitas, integritas, stabilitas*); la justicia (*rectitudo, iustitia*) y la prudencia (*sapientia, prudentia*) y la humildad (*mansuetudo, humilitas*). Pilar Riesco Chueca, “Introducción”, en *Pasionario Hispánico*, Pilar Riesco Chueca (intr., ed. crítica y trad.). Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995, p. xi.

²⁷⁷ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 506.

de Ágata, cuando Quinciniano ordenó a sus huestes que la llevaran a su presencia y le exigió que hiciera sacrificios a los dioses, ella mostró un corazón firme y no traicionó a su fe cristiana:

«¿Qué menester me faze a mí tan luenga fabla de palabras? ¡O da sacrificios a los dioses o por diversos e crueles tormentos te faré sallir el alma».

Respondióle Ágata:

«Si me amenazas con las fieras animalias sin piadad, en echándolas el nombre de Cristo desechada la braveza se amansarán; si con fuego, los ángeles me echarán de suso rocío de salud para que non perezca gastada por fuego; si con tristes llagas o crueles tormentos, yo confirmada por la gracia del Espíritu Santo las menospreciaré».

¡O fiuzia grande! ¡Que non espantada por las ásperas amenazas tan sueltamente e tan sin miedo respondió a que non solamente confió desviarse poder de los peligros, mas aun armada con la defensión divinal, con el su postrimero tormento creyó que los vencía! ¡O buen Dios! ¡Quánto es segura de sí la conciencia que entera e castamente se guardó e a quien non fue ningund mal ayuntamiento con el cuerpo, e se desvió continuamente de los pecados, la qual aunque entre las pestilenciales loçanías de los mortales aya conversado, enpero siguió la vía de los dioses, que más adelante diré!²⁷⁸

Al ponerse en manos de Dios, Ágata tampoco muestra señales de dolor o arrepentimiento mientras es torturada: “¡O cosa muy grande! La virtud non sabe ser presa: si sus miembros eran atormentados non era atormentada la grandeza de su corazón, non la pesadumbre, non la firmeza, non el mesmo corazón que por tanta guarnición de virtudes e por tanta conpañía era cercado.”²⁷⁹

La impassibilidad de los santos se vuelve un elemento esencial en la narración y llega al punto en que se vuelve un milagro en sí mismo y se desafían las leyes de la naturaleza. En el fragmento anterior queda muy claro que la intervención de Cristo es la que le otorga la capacidad de soportar estos castigos. Lo mismo pasa en la vida de Crispina, Juliano: “mandó encender un forno e echar en las llamas a Crispina. E allí estuvo por espacio de cinco días sin daño cantando suavemente con los ángeles”.²⁸⁰ Esta determinación no sólo se manifiesta en forma de valentía, incluso se convierte en provocación; por ejemplo, Lucía desafía a sus perseguidores porque da mayor importancia a la pureza de espíritu que al sufrimiento del cuerpo, está preparada y dispuesta para recibir los castigos: “¿Vees aquí mi cuerpo aparejado para toda manera de tormentos que te cunple más tardar fijo del diablo? Si has gana, comiença a fazer en

²⁷⁸ *Ibid.*, pp. 446-448.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 479.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 517. Estos eventos maravillosos eran vistos como negativos por aquellos personajes que no eran cristianos. Cfr. Vanesa Hernández Amez, “El ataque a lo femenino: tortura y muerte de las mártires en la hagiografía castellana medieval”, art. cit., p. 857.

mí la crueldad de tus tormentos”.²⁸¹ También Catalina expresa: “Faz lo que te pluguiere que por cierto aparejada me fallarás para sufrir todos tormentos por Jesucristo”.²⁸² En algunos casos el desafío a sus captores llega a convertirse en una escena mórbida, como en la vida de Crispina quien fue martirizada por su propio padre:

Entonces el padre la mandó llevar ante su auditorio e mandole que ofresciese sacrificios a los dioses e fallándose como de cabo en vano de su propósito, dexada aparte la piedad paternal, mandó raer sus carnes con uñas e despedaçar sus miembros, entonces ella tomó un pedaço de la carne e echolo en el rostro del padre, e díxole:

«¡Toma tirano e come la carne que engendraste!».²⁸³

En este fragmento se puede apreciar la indiferencia de la santa ante las heridas que está padeciendo, la ausencia de dolor y el desprecio por la carne, la cual es receptáculo de la debilidad del ser humano.²⁸⁴

Esta determinación también se expresa a través del ofrecimiento del cuerpo a Cristo y de la misma manera que él. Catalina es amenazada por el César para que cumpla con los sacrificios a los dioses o será atormentada hasta morir. La santa, de viva voz, expresa su decisión: “Caterina dixo: «En tu poderío es de me matar, si te plaze non lo aluengues, ca yo ofrezco mi cuerpo a Jesucristo; así como él de su grado se ofreció por mí, él es mi Dios, él es mi Pastor, e mi Esposo».”²⁸⁵ Otro ejemplo es la impasibilidad de Eufemia, después de ver a otros cristianos perseguidos se molesta porque no es encarcelada como el resto; así que, motivada por el amor a Dios, se entrega al juez para ser bendecida con la palma del martirio: “acordó de su grado poner su cuerpo a crúas penas, porque se diese a sí misma en sacrificio a Dios.”²⁸⁶

²⁸¹ *Ibid.*, p. 486.

²⁸² Cfr. *Ibid.*, p. 542. “Preparádo, dispuesto, apercebído, prevenído. Lat. *Paratus*. ANT. AGUST. Dial. fol. 57. Una coróná de laurél desatáda en las manos como aparejáda, para ponella al vencedór.” “Aparejado”, en *Diccionario de Autoridades* - Tomo I (1726) [Edición en línea] [Consulta: 3 de julio del 2022].

²⁸³ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 516.

²⁸⁴ También resalta la forma en que el padre, sin misericordia, destruye “la carne de su carne”; por no reconocer la religión verdadera, su alma y su descendencia quedan destruidos. La voz narrativa hace énfasis en esto: “¡O buen Dios! ¿quién creería agora que padre fuese de tanta cruieza que a su propia fija atormentase por tan cruel pena? Pues que la mesma ley de natura nos estableció que oviésemos cuydado de las cosas que procreamos” *Ibid.*, p. 516.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 541.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 524.

Es importante señalar que las mártires defienden los mismos ideales que los varones, sin embargo, se puede apreciar que son sometidas a más castigos y que son capaces de soportar muchas torturas.²⁸⁷ Como señala Vanesa Hernández Amez:

Si la mayoría de los hombres fallece como consecuencia de las torturas a que los someten, las mujeres, por lo común, ofrecen mayor resistencia a todos los martirios que les aplican, de modo que la mayoría de ellas tienen que ser rematadas con la decapitación. Tal vez interesaba más a los hagiógrafos prolongar el relato de las torturas de las mujeres para resultar más escabrosos o para demostrar que los ejemplos de las féminas eran más admirables por la resistencia que presentaban en los martirios.²⁸⁸

Entre mayor era el castigo mayor el reconocimiento de sus méritos y se les recompensaba con la gracia divina. Asimismo, el autor exalta su gallardía a tal grado que las santas superan a los hombres más valientes. Momentos antes de la muerte de Lucía, la voz narrativa señala que: “Las vírgines esclarecidas por la luz de tu bondad, nin han temor de los tormentos muy crúos, nin lo que más fuerte es de dezir de la muerte, cuyo pavor muchas vezes alcançó a los muy rezios varones.”²⁸⁹ Margarita también muestra su valor y expresa su voluntad de sacrificio antes de ser decapitada:

¡O muy maravillosa fortaleza de corazón! Aquello de que muchos varones muy fuertes tantas vezes fueron vistos aver miedo, ella con muy firme intención pareció que lo deseava: levantándose de la oración, dixo al verdugo, non con corazón quebrantado de miedo mas levantado e grande: «Fiéreme». El qual, lançando el cuchillo de un golpe le cortó la cabeça, e así honrada por corona de martirio se fue a aquella gloria que mucho deseava.²⁹⁰

Ya que el castigo al cuerpo era una de las formas de obtener la vida eterna, las hagiografías suelen incluir referencias detalladas y explícitas a las diversas torturas y humillaciones a las que eran sometidos los mártires.²⁹¹ En las narraciones podemos notar que eran muy diversas,²⁹² tan

²⁸⁷ Al consultar rápidamente la *Leyenda dorada* podemos encontrar casos donde los hombres sufren menos castigos o no se narran a detalle, sin embargo, es necesario hacer una revisión detallada para desglosar los datos de manera cuantitativa. Ya que la finalidad de este estudio es la corporalidad femenina, no me es posible llevarlo a cabo, por lo cual lo abordaré en otra ocasión.

²⁸⁸ Vanesa Hernández Amez, “El ataque a lo femenino”, art. cit., pp. 856-857.

²⁸⁹ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 486.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 508.

²⁹¹ Aunque la hagiografía tiene un carácter edificante, muchas de estas narraciones retoman elementos de otros géneros literarios y el santo adquiere un carácter heroico, lo cual añade un grado de entretenimiento que fascina a las masas. Fernando Baños, *Las Vidas de santos*, op. cit., pp. 9-10.

²⁹² Vanesa Hernández Amez identifica tres tipos de torturas: las infligidas manualmente, las aplicadas con máquinas construidas con dichos fines y las que involucran animales. Vanesa Hernández Amez, “El ataque a lo femenino”, art. cit. p. 853.

sólo en el *LVC*M los castigos y torturas que se mencionan son: desollamientos (I); golpes como bofetadas, azotes con varas o escorpiones (II)²⁹³; baños ardientes en pez, aceite, resina o plomo derretido (III); diversos ataques con fuego o en hornos (IV); encarcelamiento (V); privación de agua y alimento (VI); desmembramiento por medio de la rueda o estiramientos (VII); decapitación (VIII); ataques con fierros, rastrillos o cuchilladas (IX)²⁹⁴; ataque con animales como fieras y serpientes (X); ahogamiento (XI), sometimiento a través de cadenas u otro tipo de ataduras (XII); mutilaciones (XIII); ataques con saetas (XIV) y torturas sin especificar (XV).

Sin embargo, como bien ha señalado Vanesa Hernández Amez, hay algunos castigos que no se infligen a los hombres pero sí las mujeres y en ellos podemos notar que se ataca a elementos propios de la feminidad:

Solamente con detenernos a pensar un momento veremos que estos ataques radican precisamente en la destrucción de aquellos valores con que la sociedad desde siempre definió a la mujer: la castidad, la maternidad y la belleza. Así, contra la castidad se aplican la desnudez y la violación; contra la maternidad, la tortura de los pechos; y contra la belleza, el corte de los cabellos.²⁹⁵

Esto se debía a las ideas alrededor de los peligros del cuerpo de la mujer, por lo que debía ser dominado y santificado violentamente. En el *LVC*M los ataques específicos a cuerpo femenino son sólo cuatro: cortar el cabello o colgarlas del mismo (XVI), cercenar los pechos (XVII), exponer el cuerpo desnudo (XVIII) y ataques sexuales como amenazas de violación o presión para que ejerzan la prostitución (XIX).²⁹⁶

²⁹³ “Instrumento de hierro con que los antiguos azotaban a los reos, y sirvió de martyrio a muchos Santos. Eran unas cadenas, que al cabo tenían unas puntas torcidas a manera de las que tiene el escorpión en la cola.” “Escorpión”, en *Diccionario de Autoridades* - Tomo III (1732) [Edición en línea] [Consulta: 8 de agosto del 2022].

²⁹⁴ “Lo mismo que Hierro[...] Así como picos y azadones y azadas y palancas de fierro.” “Fierro”, en *Diccionario de Autoridades* - Tomo III (1732) [Edición en línea] [Consulta: 8 de agosto 2022].

²⁹⁵ Vanesa Hernández Amez, “El ataque a lo femenino”, art. cit., p. 857. No sólo identifica que hay torturas que se aplican exclusivamente a las mujeres, también llama la atención a algunos que sólo se narran en vidas de varones: “apedrearlos (Esteban, Leodegario); asarlos a la parrilla (Lorenzo, Vicente); encerrarlos en corazas de hierro incandescente (Blas); obligarlos a tragar pez y resina (Segundo); o tumbarlos en lechos de vidrios rotos (Marcelino).” *Ibid.*, p. 856. A pesar de que son castigos que sólo se aplican a los hombres, no considero que se ataque aspectos de la masculinidad (tortura de los genitales, castración, despojo de la barba, etcétera) como en el caso de las santas.

²⁹⁶ Para mayor claridad agrupé los castigos de acuerdo a sus similitudes, cada uno está acompañado de un número romano que lo representa en la siguiente tabla. Cada X representa una mención, en algunas ocasiones, la santa sufre más de un castigo de un grupo así que se coloca una X por cada una. También cabe aclarar que en esta contabilización incluyo, tanto las amenazas, como aquellas torturas que se infligen porque, en ambos casos, nos brindan información sobre los castigos presentes en la hagiografía femenina. En la columna final de la derecha se puede observar el total de castigos en la vida de cada santa, mientras que en la última fila las veces que esa tortura aparece a lo largo del libro tercero del *LVC*M.

	I Desoll amien tos	II Gol pes	III Baños ardien tes	IV Fueg o	V Prisión	VI Ayun o	VII Desmem bramient o	VIII Decapitaci ón	IX Fierro s	X Animale s	XI Ahogamie nto	XII Cadenas	XIII Mutilac iones	XIV Saetas	XV Sin especif icar	XVI Cabell o	XVII Pechos	XVIII Desnud o	XIX Ataque s sexual s	Total
Inés	X			X					X									X	X	6
Anastasia				X	XX	X												X		5
Ágata		X	X	X	XX	X				X				X			X	XX	X	12
Lucía			X						X			X		X					X	5
Juliana		X		XX	X		X	X				X		X		X		X		10
Julia	X	X	X					X												4
Margarita				X	XX			X						X				X		6
Crispina			X	XX	XXX		X		X	X	X	X	X	XX	X	X	X	XX		18
Eugenia				X	X	X		X			X									6
Eufemia		X		X	XX	X	X		X	X					X					9
Justina														X						-
Sicilia			X					X												2
Catalina		X			X	X	X	X						X				X	X	8
Mencione s en el LVCM	2	5	5	10	14	5	4	6	4	3	2	3	1	1	8	3	2	9	4	

Tabla 3

En la tabla anterior se puede visualizar que, en efecto, las santas sufren gran cantidad de torturas. El caso de Crispina es el más impactante ya que se anotan dieciocho castigos entre amenazas y torturas infligidas; seguida de Ágata con doce y Juliana con diez; mientras que la vida de Sicilia es la que incluye menos torturas: sólo dos referencias.

También se puede observar que los castigos más mencionados en el *LVCM* son el encarcelamiento y los ataques con fuego. El primero no es de extrañar considerando la persecución que vivieron los cristianos durante los tres primeros siglos de Nuestra Era, mientras que este último destaca por ser símbolo de purificación o agente de transformación. Esto se debe a la creencia de que “Atravesar el fuego es símbolo de trascender la condición humana”²⁹⁷ y en el caso de Cristo y los santos revivifican sus cuerpos a través del fuego.²⁹⁸ Es importante señalar que, en las vidas de santos, el fuego no suele hacer daño a las protagonistas, sino que tiene la función de mostrar la impasibilidad y la fuerza que Dios les otorga para sobrevivir estos ataques, nos deja ver cómo se alejan de los seres humanos comunes y corrientes y se convierten en seres excepcionales.

La privación de alimento es otro de los castigos que predominan en esta obra, sin embargo, ninguna de las mujeres sufrió estragos; al contrario, esta pena da pie a que se lleven a cabo milagros, como que Cristo, los ángeles u otras santas bajen del cielo para ofrecer alimento celestial. Por ejemplo, Anastasia fue: “metida en las prisiones porque peresciese de fambre fue gobernada de vianda celestial dos meses por santa Teodora”;²⁹⁹ Eugenia: “seyendo encerrada en la cárcel diez días sin vianda dan testimonio que Jesucristo le traxo pan más blanco que la nieve, e le dixo: «Toma vianda, ca yo soy Cristo a quien sienpre amaste, sabe que pasarás al cielo el día que yo fuy dado al mundo.»”³⁰⁰ El pan es suficiente para sobrevivir y, a pesar de su blancura, no

²⁹⁷ “Fuego”, en Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*. Labor, Barcelona, 1992, p. 210.

²⁹⁸ “Fuego”, en *Diccionario de los símbolos* (Jean Chevalier dir.). Herder, Barcelona, 1986, p. 511.

²⁹⁹ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 468.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 523.

es un gran manjar, lo cual evita que peque de gula. Además, no sólo alimenta al cuerpo, también al espíritu ya que simboliza la comunión con Cristo y la celebración de la Eucaristía.

Al contrario a lo que el César espera, Catalina tampoco muestra estragos por el encierro y la privación de comida:

E el César mandola traer ante sí, e viéndola más resplandesciente e más fermosa que solía, donde creía que por la luenga fanbre estaría más flaca e más afligida, e entendió que los carceleros la avían gobernado e mandolos penar con tormentos. E la virgen le dixo: «Sepas César que yo non ove vianda de mano de ombres, mas Jesucristo me embió con el ángel gobierno e non me dexó perescer de fanbre».³⁰¹

Entre mayor es el castigo, mayor es la fe que profesa la santa, así que se manifiesta a través del bello resplandor.

En cuanto a los ataques específicos a las mujeres, podemos notar que el desnudo es el más recurrente, seguido de los ataques sexuales; mientras que los relacionados con el cabello y cercenar los pechos son los menos frecuentes. El desnudo en las vidas de las mártires es en contra de su voluntad y funciona como humillación o castigo, a diferencia de las narraciones de santas travestidas donde tiene la función de revelar su verdadera identidad.³⁰² La ropa protege a las mujeres del peligro moral: “el vestido no sólo es adorno, sino también protección y armadura”³⁰³ y su pureza y honor se ponen en peligro; al desnudarlas, su cuerpo es sexualizado, por lo tanto, desvalorizado.³⁰⁴ La vida de Margarita es uno de los ejemplos característicos de esta vejación cuando se niega a adorar a los dioses paganos:

Otro día allegándose el pueblo fue traída ante el juez, e desde que non quiso ofrescer sacrificios a los dioses, por lo qual fue puesta desnuda entre fachas ardientes, e los que estavan a esta cruel vista se maravillavan mucho en qué manera podía una tierna moça sufrir tan crúos tormento.³⁰⁵

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 540-541.

³⁰² “La vergüenza estructura todo el campo de la honra y de la conducta honorable, conducta que para las mujeres se condensa en el cuerpo. El cuerpo que se mira: la mirada como injuria es a menudo la del deseo del cuerpo del otro[...] Esta forma de injuria se construye sobre la configuración del cuerpo como secreto, marcado por la lógica de la vergüenza por la ambigüedad entre el rechazo y el deseo.” Marta Madero, “Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV), en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*, op. cit. p. 600.

³⁰³ Jacques Le Goff y Nicolas Truong, op. cit., p. 118.

³⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 38.

³⁰⁵ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 507.

También Crispina sufre de la desnudez pública por no ofrecer sacrificios a los dioses, su propio padre: “la mandó despojar e darle duras heridas e después de ferida mandola poner en la cárcel”.³⁰⁶ Ante su negativa de nuevo es despojada de sus ropas: “el juez encendido en yra, mandole rapar la cabeça e que fuese llevada desnuda por la cibdad fasta el templo de Apollo”.³⁰⁷ Aquí se puede apreciar que el desnudo puede ser parte de otro suplicio, como los golpes, o ser el castigo mismo.

En estos casos donde sí se lleva a cabo el desnudo se puede apreciar que no hay ningún tipo de referencia al cuerpo, la desnudez pública no da pie al desarrollo de una escena descriptiva, sino que motiva una serie de milagros en la que la intervención divina evita dicha agresión. Anastasia y sus acompañantes sufren de la persecución del adelantado. Como no puede poseer a las doncellas, manda desnudarlas pero no se concreta porque las ropas nunca se desprenden de su cuerpo:

e como non sabía su mal, sospechó que por obra de las moças era fecho, e mandolas despojar porque siquiera desnudas las mirase. ¿Qué más contaré? Aquel soberano príncipe de todos que sólo faze maravillas, obró divinalmente que non padesciesen injuria alguna, ca aquellos a quien era mandado trabajando con sus fuerças por las despojar non podieron. ¡De tal manera estavan pegados los cuerpos a las vestiduras e las vestiduras a los cuerpos!³⁰⁸

Aquí se puede apreciar cómo la mirada masculina se deja llevar por el deseo que despierta el cuerpo femenino, es por ello que la divinidad lo protege. En la vida de Inés, el adelantado de la provincia manda encerrar a la santa, la amenaza con torturarla y ordena que la desnuden públicamente: “De lo qual el adelantado mucho encendido mandola despojar e llevar despojada al feo e desonesto lugar donde son las malaventuradas que mal usan la clemencia de Dios”.³⁰⁹ En este fragmento, el desnudo y el ataque sexual están vinculados de manera más evidente, más que un caso de humillación se trata de vulnerar el cuerpo de tal manera que los hombres la violen. Sin embargo, la misericordia del Creador evita que sufra de la humillación: “le dio tan grand

³⁰⁶ *Ibid.*, p.516.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 517.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 467.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 462.

espesura de cabellos que le cobrían más apuestamente que vestiduras porque non rescibiese tan feo baldón.”³¹⁰ Como mencioné anteriormente, el cabello está íntimamente asociado a la feminidad, la belleza y a la sensualidad, al crecer y ocultar el cuerpo, se convierte en una herramienta para proteger la castidad y la dignidad, por lo tanto, la santa se conserva pura y es más virtuosa, lo cual se expresa en su belleza externa.

La cabellera no sólo tiene el papel de mantener el pudor de las santas, también se convierte en objetivo de los ataques a la feminidad; por un lado, se corta para despojarlas de la belleza, degradarlas y desfigurarlas, por otro lado, según E. Leach, el cabello es un “sustituto genital” así que se trata de un ataque similar a un ataque sexual: “una violación simbólica”.³¹¹ El castigo a Crispina es ejemplo de esto, Pasqual manda ordena que la raparan antes de obligarla a desfilarse desnuda por la calle, la mutilación de la hermosa melena es parte de esta humillación pública.³¹² Por otro lado, se utiliza para causar dolor, en la vida de Juliana, el juez ordena: “atarla colgada medio día por los cabellos”,³¹³ lo mismo que a Eufemia: “A vemos por auctoridad de los antiguos que el juez mandó colgar a la virgen por los cabellos en que estuvo sin movimiento”.³¹⁴ Como es de esperarse, ambas sufren el castigo sin mostrar daño alguno.

Otra tortura específica a la santidad femenina es el tormento en los pechos.³¹⁵ Como afirma Vanesa Hernández Amez, a lo largo de la historia de la humanidad, los senos son fundamentales para identidad femenina:

³¹⁰ *Ídem*.

³¹¹ Marta Madero, “Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV), en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media, op. cit.* p. 599.

³¹² Cfr. Álvaro de Luna, ed. cit., p. 517. Este tipo de humillación ha perdurado durante siglos, incluso hasta el siglo XX: “Este acto de raparle la cabeza a una mujer y señalarla así para la infamia públicamente se llegaría a practicar hasta después de la guerra civil española: los vencedores rapaban la cabeza de las mujeres republicanas, o esposas o hijas de republicanos. También, a nivel europeo, poco después de la ocupación alemana, en el periodo llamado de la depuración, se les rapaba la cabeza a las simpatizantes de los nazis.” Vanesa Hernández Amez, “El ataque a lo femenino”, art. cit., p. 858.

³¹³ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 489.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 526.

³¹⁵ El castigo en los pechos no sólo se ejecutaba a las santas, también se narra el ataque a personajes secundarios, por ejemplo, la esposa del César que es convertida por Catalina de Alejandría: “e la reina que fasta entonces se avía encubierto, viendo esto descendió luego e maltraxo al César con duras palabras de tan grand crueldad. E él, ensañado porque non quiso ella dar sacrificios a los dioses, quitole las tetas e mandola degollar”. *Ibid.*, p. 541.

La importancia de los senos no radica exclusivamente en alimentar a los hijos, sino que también sirve como método de intimidación al hombre, símbolo del poderío de la matrona. Esta concepción proviene ya de la antigüedad clásica, en la que las heroínas intimidaban a los varones, incluso a sus propios hijos, enseñando sus pechos o su vientre, lugar de origen del género humano, y demostrando así su superioridad absoluta.³¹⁶

Por lo tanto, el ataque a los pechos se trata de una agresión al papel principal de la mujer en la sociedad medieval: la maternidad. Ágata es la santa más conocida por haber sufrido este tipo de castigo, los pechos amputados y las pinzas que utilizaron para desgarrarla se convirtieron en parte de su iconografía. La santa expresa de viva voz la crueldad con que es tratada y le reclama a su perseguidor en nombre de la importancia de la maternidad, el cuidado y la lactancia:

Entonces, Quinciniano, encendido en saña la mandó atormentar la teta, e ella bien atormentada que gela cortasen, Ágata le dixo:
«¡O cruel e vano tirano! ¿non eres confuso de verguença en cortar a la fembra lo que tú, llegado a los pechos de tu madre muchas vezes mamaste con la boca? E yo enteras tengo mis tetas con que crío mis sentidos desde la niñez consagradas a Dios inmortal».³¹⁷

Se trata de una escena donde la santa está desnuda, por lo menos de la cintura para arriba, sin embargo, Ágata consagra su cuerpo a Dios y despoja del último ápice de lujuria que haya en ella. En el caso de Crispina también se narra el ataque a los pechos de la santa, sólo que hay un detalle que no aparece en la vida de Ágata: “E el mal onbre Juliano mandole cortar las tetas, de las quales manó leche en lugar de sangre.”³¹⁸ Este milagro también remite a la importancia de la maternidad; sobre todo a la alimentación, no sólo corporal sino espiritual, de lo cual hablaré más adelante.

El martirio consiste en un castigo exterior y que la santa no controla, se trata de un perseguidor o verdugo quien ejecuta la sentencia. En cambio, las santas ascetas se infligen castigos para mostrar arrepentimiento, purificar su alma y unirse con Cristo; gracias al sacrificio

³¹⁶ Vanesa Hernández Amez, “El ataque a lo femenino”, art. cit., p. 859.

³¹⁷ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 479.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 517-518.

y el castigo se logra una reconciliación con Dios,³¹⁹ la penitencia consiste en un castigo que viene del interior.

El surgimiento de los ascetas penitentes se originó en el siglo XI a partir de la leyenda de San Antonio y se fortaleció con modelos bíblicos como Moisés (Éx 24:18 y 34:28), Juan Bautista (Luc 3:1-3; Mt 3:4 y 11:18) y el mismo Jesucristo (Mt 4:2).³²⁰ Desde ese momento la santidad se relacionó con un cuerpo vivo y, por lo general contemporáneo a los creyentes. Los ascetas buscaban la perfección espiritual alejándose de los placeres mundanos como el poder, el dinero y la riqueza, de esta manera se refugiaban en la soledad y la contemplación. Así que practicaban la omisión de los impulsos humanos como la castidad y la renuncia. Esto tuvo como consecuencia que el cuerpo del santo se mostrara castigado y en constante sufrimiento.

Asimismo, la penitencia femenina se caracteriza por ser más drástica que la que llevaban a cabo los hombres. Entre finales del siglo XI y principios del XV:

las asceta penitente sobresalía con una figura cuya santidad, austeridad y frecuente neurosis la distinguían de sus homólogos masculinos, y cuyos impensables y, en ocasiones grotescos, actos de humildad y autoabnegación en hazañas aún mayores de negación personal y de ayuno extremo —la «santa anorexia» del medievo— han sido consideradas rasgos particularmente femeninos.³²¹

³¹⁹ Durante los siglos XII y XIII, la penitencia tomó un lugar importante en el pensamiento del hombre medieval. “El hombre busca fuera de él la medida y la sanción de sus faltas y de sus méritos”. Wilhelm Schamoni, *op. cit.*, p. 312. “Si el alma no es pura, la Salvación no es posible y el perdón exige penitencia y expiación[...] no se trataba sólo de sunrise en interminables oraciones o de ordenar una serie de misas que, supuestamente, lavaban los pecados del difunto. Se requería un esfuerzo personal”. Robert Fossier, *Gente en la Edad Media*. De Bolsillo, México, 2019, p. 365.

³²⁰ En la tradición cristiana, el asceta o ermitaño es aquel que se aleja de la sociedad por decisión propia con el fin de alejarse del pecado. En Oriente, adquirieron mucha popularidad porque la penitencia era la forma más fácil de alcanzar la santidad para el cristiano común, a diferencia del martirio. André Vauchez. “El santo”, *op. cit.*, p. 329. Fernando Baños clasifica a las diversas manifestaciones de ermitaños de la siguiente manera: “el solitario que ha estado vinculado antes (o lo estará después) a una comunidad de monjes, el anacoreta del desierto oriental, el eremita de Castilla, la emparedada, la travestida, el ermitaño que ayuda al caballero, mediante alguna profecía o instrucción, y el ermitaño que termina cometiendo algún crimen; es decir, el antitipo de ermitaño.” También menciona otra clasificación propuesta por Gregoria Caveró Domínguez, quien los agrupa de acuerdo al lugar en que lleva a cabo su penitencia. Se pueden dividir en dos grupos: los externos y los internos. Entre los internos se encuentran el recluso, que escogen el encierro en una celda de un monasterio, y el incluso o emparedado, el cual escoge el encierro más definitivo, en una habitación. Por otro lado, entre los externos se encuentra el eremita o ermitaño local, que se aísla en la periferia de la ciudad, y el anacoreta o asceta de desiertos exóticos. Fernando Baños Vallejo, “El ermitaño en la literatura medieval española: arquetipo y variedades”, en José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre (coord.), *El Monacato espontáneo: eremitas y eremitorios en el mundo medieval*. Aguilar de Campo, 2011, pp. 121-124.

³²¹ Susan Haskins, *op. cit.*, p. 204.

La mujer se encargó de transformar su cuerpo en un instrumento místico por medio de la manipulación del sufrimiento.³²² Los castigos más comunes eran la flagelación, el ayuno, llantos, jalarse los cabellos, uso de cilicios, dormir en el suelo o condiciones incómodas, lastimar o afear el rostro, negarse a recibir ayuda médica, pasar largos períodos de oración (de rodillas o en posiciones incómodas), entre otros.

En el *LVCM*, hay cuatro santas ascetas: Cassia, Pelaya, María Magdalena y María Egipciaca, todas pertenecen al modelo de la pecadora arrepentida; sin embargo, sólo se desarrollan las vidas de las dos últimas. Ambas se van al desierto para aislarse de las tentaciones del mundo y a orar para alcanzar el perdón de sus pecados. La vida de María Egipciaca es la única que tiene referencias directas al cuerpo de la penitente y del castigo corporal. Después de dieciséis años de ejercer la prostitución, María Egipciaca decide cambiar su vida pecaminosa porque los ángeles le negaron la entrada al templo. El arrepentimiento de María se manifiesta a través del llanto y la oración pero sobre todo lastimando o descuidando su cuerpo: “e ella examinando su conciencia entendió que esto le venía por la fealdad de sus pecados, comenzó a ferir los pechos con las manos, e a derramar lágrimas, e a enbair suspiros de lo entrañable del corazón.”³²³ En este caso, se repite uno de los castigos a la feminidad: las heridas en los pechos, aunque no es tan drástico como se narra en los martirios, ni hay derramamiento de sangre.

Además de lesiones autoinfligidas, los ascetas mostraban poco interés por el cuerpo, tanto en su apariencia como en su cuidado; debido a las condiciones de aislamiento la higiene se reducía al mínimo, no se bañaban, ni aseaban su ropa. María Egipciaca y Magdalena viajaron al desierto y las condiciones climáticas causaron efectos que las transformaron, y que se consideraban como parte de su castigo. Según la descripción de Gozinias el cuerpo de María Egipciaca estaba: “desnudo negro e quemado por el grand encendimiento del sol andar por el

³²² Cfr. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. op. cit.*, p. 27.

³²³ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 493.

yerme”.³²⁴ Después de tantos años de vagar por el desierto, sus ropas habían desaparecido, así que había permanecido desnuda. En este caso la desnudez no muestra un cuerpo hermoso, sino que se convierte en símbolo de humildad y penitencia: “La desnudez, lo mismo que el trabajo, es el castigo del pecado”.³²⁵ Estar desnuda es parte de la penitencia hasta que María se encuentra con Gozinias, en ese momento la santa huye para conservar su pudor y le pide un manto para cubrirse: “dixo ella: «Abad Gozinias, ¿para qué me persigues? Yo te amonesto e aun ruego que me dexes, ca non puedo bolver mis ojos a ti porque soy muger e desnuda. Mas dame tu manto con que me cubra e te pueda veer sin verguença de la cara»”.³²⁶ Después del encuentro, ya no puede estar expuesta ante el monje, de esta manera, la ropa vuelve a tener el papel de proteger la honra de la santa.

Otro ejemplo de desprecio del cuerpo es a través del ayuno porque se creía que despertaba la misericordia de Dios: “las mujeres rechazaban el alimento y convertían el ayuno en lamentación, propiciación, purificación y penitencia.”³²⁷ Es importante señalar que el ayuno no sólo era una herramienta en contra de la gula, también en contra de la lujuria ya que ambos pecados están relacionados porque la glotonería lleva al desenfreno sexual.³²⁸ En el caso de la penitencia femenina, la abstinencia debe ser más intensa porque las mujeres tienden más al fornicio, por lo tanto el ayuno es muy recurrente en las hagiografías femeninas. A pesar de que

³²⁴ *Ibid.*, p. 491.

³²⁵ Wilhelm Schamoni, *op. cit.*, p. 318. San Francisco de Asís transformó la desnudez en virtud porque consideraba que el cuerpo expuesto era sinónimo de pobreza, por lo tanto era señal de humildad y penitencia.

³²⁶ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 491. A diferencia de otras versiones como la del manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, no se hace mención sobre su cabello, el cual le permite ocultarse de la mirada masculina.

³²⁷ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, *op. cit.*, pp. 27-28.

³²⁸ Esta relación está presente en las Escrituras donde el ejemplo paradigmático es Lot que yace con sus hijas después de beber mucho vino (Gn 19:30-38). Esto también está presente en varios textos medievales castellanos. En la descripción del Infierno del *Libro de Alexandre* se muestra la estrecha relación entre ambos conceptos: “Tienen el lugar quinto Gola e Glotonía:/ éstas fazen al omne fer mucha villanía./ Han con la Luxuna éstas su cofadría:/ las unas sin la otra nunca vivrién un día.”(c. 2378). *Libro de Alexandre* (ed. Juan CasasRigal) Castalia, Madrid, 2007. En el *Libro de buen amor* se narra el cuento del ermitaño que fue engañado por el Diablo, en él, el asceta es tentado a beber vino y viola a una mujer: “Creyó su mal consejo: ya el mal usava;/ él estando con vino, vido cómo s’ juntaba/ el gallo a las fembras, con ellas s’deleitava; codició fazer fornicio, desque con vino estaba” (c. 539). Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor* (ed. G. B. Gybbon-Money Penny). Castalia, Madrid, 2001.

Luna no hace hincapié en que los castigos al cuerpo femenino se deben a la naturaleza pecadora de las santas, retoma los sacrificios y sólo los considera como muestras de virtud.

Para las ascetas, la alimentación estaba determinada por el ambiente en donde estaban haciendo penitencia; ya que se trataban de lugares alejados, la dieta consistía en hierbas y frutos silvestres, sobre todo crudos. La vida de María Magdalena nos describe el campo agreste a donde vivió los últimos días de su vida: “entró en un yermo muy áspero e estuvo treynta años en un lugar que segund dizen aderesçaron manos de ángeles, en el qual nin corrían aguas, nin árboles nin yervas renovavan sus braços”.³²⁹ En algunas narraciones esto se lleva al ámbito de lo milagroso, por ejemplo, la escasez de alimento pone en peligro la supervivencia de Magdalena y la intervención divina se hace presente, así que “se non mantenía de comeres terrenales, mas de manjar del cielo”.³³⁰ En la narración de María Egipciaca también se cuenta un milagro, los tres panes que compra antes de adentrarse al desierto le permiten sobrevivir durante mucho tiempo en medio del desierto: “aviendo pasando a Jordán fizo vida en el yermo quarenta e siete años que no vio a ninguno, e que aquellos tres panes que consigo avía llevado se avían fecho como piedra e le avían bastado quarenta e siete años”.³³¹ En ambos casos las santas dejan de alimentar su cuerpo, pero buscan el sustento espiritual en la hostia consagrada para terminar sus días en gracia de Dios y ascender al Paraíso.

Aunque la penitencia inició con los eremitas, con el tiempo se fue asociando con el resto de modelos de santidad y se volvió uno de los métodos preferidos de monjas y laicas para alcanzar la virtud: “muchas mujeres se torturaron intentando liberarse de su cuerpo a través del suplicio [...] Creían vivamente que el dolor autoinfligido era querido por Dios, incluso algunas creyeron recibirlo de la divinidad como castigo a sus deslices o desobediencias.”³³² Por ejemplo,

³²⁹ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 514.

³³⁰ *Ídem*.

³³¹ *Ibid.*, p. 491.

³³² María Teresa Arias Bautista, “Autoviolencia femenina en la Edad Media”, en Milagro Martín Clavijo *et al* (eds.), *Locas, escritoras y personajes femeninos cuestionando las normas: XII Congreso Internacional del Grupo de Investigación Escritoras y Escrituras*. Arcibel, Sevilla, 2015, p. 30.

Paula se caracteriza por su labor como fundadora de una comunidad de religiosas y por peregrinar a Tierra Santa, además domina su cuerpo a partir de la penitencia. En el *LVC*, es una de las santas con mayor cantidad de castigos autoinfligidos, incluso el autor señala que su devoción parecía “fuera de seso”. Esto se debe a que Paula se siente culpable de su vida pasada y señala que debe de expiar todos los pecados que ha cometido, así que para cada pecado de la carne debe implementar un castigo:

«Afeare devo la cara que tantas vezes contra el mandamiento de Dios con cuidado e estudio pinté, domar devo continuamente e con duros açotes de penitencia el cuerpo que tan viciosa e tan delicadamente tracté, e la loca e vana risa compensarla devo con lloro perpetuo, e de trocar son los blandos arreos de la cama por el aspereza de cilicio: porque curé de aplazer al mundo, agora curo de conplir la voluntad de Jesucristo».³³³

En este fragmento se puede observar que la primera manifestación de penitencia es afeare el rostro porque la apariencia física es una de las razones que la llevaron a pecar; por lo tanto, debe castigar dichas características, es decir, perder la belleza es parte de la penitencia. También se puede observar que la santa expresa la oposición entre vicios y castigos a través de binomios como “loca e vana risa”/ “lloro perpetuo”, “blandos arreos de la cama”/ “aspereza de cilicio” y “duros açotes”/ “el cuerpo que tan viciosa e tan delicadamente tracté”. Esto reafirma la función de la penitencia para limpiar las faltas cometidas a lo largo de su vida.

En cuanto al descuido del cuerpo podemos notar el desprecio por la higiene y la salud, ya que se menciona que “nunca fue a baños, salvo costreñida por muy grand nesciedad, nin yogó en cama blanda aunque estoviese trabajada de fiebre muy grande, mas teniendo el suelo por cama e los estrados del cielo pasava el sueño.”³³⁴ La recuperación se deja en manos de Dios porque la enfermedad se trata de un castigo divino así que la comodidad no está permitida ni en estos momentos. De la misma manera, el lavado del cuerpo debe evitarse para no caer en tentación en los baños públicos. En lo referente al ayuno, podemos observar que tampoco hay excepciones, la alimentación debía ser moderada en todo momento para respetar el ayuno: “E

³³³ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 472.

³³⁴ *Ibid.*, p. 471.

esta fue de tanta tenprança, e continencia, que apenas sinon en las fiestas guisava con azeite la vianda que avía de comer.”³³⁵

Otros ejemplos de penitencia son los castigos a los que se someten las santas travestidas. El monacato ya es en sí una forma de purificar el alma y alejarse de los placeres mundanos, como bien señala Antonio Rubial, el claustro se convierte en “lugar de la santificación” y “antesala del paraíso” por la práctica de la regla:

Los monjes son colectivamente santos porque rezan y son castos. Esa existencia, que los hacía semejantes a los ángeles y que contrastaba con las costumbres poco edificantes del clero secular [...], según Odón de Cluny, en la renuncia a toda propiedad, a la violencia y a la vida sexual, realiza el misterio de la caridad y hace posible con su sacrificio la salvación de la humanidad pecadora.³³⁶

El monasterio era un lugar de trabajo y oración en el que se vivía para adorar a Dios, así que se volvió el lugar en que algunas mujeres, de manera furtiva, purgaban sus pecados. Por ejemplo, después de que Teodora cometió adulterio y se hizo consciente de sus pecados, se arrepintió y para castigarse: “lloró muy amargamente e que con grand dolor firió su cara con bofetadas”³³⁷ y, posteriormente, huyó disfrazada de monje. Durante varios años se dedicó a la vida monacal, hasta que fue expulsada de la comunidad por falsas acusaciones. A pesar de que no era culpable, aceptó el castigo y lo convirtió en parte de su penitencia: “e siete vezes pasó el sol sus luengos trabajos sobre él, e tantas angustias sufrió porque ensuzió la cama de su marido”.³³⁸ Margarita Pelagia también fue acusada de deshonorar a una doncella y fue encerrada hasta el final de sus días: “de guisa que todos lo condepnaron e echáronlo desonradamente del monesterio e encerráronlo en una cueva, e dende fue elegido un frayre áspero que le dava continuamente pan de ordio e agua.”³³⁹ Marina sufrió la misma suerte y los monjes la echaron del monasterio por las falsas acusaciones, padeció grandes penurias mientras vivió exiliada del monasterio: “fizo vida

³³⁵ *Ibid.*, p. 473.

³³⁶ André Vauchez, “El santo” en *op. cit.*, pp. 335-336.

³³⁷ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 501.

³³⁸ *Ibid.*, p. 504.

³³⁹ *Ibid.*, pp. 528-529.

padesciendo grand mengua de mantenimiento: non se mantenía con basto de viandas, mas con un solo pedaço de pan”.³⁴⁰

En el resto de vidas de santas podemos notar que las penitencias son poco frecuentes, menos drásticas o, simplemente, no se detallan, por ejemplo, Petronila se sometió a “ayunos y oraciones” para comulgar y preparar su alma antes de morir;³⁴¹ Marta hacía ayuno y oración de rodillas al menos “cient vezes en el día e otras tantas en la noche”;³⁴² Sicilia esperó pacientemente al llamado de Dios mientras estaba “vestida la carne de cilicio”³⁴³ y en la vida de Cassia y Pelaya sólo se afirma que son penitentes, pero no se especifica de qué tipo.³⁴⁴

El castigo corporal es inherente a la santidad femenina y se manifiesta de diversas maneras dependiendo del modelo de santidad. En el *LVC*M, la mortificación de la carne va de la mano de la impassibilidad, sobre todo en el martirio, en donde se afirma constantemente que las santas poseen una resistencia mayor a los varones. A pesar de que hay referencias a muchos de los martirios no se describen a detalle los horrores a los que eran sometidas, se resalta la resistencia y las virtudes o en muchos de los casos, se puntualiza que las torturas no se llevan a cabo gracias a la intervención divina. También es importante señalar que la observación de Vanesa Hernández Amez es correcta, sí hay torturas específicas para las mujeres, pero no son las más frecuentes. Por último, algunos castigos corporales tienen funciones distintas de acuerdo al modelo de santidad en el que se presentan, por ejemplo, el desnudo se menciona en el martirio y en el ascetismo, en el primero como una vejación y en el segundo como muestra de humildad y desapego a los bienes materiales.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 499.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 496.

³⁴² *Ibid.*, p. 519.

³⁴³ *Ibid.*, p. 530.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 536.

4.5 Fluidos corporales

Todo el cuerpo del hombre medieval está rodeado de simbolismos y contradicciones, incluso los fluidos que emanan de él, como bien señalan Jacques le Goff y Nicolas Truong, en esta época los líquidos corporales se convirtieron en vehículo entre lo divino y lo humano.³⁴⁵ Para el cristianismo, la sangre era el fluido más importante y uno de los más ambiguos: “La sangre ensucia o purifica. Representa lo masculino y lo femenino. Es peligrosa o satisfactoria. Apela a lo profano y a lo sagrado.”³⁴⁶ Después de la peste negra hubo una crisis causada por la desolación y la muerte, así que los religiosos exaltaron el dolor de Cristo; de esta manera la imagen de cordero místico y el dogma de transustanciación de la Eucaristía adquirieron gran importancia.³⁴⁷ El pan y el vino se convirtieron en el cuerpo y sangre de Jesucristo, e ingerirlos simbolizaba la alianza con Dios,³⁴⁸ tal es su importancia que la liturgia se basó en el derramamiento de este vital líquido.

El sacrificio del Mesías redimió a la humanidad y los santos buscaron emularlo; por lo tanto, el derramamiento de sangre se convirtió en un requisito para alcanzar la gracia y el perdón de los pecados, no sólo de manera individual, sino también colectiva:

En la concepción religiosa medieval, el verter el líquido vital a imitación del Hombre-Dios era considerado como una acción que propiciaba la misericordia divina contra el azote de la peste; además purificaba y conseguía el perdón de las penas del Purgatorio, y ayudaba a someter por el castigo el desbocado instinto de la carne.³⁴⁹

La primera vez que se planteó la relación entre la sangre y la santidad fue en la vida de Esteban, diácono, el cual es conocido como el protomártir o el primer testigo de sangre (*blutzeuge*). Las palabras ya no eran suficientes para demostrar su fe, por lo tanto, los mártires siguieron el

³⁴⁵ Cfr. Jacques le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 63.

³⁴⁶ Manuel Ramos Medina, “La sangre: testimonio y simbolismo” en *Prolija memoria. Estudios de cultura virreinal*. Segunda época, 2, 1 (Diciembre-Mayo 2018), p. 23 [En línea]: <http://www.revistaseclaustro.mx/index.php/prolijamemoria2e/article/view/269> [Consulta: 15 de octubre del 2022].

³⁴⁷ También hay múltiples milagros relacionados con este fluido: hostias sangrantes, visiones de místicos que bebían la sangre de las llagas de Cristo, etcétera. Antonio Rubial García “Entre el cielo y el infierno”, art. cit. p. 21.

³⁴⁸ “«Este es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía.» Asimismo, tomó el cáliz después de cenar y dijo: «Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía.»” (Mc 14 24, 1 Cor. 11, 23-25).

³⁴⁹ Antonio Rubial García “Entre el cielo y el infierno”, art. cit., p. 21.

camino de la inmolación, la cual se convierte en: “testimonio que se confirma con la misma vida, que se firma y rúbrica con la propia sangre”.³⁵⁰

A pesar de esta relación entre el santo y el sacrificio sangriento, las representaciones artísticas de los santos no son iguales que las de Jesucristo: la humanidad del Hijo de Dios se mostraba a través de la imagen de “un hombre de verdad, derrotado, ensangrentado y desfigurado por el sufrimiento”,³⁵¹ mientras que, “en el arte medieval, raramente el mártir se representa afeado por los tormentos”.³⁵² En el *LVC*, se hacen algunas referencias al derramamiento de sangre de Cristo,³⁵³ pero sólo hay una ocasión en donde se describe cómo brota del cuerpo femenino: en la Vida de Margarita de Antioquia. Durante el martirio se menciona lo siguiente: “¡O buen Dios! ¿de qué contaré agora sinon de aquel vazío e cruel tirano que biéndola que nin por consejos nin por amenazas non la podía desviar de su santo propósito? Mandola tan ásperamente atormentar que así manava sangre de su fermoso cuerpo como mana la

³⁵⁰ “Y yo le dije: Señor, ellos saben que yo era el que encarcelaba y azotaba por las sinagogas a tus creyentes; y cuando se derramaba la sangre de Esteban, testigo tuyo, yo estaba presente y lo aprobaba y guardaba los vestidos de los que le quitaba la vida (Act. 22, 18-20).” *Actas de los mártires. op. cit.*, pp. 9-10.

³⁵¹ Umberto Eco. *Historia de la fealdad, op. cit.*, p. 49.

³⁵² *Ibid.*, p. 56.

³⁵³ En la *Leyenda Dorada* hay varias vidas de varones que sí hacen descripciones más detalladas de castigos, por ejemplo, en la de san Adrián hay pocas torturas, pero se precisan más e incluyen menciones a la sangre: “En oyendo esto la esposa abrió la puerta y se postró de rodillas en el suelo. Arrodillóse también Adrián y tras permanecer ambos cónyuges unos momentos arrodillados uno frente a otro, los dos juntos marcharon a la prisión. Siete días estuvo Natalia al lado de los prisioneros, enjugando con finísimos lienzos la sangre que manaba de sus heridas[...] No tardó el rey en enterarse de la estratagema a que habían recurrido algunas mujeres para proseguir su labor de ayuda a los mártires, y en cuanto lo supo mandó que llevaran a la cárcel un yunque, que colocaran sobre él las piernas de los prisioneros y que se las machacaran a golpes de martillo. Temiendo Natalia que su esposo a la vista de este nuevo suplicio pudiera acobardarse, suplicó a los verdugos que lo aplicasen a su marido antes que a los otros. Los verdugos le hicieron caso, y cuando ya a fuerza de golpes le habían machacado las piernas y quebrádole los pies hasta el punto de que éstos yacían en el suelo separados del resto del cuerpo, Natalia se acercó a Adrián y le sugirió: —Di a los verdugos que te corten las manos para que no seas menos que esos otros a quienes hace días se las cortaron. Los verdugos, a petición de Adrián, cortáronle las manos y, apenas se las hubieron cortado, el santo mártir entregó su espíritu al Señor.” Santiago de la Vorágine *La leyenda dorada 2, op. cit.*, pp. 579-580. En algunos casos, la sangre es milagrosa, como en la vida de Juan Bautista donde una reliquia se aparece frente a tres devotos: “Los tres querían llevarse alguna parte del mismo. Mientras trataban de determinar cómo lo dividirían, brotaron en él, simultáneamente, tres gotas de sangre. Admirados ante el nuevo prodigio, y entendiendo que Dios quería significar que sin destruir el dedo podrían satisfacer su devoción llevándose cada uno una gota de sangre, recogieron las tres gotas en sendos pañitos y, sumamente contentos por haber sido favorecidos por el Señor con aquel regalo, cada uno de ellos se hizo cargo de una de aquellas gotas de sangre brotada del dedo del santo.” *Ibid.*, p. 554. Así como en la vida de san Bernardo, donde se narra cómo el santo se alimentó de este fluido: “Otra vez le pusieron en su mesa, equivocadamente, un pote que contenía sangre coagulada en lugar de manteca. Durante varios días el siervo de Dios, en su comida, comió porciones de aquella sangre sin caer en la cuenta de que no era manteca lo que del tarro extraía.” *Ibid.*, p. 514. Como estos hay varios ejemplos de referencias a la sangre en diversos contextos, muchas más que en las hagiografías femeninas. Dado que los objetivos de este trabajo se limitan a la santidad femenina no es posible analizar cada una de las referencias a la sangre, por lo que requiere un estudio independiente.

fuelle.”³⁵⁴ Si bien la imagen de la fuente puede considerarse como parte del carácter literario de la escena y ser sólo una imagen hiperbólica que amplifica las hemorragias, también se puede asociar con la iconografía de la Fuente de la Vida. En ella, Cristo se presenta como una estatua viva de la que fluye la sangre que salva a la humanidad, alimenta al alma y evita la muerte espiritual.³⁵⁵ Es decir que la sangre derramada por Margarita purifica su alma para alcanzar la vida eterna, así que no importa a qué torturas se someta: “el cuerpo está subgeto a tu crueza, sabe que contra el ánima non podrás fazer crueldad.”³⁵⁶

Líneas más adelante, la referencia a este fluido tiene otra función: contrastar la impasibilidad de la santa con la cobardía de su perseguidor. Mientras Margarita lo encara valientemente, Olinbrio simplemente no pudo mantener la vista ante su cruel obra: “E él cubría el rostro con la falda por non ver tan grand derramamiento de sangre, e mandola quitar de allí e tornar otra vez a la cárcel.”³⁵⁷ Esta acción amplifica los horrores a los que somete a la santa y la enaltece sobre el resto, principalmente en antítesis al adelantado.

Como mencioné en el apartado anterior, se puede apreciar que las santas son sometidas a múltiples castigos, pero hay pocos detalles y, esto tiene como consecuencia, que la presencia de la sangre también sea escasa.³⁵⁸ Es evidente que las decapitaciones, degollamientos y otras torturas infligidas a mujeres debían ser escenas sanguinarias, sin embargo, casi no se plasman en la obra. La ausencia de sangre en las narraciones no es exclusivo de Álvaro de Luna, el válido

³⁵⁴ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 506.

³⁵⁵ Cfr. Luis Luna Morena, “Sangre de Cristo y Cristo de la sangre. Planteamientos iconográficos en España y Europa”, en José Juan Moya Martínez (coord.), *Vid Salvífica: Actas de las VI Jornadas Nacionales para la Historia de la Cofradía de la Sangre de Cristo y la Vera Cruz de Calasparra*, Calasparra, 2010, p. 268.

³⁵⁶ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 506.

³⁵⁷ *Idem*.

³⁵⁸ El resto de referencias a la sangre se alejan del castigo corporal y se tratan de alusiones metafóricas. Por ejemplo, en la vida de Margarita se hace énfasis en el linaje noble de la santa y se nombra de manera figurativa como “nobleza de sangre”. Álvaro de Luna, ed. cit., p. 505. En la vida de Ágata hay otra perspectiva, se afirma que el martirio es una forma de “clarificar su sangre”, es decir, de eliminar el pecado, purificarla y embellecerla ante los ojos de Dios. *Ibid.*, p. 481.

sigue casi al pie de la letra el modelo de *La leyenda dorada*, donde no hay referencias al desangramiento en hagiografías femeninas.³⁵⁹

La sangre menstrual queda fuera de las hagiografías, por lo menos de manera explícita. Esto se debe a la tradición de la Ley antigua según la cual la mujer era impura durante el sangrado y que contamina lo que toca. Según Plinio el Viejo: el contacto con el menstuo “destruía las flores y los frutos y ablandaba el marfil.”³⁶⁰ Por lo tanto, las santas no se asocian a una emanación tan repulsiva. Sin embargo, los médicos consideraban que la sangre femenina estaba íntimamente relacionada con otro fluido corporal: la leche. Según los conocimientos médicos de la Edad Media, este líquido proviene de una transformación de la sangre, San Isidoro afirma lo siguiente: “después del parto, la sangre que no fue consumida como alimento del útero fluye hacia las mamas a través de sus conductos naturales”.³⁶¹ Esta noción tuvo origen en una teoría fisiológica que asociaba el alimento, la materia y la carne con la mujer: “Todos los biólogos medievales pensaban que la sangre de la madre nutría al niño dentro del útero y luego, transmutada en leche, seguía nutriendo al niño fuera del útero. Un cirujano del siglo XIV, por ejemplo, escribió que la leche era sangre «dos veces preparada».”³⁶²

La leche era el alimento por excelencia y la lactancia se convirtió en símbolo de generosidad femenina.³⁶³ Con el tiempo se asoció con María y se crearon diversas advocaciones

³⁵⁹ La excepción también es la vida de Margarita de Antioquía, incluso se puede apreciar cómo Luna retoma los mismos elementos de la obra de Santiago de la Vorágine: “Al oír esto Olibrio mandó que la ataran a un poste y la torturaran con diversos tormentos. Los verdugos, acatando la orden de su superior, primero la azotaron cruelmente con varas, y luego desgarraron sus carnes con garfios de hierro. Mientras le aplicaban este segundo suplicio brotaba la sangre de su cuerpo como fluye el agua de una fuente abundantísima.” Santiago de la Vorágine *La leyenda dorada I, op. cit.*, p. 378. Más adelante se refiere a la misma reacción del adelantado: “Olibrio, por falta de valor para ver los torrentes de sangre que brotaban de las heridas de la mártir, mantenía su cara tapada con las puntas de su clámide, y al cabo de un rato mandó que dejaran de atormentar a la víctima y que la llevaran de nuevo a la cárcel.” *Idem*.

³⁶⁰ Robert Muchembled. *Historia del Diablo. Siglos XII-XX* (trad. Federico Villedas). Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 95.

³⁶¹ Isidoro de Sevilla, *op. cit.*, p. 859.

³⁶² Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en *op. cit.*, p. 189.

³⁶³ Hay diversas narraciones de mujeres que alimentan a otros con su leche. *Cfr.*: “Food in the Lives of Women Saints” en Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University Press, Berkeley-Los Angeles- London, 1988, pp. 113-149. En el mismo *LVC* hay dos historias de este tipo “De la fija que mantenía en la cárcel a su madre con la leche de sus tetas” y “De otra fija que mantuvo con la leche de sus tetas a su padre”. Ambas se encuentran en el segundo libro dedicado a las mujeres paganas o

conocidas como Virgen de la leche (*Virgo Lactans*) o Galactotrofusa (γαλακτοτροφουσα), donde se le representa sentada o de pie dando pecho al niño Jesús.³⁶⁴ Según Esther Diana, esta advocación tenía dos propósitos: mostrar la humanidad del Hijo de Dios y ejemplificar la maternidad como el pináculo de la feminidad.³⁶⁵ En las hagiografías femeninas los pechos y, por extensión, la lactancia también son un símbolo de ser mujer. Por ejemplo, en el *LVCM*, Ágata sufre la tortura en sus pechos y, ante la violencia que ejerce su perseguidor, la santa apela a la ternura de la maternidad; le recuerda la íntima relación que hay entre madre e hijo, en la que el tirano también fue criado y alimentado.³⁶⁶ Como bien señala Julio Vélez-Sainz, este fragmento consiste en una apología a una de las virtudes femeninas: la maternidad, la cual era una de las características que más se enaltecen en las defensas de las mujeres.³⁶⁷

Además, la leche adquirió un carácter espiritual; para los teólogos, no sólo nutría el cuerpo, sino que se convirtió en símbolo del alimento espiritual. Pseudo Dionisio Areopagita afirmaba que las enseñanzas de Dios se podían comparar con la leche por su energía capaz de procurar el crecimiento espiritual:

“Ley de Natura”. Julio Vélez-Sainz señala que la tradición las ha llamado “caridad griega” y “caridad romana” respectivamente. Álvaro de Luna, ed. cit., pp. 326-337.

³⁶⁴ El cristianismo retoma la imagen de la diosa madre de las culturas antiguas. Algunos autores como Amalia Pérez Valiño señalan que el cristianismo se inspira de la diosa ctonia Tellus, diosa nutricia que alimenta a hombres y animales por igual. Amalia Pérez Valiño, “Eva y María: dos imágenes enfrentadas” en *Autoridad, Poder e Influencia. Mujeres que hacen Historia*, 2017, p. 755. Otros investigadores, como Antonio Rubial y Marina Warner han señalado que la inspiración viene del panteón egipcio: “La Isis egipcia que amamantaba a Horus y era venerada como el astro Sirio, se transformó en María, estrella matutina y virgen de la leche, que alimentó a Cristo y a varios devotos místicos como san Bernardo.” Antonio Rubial García, “Entre el cielo y el infierno”, art. cit. p. 30. *Cfr.* Marina Warner, *op. cit.*, p. 196.

³⁶⁵ Esther Diana, “Not only a female icon: the breast in symbolism and medicine (from the 14th to the 17th centuries)”. *Medicina Nei Secoli*, 3, 1 (2021), p. 124. La autora también señala que en las artes visuales, la Virgen de la leche fue un tópico problemático: “However, these images did not continue long. The intimacy of Mary so openly revealed was reconsidered by the reformed church and judged inconvenient due to the intrinsic sensuous nature of the scene, deemed a distraction to the faithful from their prayers. Many nursing Madonnas were re-clothed, though occasionally the original image crops up in the centuries that follow.” *Idem.*

³⁶⁶ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 479.

³⁶⁷ *Idem.* Otro elemento que la santa asocia con los pechos es la castidad, puesto que dedica su cuerpo a alabar al Altísimo. Ágata abandona lo corporal y se niega a ejercer la maternidad para alimentar su entendimiento y su espíritu: “E yo enteras tengo mis tetas con que crío mis sentidos desde la niñez consagradas a Dios inmortal”. *Idem.* Luna replica el mismo discurso de la *Leyenda Dorada* donde se hace más énfasis a la leche como alimento que alimento espiritual: “—¡Impío! ¡Cruel y horrible tirano! ¿No te da vergüenza privar a una mujer de un órgano semejante al que tú, de niño, succionaste reclinado en el regazo de tu madre? ¡Arráncame, no uno, sino los dos, si así lo deseas; pero has de saber que, aunque me prives de éstos, no podrás arrancarme los que llevo en el alma consagrados a Dios desde mi infancia y con cuya sustancia alimento mis sentidos!” Santiago de la Vorágine *La leyenda dorada 1, op. cit.*, p. 169. “Sentido”, en *Diccionario de Autoridades - Tomo VI (1739)*. “Se usa tambien por el entendimiento, ù razón, en quanto discierne las cosas.” [En línea] [Consulta: 10 de noviembre del 2022]

«En cuanto alimento líquido, simboliza esa marea superabundante que se ocupa de extenderse progresivamente a todos los seres; que además a través de los objetos varios, múltiples y divisibles, conduce generosamente a quienes alimenta según sus aptitudes propias hasta el conocimiento simple y constante de Dios. Por esta razón las palabras inteligibles de Dios se comparan al rocío, al agua, a la leche, al vino y a la miel, porque tienen como el agua el poder de hacer nacer la vida; como la leche, el de hacer crecer a los vivos; como el vino, el de reanimarlos; como la miel, el de cuidarlos y conservarlos a la vez. Tales son los dones que otorga la sabiduría de Dios[...]»³⁶⁸

Esta cualidad se puede apreciar perfectamente en las lactaciones de san Bernardo, san Agustín, santo Domingo y san Cayetano.³⁶⁹ Gracias a su devoción, cada uno de ellos fue bendecido con el don de la sabiduría y, ya que bebieron del mismo alimento que nutrió a Jesús, se convirtieron en sus hermanos de leche.

En el caso de las santas, sobre todo con las místicas, la leche se convirtió en un vínculo con Dios: “podían identificar su cuerpo con el de Cristo porque al igual que él sangraban con la menstruación, nutrían con la leche (formada de la misma sustancia que la sangre) y daban la vida material con el parto, como el Salvador la había otorgado espiritualmente con su muerte.”³⁷⁰ En el *LVC*M, este fluido aparece en dos hagiografías de mártires y en ambas se presencia un milagro: se trata de heridas que no sangran sino que emanan leche. La vida de Crispina narra que Juliano: “mandole cortar las tetas, de las cuales manó leche en lugar de sangre”.³⁷¹ En la ejecución de Catalina se trata de una decapitación con el mismo desenlace: “E después que le fue cortada la cabeça fállase que manó de la ferida leche en lugar de sangre”.³⁷² En los dos casos sus lesiones se convirtieron en alimento. Según Caroline Walker Bynum, la función de la mujer en la sociedad está íntimamente relacionado con la comida y con alimentar a otros, a tal punto que el cuerpo de las santas se convierte en fuente de comida y segregan aceite, leche o una saliva dulce con poderes curativos, incluso después de la muerte.³⁷³

³⁶⁸ “Leche”, en *Diccionario de símbolos*. (dir. Chevalier), *op. cit.*, p. 631.

³⁶⁹ También hay una narración de la lactación a un monje cistercense en la novena Cantiga del Rey sabio, dedicada a Santa María titulado “Esta é de como santa María guaryu con seu leite o monge doente que cuidan que era morto” en Alfonso X el sabio, *Cantigas* (ed. Jesús Montoya). Cátedra, Madrid, 2008, p. 130-135.

³⁷⁰ Antonio Rubial García. *La justicia de Dios*, *op. cit.*, pp. 231-232.

³⁷¹ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 517.

³⁷² *Ibid.*, p. 543.

³⁷³ Cfr. Caroline Walker Bynum. *Holy Feast and Holy Fast*, *op. cit.*, pp. 122-123.

Por último, las lágrimas son otro tipo líquido corporal que también está presente en las hagiografías del *LVCM*. A lo largo de la historia se han considerado la expresión física de la pena y el dolor, tanto físico como emocional. Tal es la relación de las lágrimas con el sufrimiento que san Isidoro afirma que su etimología deriva “de *laceratio mentis* (herida de espíritu)”.³⁷⁴ Para el cristianismo, las lágrimas de Jesús se convirtieron en prueba de su naturaleza humana y muestra de emotividad, que no sólo expresaban dolor, sino también compasión, misericordia, piedad, obediencia, humildad y reverencia.³⁷⁵ Como parte de la imitación a Cristo, el cuerpo de los santos más devotos se llenó de lágrimas, incluso se llegó a considerar un don.

En la obra de Álvaro de Luna hay diversos motivos que causan el llanto de las santas. Uno de ellos es la compunción o *compunctio cordis*, es decir, el dolor al reconocer haber pecado y ofendido a Dios, el cual se manifiesta a través de lágrimas, gritos, gemidos, etcétera.³⁷⁶ El caso característico es el de María Magdalena, la pecadora que lloró a los pies de Jesús en el Evangelio de Lucas: “e non osando parescer en medio de los justos púsose detrás, cerca de los pies del señor, e con grand fiuzia lavole los pies con lágrimas e linpiolos con los cabellos, e escrívese que los ungió con unguento”.³⁷⁷ A pesar de su pasado lujurioso, la santa demostró gran amor a Cristo al lavar y secar humildemente sus pies, siguiendo los rituales de hospitalidad que el anfitrión no llevó a cabo.³⁷⁸ Para Luna este acto se convierte en un elemento distintivo del personaje, por ello lo utiliza como epíteto para referirse a ella: “María la que los pies del Señor lavó con lágrimas.”³⁷⁹ También María Egipciaca lloró en la puerta del templo después de que los ángeles le negaron la entrada. Al darse cuenta de los errores cometidos, la asceta expresa una plegaria

³⁷⁴ Isidoro de Sevilla, *op. cit.*, p. 851.

³⁷⁵ Cfr. Nilda Guglielmi, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV) El espejo y las tinieblas*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2008, p. 112.

³⁷⁶ Cfr. Jacques le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 64. En el siglo IX ya se habla de la gracia de las lágrimas, hasta el siglo XI se establece la concepción de don de lágrimas como “concesión divina que se otorga a quienes propician condiciones para tal otorgamiento.” Nilda Guglielmi, *op. cit.*, pp. 110-116.

³⁷⁷ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 509.

³⁷⁸ “Jesús acepta ser tocado por una pecadora e implica que sus actos le son más gratos que los de su anfitrión.”

Susan Haskins, *op. cit.*, p. 39.

³⁷⁹ Álvaro de Luna, ed. cit., p. 514.

para alcanzar el perdón: “E ella mirando diz que vio la imagen de la bienaventurada virgen e que se fue para ella e echando lágrimas le rogó que le ganase perdón de los pecados e le otorgase entrada para adorar la cruz, ca avía determinado de bevir casta e bienaventuradamente”³⁸⁰

Otra mujer arrepentida que rompe en llanto al descubrir que ha pecado es Teodora, una mujer virtuosa que fue manipulada por el diablo y engañó a su esposo:

Por las palabras engañada la moça, el día yendo fazia la tarde, dio su cuerpo al adúltero, e después que tornó en sí mesma, dizen que lloró muy amargamente e que con grand dolor firió su cara con bofetadas. E, después, quando el marido vino a casa e le falló la cara mojada de lágrimas non sabiendo qué cosa era, trabajava por la consolar e non podía.³⁸¹

Las lágrimas son muestra de verdadero arrepentimiento ya que reflejan los sentimientos más profundos de la santa.³⁸² Esto se debe a que experimenta un profundo dolor al haber traicionado a Dios y haber manchado su matrimonio. Además, las lágrimas le permitieron purificar su propia alma, como si se tratara de un bautizo, de esta manera pudo iniciar su camino a la santidad.³⁸³

El llanto de Paula, resultado de la pérdida de un ser amado, es otro ejemplo de bautismo que limpia los pecados. De esta manera, se prepara para iniciar en el sendero de la santidad a través de la peregrinación a Jerusalén.³⁸⁴ La voz narrativa relata los antecedentes de la vida de la santa antes de convertirse en peregrina: “Paula venció al peligro deste mundo caedero por su

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 493.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 501.

³⁸² “En la literatura religiosa, como era de esperarse, las lágrimas son la mejor prueba de la veracidad.” Aurora González Roldán, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2006, p. 198 [Tesis de maestría].

³⁸³ A diferencia de otras emanaciones como la sangre, la mucosa y la saliva, las lágrimas se consideran purificadoras por asociarse al agua. Gracias a esta relación con la limpieza y la depuración, las lágrimas se asocian al bautismo.

³⁸⁴ Es importante señalar que en la Edad Media hay una diferencia entre las lágrimas y el llanto por la muerte de un ser amado. Según Ángela Muñoz Fernández, el llanto es una forma de luto, es decir es parte del “conjunto de prácticas sociales y procesos psíquicos suscitados por la muerte de una persona durante cierto lapso de tiempo”. Ángela Muñoz Fernández, “Llanto, palabras y gestos: La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias)”. *Cuadernos de historia de España*, 83 (2009), p. 107. Estas prácticas son muy variadas de acuerdo a la cultura, por ejemplo, en las crónicas medievales castellanas la palabra “llantos” o “fazer lloros y llantos” no sólo se referían a derramar lágrimas: “Llanto, palabras y gestos se llegan a hacer elementos intercambiables. Entendían que se podía hacer llanto con la boca, con las manos y con los ojos. De las tres formas posibles, la última de todas, llorar con los ojos, silenciosamente, sin ruido ni perturbación, les parecía del todo la más honesta, la única adecuada y aconsejable.” Es por ello que “Las lágrimas y su profusa efusión, en cambio, cobran protagonismo en otro tipo de escritos más atentos a la valoración de las emociones como estados del alma [...] las lágrimas [se consideran] un signo de reconocido valor espiritual, sí se hacen presentes.” *Ibid.*, p. 118.

liviandad, cubierto de infinitos agujones. La qual diz que aviendo avido cinco fijos el uno muerto, al cual lloró con piadosas lágrimas”.³⁸⁵ El sufrimiento por el hijo muerto equipara a Paula con el que padece María durante la Pasión de Cristo, ya que, en ambas mujeres, aceptan la voluntad de Dios y le entregan el alma de sus hijos.³⁸⁶ María lloró por Cristo y por los pecados de la humanidad que lo ofendieron, por lo tanto, las lágrimas de la Virgen simbolizan la expiación para alcanzar la vida eterna. Como señala Marina Warner: “Mary’s tears do not simply flow in sorrow at the historical event of the Crucifixion, a mother’s grief at the death of her child. They course down her cheeks as a symbol of the purifying sacrifice of the Cross, which washes sinners of all stain and gives them new life”.³⁸⁷ Asimismo, Paula lloró por los pecados que dejó atrás para iniciar su camino a la gracia. Durante su viaje visitó todos los santos lugares y en ese momento volvió a llorar, pero por la muerte del Salvador: “E echada delante la cruz, mojado las mejillas con largo río de lágrimas, diz que adoró a Jesucristo como si estoviese colgado en la cruz”.³⁸⁸ Además de padecer la tristeza por el sufrimiento de Cristo, derramó lágrimas mezcladas con alegría porque pudo ver y besar el pesebre donde nació el niño Jesús.

Otro ámbito en el que las lágrimas ejercen su capacidad purificadora es durante la penitencia. Desde los inicios del ascetismo, los Padres del Desierto convirtieron a los llantos en elemento esencial de la vida espiritual:

la exhortación a llorar participa de la renuncia a la carne en el cristianismo de la Antigüedad tardía, es ante todo porque los llantos se inscriben en la economía de los líquidos del cuerpo que

³⁸⁵ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 469. Santa Julia también pierde a su hijo, pero en circunstancias completamente diferentes. Mientras la santa es martirizada, el adelantado toma al niño que no soporta ver el sufrimiento de su madre, por lo tanto, muerde y araña a su perseguidor y este lo lanza desde lo alto de unas escaleras. El infante prácticamente se convierte en un santo, así que, en lugar de sentir tristeza, la santa muestra dicha: “E dizen que Julia, muger esclarecida, viendo su fijo yr adelante a la compañía de los ángeles con alegría dio gracias a Dios”. *Ibid.*, p. 497.

³⁸⁶ Cfr. Cristina Molina, “Madre inmaculada, Virgen dolorosa. Modelos e imágenes de la madre en la tradición católica”, en Ángeles de la Concha y Raquel Osborne (coords.), *Las mujeres y los niños primero: discursos de la maternidad*. Icaria, Barcelona, 2004, p. 60. Es importante señalar que Paula llora por la pérdida del hijo, pero no lo hace cuando se va de peregrinación y abandona a su familia. Esto se debe a que la separación de los hijos era un motivo literario de las hagiografías que servía fundamentalmente para fines edificantes “y suponía una prueba de capacidad de entrega, sacrificio y sufrimiento.” Claudia Opitz “Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)” en *Historia de las mujeres 2, op. cit.*, p. 370.

³⁸⁷ Marina Warner, *op. cit.*, p. 226.

³⁸⁸ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 470.

el asceta debe dominar. Beber poco reduce la cantidad de líquidos presentes en el cuerpo, y en consecuencia a la incitación al pecado; del mismo modo, llorar evacua estos líquidos y evita de este modo su uso pecaminoso por parte del cuerpo en la sexualidad.³⁸⁹

Posteriormente en la Alta Edad Media, la regla san Benito estableció los llantos penitenciales como parte de la mortificación de la carne. Esto queda presente en la descripción de los hábitos de Paula: tal era su virtud que lloraba ante los pecados más leves, como si fueran los más terribles; en este punto las lágrimas están al mismo nivel que los azotes y el cilicio:

e amonestándola por muchas veces que diese alguna folgança a sus ojos, e non se afligiese con lágrimas continuadas, respondió:
«Afear devo la cara que tantas vezes contra el mandamiento de Dios con cuydado e estudio pinté e domar devo continuamente e con duros açotes de penitencia el cuerpo que tan viciosa e tan delicadamente tracté, e la loca e vana risa compensar la devo con lloro perpetuo, e de trocar son los blandos arreos de la cama por el aspereza de cilicio porque curé de aplazer al mundo, agora curo de conplir la voluntad de Jesucristo».³⁹⁰

Aquí las lágrimas tienen más de una función: por un lado, purgan la penitencia a través del “lloro perpetuo”, que representa la renuncia a la “vana risa” del mundo. Por otro lado, sirven para eliminar cualquier rastro de belleza, causante de pecados como la vanidad y la lujuria. María Egipciaca es otro ejemplo de expiación y transformación física a través del llanto. Gracias a que Dios toca el alma de la santa, ella descubre la gravedad de sus errores y logra dejarlos atrás con las lágrimas de penitencia que destrozan su cuerpo. María recibió el don de Dios que “enciende las voluntades con fuego de contrición”, esto le permite llorar sus pecados y alcanzar el perdón.³⁹¹

Después de la penitencia y de la comunión, las lágrimas representan esperanza porque Dios ha perdonado sus pecados, lo cual hace eco al sermón de la montaña, donde Cristo afirma que el sufrimiento en la Tierra tendrá recompensa de la vida eterna.³⁹² Esto queda plasmado en la narración de los últimos días de María Magdalena, quien “con grand derramamiento de lágrimas

³⁸⁹ Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 62. En el siglo II d.C. Galeno sintetizó la teoría hipocrática de los humores en el cual se le otorgan cualidades en pares opuestos: sangre/caliente y húmeda, bilis amarilla/caliente y seca, flema/fría y húmeda y bilis negra/ fría y seca. Elizabeth Zepeda Valverde, *El cuerpo como discurso en La Celestina* (dir. María Teresa Miaja de la Peña). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2021, p. 52 [Tesis de Doctorado]. El exceso de humedad en el cuerpo se asociaba a la lujuria, por ejemplo, en “la medicina medieval, el semen no es más que una variante de la sangre, producido tanto por hombres como por mujeres, cuya abundancia, debido a sus cualidades calientes y húmedas, producía una inclinación a la lujuria.” *Ibid.*, p. 90.

³⁹⁰ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, pp. 471-472.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 493.

³⁹² “Bienaventurados los que lloran, porque de ellos serán consolados” (Mateo 5, 5).

tomó por mano de Maximino obispo el cuerpo e la sangre del Señor, e dende seyendo ant'el altar pasó a las eternas alegrías, segund lo avemos por auctoridad de muy altos varones.”³⁹³

A pesar de los múltiples líquidos que, naturalmente, emanan del cuerpo, las hagiografías de Álvaro de Luna sólo recuperan los tres antes mencionados. La sangre es el más limitado, al parecer porque tiene más peso como parte del imaginario de la inmolación de Cristo. La leche retoma el elemento de la maternidad simbólica y se manifiesta en forma de milagro. Mientras que las lágrimas están ligadas a la compunción causada por las ofensas a Dios.

4.6 Enfermedad y muerte

La enfermedad y la muerte son dos procesos naturales que degeneran el cuerpo gradualmente por lo que aterrorizan al ser humano. El miedo al peligro y a lo desconocido ha causado que las civilizaciones intenten explicar el origen de aquello que mengua la salud y traten de predecir lo que sucede después de morir. Por ejemplo, para los griegos, la enfermedad era la manifestación de un desequilibrio de la naturaleza; más tarde, Galeno interpretó esto como un desorden de los humores;³⁹⁴ mientras tanto, los semitas creían que era un castigo, una sanción por un pecado cometido y, en el peor de los casos, una venganza de Dios.³⁹⁵ En la Edad Media se retomaron estas creencias: se creía que la enfermedad quitaba energía y vitalidad, era considerada un mal causado por las faltas cometidas. La enfermedad y la discapacidad eran signos externos de pecado, por lo tanto, las personas que padecían de estos problemas eran excluidos de la

³⁹³ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 515.

³⁹⁴ Según la teoría de Hipócrates, que posteriormente fue reorganizada por Galeno, el cuerpo está compuesto por cuatro humores: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. “Esto es lo que constituye la naturaleza del cuerpo; esto es lo que es causa de la enfermedad o de la salud. En estas condiciones, hay salud perfecta cuando estos humores están en una proporción justa entre sí tanto desde el punto de vista de la calidad como de la cantidad y cuando su mezcla es perfecta. Hay enfermedad cuando uno de los humores, en cantidad demasiado pequeña o demasiado grande, se aísla, y no sólo el lugar que ha abandonado enferma, sino también aquel en el que se fija y se amasa, mediante una obstrucción excesiva, provoca sufrimiento y dolor.” Jacques le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 93.

³⁹⁵ Cfr. Josefina Goberna Tricas, “La Enfermedad a lo largo de la historia: Un punto de mira entre la biología y la simbología”. *Index de Enfermería*, 13, 47 (Granada, 2004), § 5 [En línea]: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-12962004000300011 [Consulta: 7 de diciembre de 2022].

sociedad: “quienes se ven afectados por ellas son malditos de Dios y, por lo tanto, de los hombres”.³⁹⁶

Aunado a este pensamiento surgió una nueva interpretación, en la cual, la enfermedad era una prueba, una oportunidad para demostrar su fe, igual que Job:

En el Nuevo Testamento, Jesús elevó a un nivel superior estas dos visiones del infortunio vital del hombre y a partir de él se dio un nuevo sentido a la enfermedad. Creado a imagen de Dios, el hombre se sintió instituido hijo suyo. Por ello se dio un sentido providencial a los más humildes acontecimientos del transcurso de la vida. Es en esta época cuando cobra cuerpo la idea cristiana de enfermedad, no como castigo de la divinidad, ni tampoco como azar o necesidad de la dinámica del cosmos, sino como prueba.³⁹⁷

Esto causa que el enfermo sea considerado un elegido de Dios. Por ejemplo, Petronila, hija de san Pedro, padecía de “calenturas encendidas”. El santo apóstol afirma que podría curarla si así lo quisiera, pero “así cunple que se faga”. Ante los cuestionamientos de sus discípulos, Pedro le ordena a su hija que se levante y atienda a sus invitados, así es como sus dolencias desaparecen:

Lo qual dicho luego se levantó del lecho sana e fizo lo qu’el padre le mandó, lo qual fecho dizen que le dixo el padre:

«Petronila, tórnate a tu cama».

¡O maravillosa obediencia! Los ojos puestos en el suelo con la grand umildad luego se tornó a la cama. E de primero començó a ser trabajada de la calentura encendida.³⁹⁸

Petronila sufre de estos males por mucho tiempo, a pesar de ello, la santa no pone en duda su fe, se mantiene firme en sus alabanzas y “todos sus pensamientos tenía ella cerca del servicio de Dios”.³⁹⁹ No es hasta que Pedro considera que su hija ha demostrado que vive en santidad, que intercede por ella y Dios la cura en su totalidad. Como señalan Jole Agrimi y Chiara Cristiani, el enfermo debe ver “el valor del sufrimiento y de la paciencia silenciosa como medicamento del espíritu”.⁴⁰⁰

De la misma manera, Paula no relaja la intensidad de su penitencia mientras está enferma, al contrario la vuelve parte de ella: “nin yogó en cama blanda aunque estoviese

³⁹⁶ Jacques Le Goff, *La civilización del occidente medieval.*, *op. cit.*, p. 289.

³⁹⁷ Josefina Goberna Tricas, *art. cit.*, § 5.

³⁹⁸ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 496.

³⁹⁹ *Idem.*

⁴⁰⁰ Jacques le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 92.

trabajada de fiebre muy grande, mas teniendo el suelo por cama e los estrados del cielo pasava el sueño.”⁴⁰¹ El desprecio por la salud se convierte en una forma autoimpuesta para expiar sus pecados y cualquier cuidado adicional es rechazado, por ejemplo, el texto narra que la santa disminuye las mortificaciones a las que se someten las discípulas de su monasterio. Les ordena que dejen el ayuno y coman carne, en cambio, ella no se permite esas concesiones. Incluso en las situaciones más delicadas rechaza los tratamientos que le recomiendan los médicos, ni siquiera las órdenes de Epifanio, Padre de la Iglesia, logran que cambie su manera de pensar:

E cuenta más, que aviendo caído de calentura en las muy calientes siestas de julio, e non aviendo esperança de recobrar salud, e por la misericordia de Dios, aviéndose algund tanto aliviado e aconsejándole los físicos que le era nescessario un poco de vino e bien aguado porque beviendo agua non se fiziese ydrópiga, aquel varón santo que escribió su ystoria encubiertamente suplicó a Epifanio Papa, que la amonestase e aun la apremiase que beviere vino, que como llegó a ella, bien vista su prudencia, e conprehendida la maravillosa diligencia de su juizio, que ella sonreyéndose le dixo primero qué era lo que él le avía de dezir

¿Para qué diré más sinon que quando el bienaventurado Papa, después de muchos ruegos salió fuera, e sant Gerónimo le preguntó qué avía fecho, respondió: «Tanto provecho fizó que por sus santos amonestamientos me es aconsejado que non beva vino»?⁴⁰²

En este fragmento, el vino es una alternativa para evitar que desarrolle otra enfermedad: la hidropesía que consiste en una acumulación de agua en alguna parte del cuerpo.⁴⁰³ Paula se rehúsa a beberlo a pesar de los riesgos que esto implica.

En la vida de Ágata se hace referencia a la salud y a los cuidados médicos de una manera distinta. Aquí no se trata de una enfermedad *per se* sino de la curación de heridas que, por su puesto, pueden causar infecciones y, posteriormente, la muerte. Después de la mortificación de los pechos, Quinciniano la mandó aprisionar “e vedó que non entrase a ella fisico alguno”.⁴⁰⁴ Sin embargo, San Pedro se le aparece disfrazado y junto a un mozo le lleva medicinas. El Santo Apóstol dice: “«Aunque este loco cónsul te ha fecho fatigar con tormentos, pero más lo

⁴⁰¹ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 471.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 473.

⁴⁰³ “Hidropesía”, en *Diccionario de Autoridades* - Tomo IV (1734) [Edición en línea]. “Enfermedad causada por un conjunto de aguas que se hace en alguna parte del cuerpo: la qual suele proceder de beber con exceso, y causa hinchazón. Los Médicos dán nombres diferentes a la Hydropesía, segun la parte que aflige y la causa de que procede. Es voz Griega. Latín. *Hydropisis*.”

⁴⁰⁴ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 479.

ofensaste tú con tus agras respuestas; e aunque contorcíó tus tetas, las tuyas serán tornadas en amargura, mas quando te lastimava con los tormentos, caté e vi que tus tetas podían rescibir melezina de salud».⁴⁰⁵ Es decir, que las torturas recibidas por atestiguar la verdad del cristianismo le otorgarán la restauración del cuerpo y el cese del dolor padecido. Pero “Ágata dixo: «Nunca guardé mi cuerpo con melezinas, por ende, entendería ser muy feo si agora perdiese lo que grand tiempo ha que curé de guardar».”⁴⁰⁶ La santa acepta que la curen hasta que Pedro le revela su identidad y le garantiza que es Dios quien realiza el milagro.

Como se puede observar, hay pocas menciones a la enfermedad, sin embargo, la muerte sí está presente en varias ocasiones porque tiene un vínculo más cercano con la santidad. Tal es la cercanía entre ambas que la fecha en la que los santos fallecían se convertían en festividad; se celebra el momento en que su alma sube al cielo porque morir era el primer paso a un renacimiento espiritual.

Como señala André Vauchez esto se debe a que, en sus orígenes y hasta el siglo XII y XIII, el culto a los mártires giraba en torno a la muerte. El santo era “un muerto de excepción”, es decir, muerto ilustre que sacrificó su vida por amor a Dios.⁴⁰⁷ El martirio les confería un estatus distinto al resto de creyentes, era el medio por el cual alcanzaban la santidad: “el ofrecimiento voluntario a la tortura y a la muerte y la aceptación del papel de víctima propiciatoria eran no sólo la forma más abierta de imitar al Primer Mártir, sino además el camino más rápido para llegar al cielo”.⁴⁰⁸ Es por ello que, en el *LVC*M, de veinticinco santas se narra la muerte de veintiuna y doce de ellas fueron causadas por martirio. Constantemente he mencionado que, en la obra, las mujeres muestran su valor en nombre de la fe y esto no es la excepción al momento de morir.

⁴⁰⁵ *Idem.*

⁴⁰⁶ *Idem.*

⁴⁰⁷ Cfr. André Vauchez, “El santo” en *op. cit.*, p. 345.

⁴⁰⁸ Cfr. Antonio Rubial García. *Justicia de Dios, op. cit.*, p. 174. San Ireneo, san Ignacio de Antioquía, san Justino y Tertuliano, dirigentes de las iglesias helenísticas defendieron el martirio de aquellos sectores eclesiásticos que lo criticaban.

La fortaleza de las mujeres se pone a prueba con múltiples torturas y sólo se detiene a través de un ataque definitivo. El *LVCM* es prueba de que la observación de Vanesa Hernández se cumple, puesto que la decapitación es la mayor causa de muerte entre las mártires. Siete de ellas sufren este destino: Lucía, Juliana, Julia, Margarita, Eugenia, Cecilia y Catalina. El resto padecen de desenlaces distintos: el perseguidor de Inés “mandola matar con fierro.”,⁴⁰⁹ Ágata “dio el espíritu” sola en la cárcel después de sufrir quemaduras en las brasas,⁴¹⁰ Anastasia también falleció “gastada en fuego”,⁴¹¹ Crispina murió porque dos saetas atravesaron su corazón,⁴¹² Eufemia fue apuñalada con un cuchillo⁴¹³ y, por último, la muerte de Justina no se describe, sólo se señala que fue premiada “con corona de martirio”.⁴¹⁴

Aunque las mártires reciben los golpes mortales que pondrán fin a su vida, pareciera que el cuerpo se niega a morir, una vez más el milagro demuestra que no se trata de personas normales, sino que son seres excepcionales y que han alcanzado la gracia divina. Por ejemplo, Lucía sufrió un ataque letal, sin embargo, no muere de forma inmediata, sino que se mantiene imperturbable: “estuvo queda en el lugar donde fue ferida con el cuchillo fasta que los sacerdotes vinieron para dar aquel santo cuerpo a sepultura”.⁴¹⁵ De la misma manera, el verdugo de Cecilia, después de tres golpes con la espada, “dexola medio muerta, de la qual fazen memoria que bivió tres días e dio todos sus bienes a los pobres.”⁴¹⁶ El autor sigue enalteciendo la leyenda del personaje y utiliza sus últimos momentos para mostrar la generosidad de la santa.

Por otro lado, los fallecimientos de las santas que no son mártires se pueden considerar muertes naturales, ya que no hay una lesión violenta que la cause; al contrario, algunas son resultado de enfermedades, vejez o, simplemente, Dios las llama a su lado sin dar mayor

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 463. En la *Leyenda dorada* se especifica que le clavaron una espada en la garganta. Santiago de la Vorágine *La leyenda dorada I, op. cit.*, p. 118.

⁴¹⁰ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 480-481.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 468.

⁴¹² *Ibid.*, p. 518.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 526.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 527.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 486.

⁴¹⁶ *Ibid.*, pp. 534-535.

explicación.⁴¹⁷ Esto se debe a que, a partir del siglo XII, el culto a los santos se transformó gracias a un nuevo modelo: el eremita. Estos personajes tuvieron una influencia importante porque no tenían que entregar su vida por medio del martirio, sino que alcanzaban la santidad por medio de la penitencia, es decir, se trataba de un sacrificio constante.⁴¹⁸ En estos casos la muerte llegaba sin violencia y después de una vida de servicio o una larga preparación espiritual; por ejemplo, en el *LVC*, la muerte Paula no se describe, sólo se dice lo siguiente: “E así en tan grand santidad e en tan grand perfección de vida con grand firmeza bienaventuradamente pasó la dicha santa de aquesta vida”.⁴¹⁹

Otro ejemplo es cuando Gozinias encuentra a María Egipciana después de más treinta años purgando sus pecados en el desierto. La anacoreta le cuenta la historia de su vida en confesión, luego cruza el río en forma de bautismo y, por último, le pide al monje el cuerpo y sangre de Cristo para comulgar. Después de purificar su espíritu puede dejar atrás la cárcel del cuerpo y volar a “la soberana bienandança”.⁴²⁰ María Magdalena también hizo penitencia en el desierto después de difundir la palabra del Señor y de realizar múltiples milagros. Al final de sus días: “tomó por mano de Maximino obispo el cuerpo e la sangre del Señor, e dende seyendo ant’el altar pasó a las eternas alegrías.”⁴²¹ De la misma manera, Petronila entrega su espíritu a Dios antes de casarse para conservar su virginidad, no sin antes hacer penitencia:

E en quanto él las aderesçava, Petronila començó a estar en ayunos e oraciones, e dende tomando el cuerpo del Señor púsose en la cama, e desde ovo yazido allí tres días con devoción, pasose a la compañía de los ángeles.

⁴¹⁷ "Si a la muerte contribuye cualquier traumatismo, lesión o daño, sea mecánico, químico o agente físico, la muerte no es natural. Algunos añaden al concepto de muerte natural como la debida exclusivamente a enfermedad, el efecto del envejecimiento y las complicaciones del embarazo y parto." J.L. Palomo Rando, V., E. Ramos Medina, J.L. de la Cruz Mera y López Calvo, “Diagnóstico del origen y la causa de la muerte después de la autopsia médico-legal (Parte I)”. *Cuadernos de Medicina Forense*, 16, 4 (Málaga oct./dic., 2010), § 22 [En línea]: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-76062010000300005#:~:text=Si%20a%20la%20muerte%20contribuye,complicaciones%20del%20embarazo%20y%20parto [Consulta: 21 de diciembre de 2022].

⁴¹⁸ Cfr. André Vauchez, “El santo” en *op. cit.*, pp. 347-349. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, *op. cit.*, p. 22.

⁴¹⁹ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 474. Sin embargo, en la *Leyenda dorada* sí se explica a detalle y se afirma que fue víctima de una enfermedad. Santiago de la Vorágine *La leyenda dorada I*, *op. cit.*, p. 141.

⁴²⁰ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 494.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 515.

¡O muy santa castidad!, así como era sin corronpimiento en la voluntad, así se quiso ir entera del cuerpo al soberano príncipe.⁴²²

Aunado a esto surgió la preocupación por el buen morir, es decir, por la preparación del alma antes de pasar al otro mundo. Como señala Emilio Mitre, este pensamiento parte de la siguiente sentencia: “¡que bienaventurado y prudente es el que vive de tal modo cual desea le halle Dios en la hora de la muerte!”⁴²³ Cuando Marta nota que sus días están por terminar: “con oración alegre mandó a los suyos que estoviesen cabe ella con lumbres encendidas, e así estoviesen cerca d’ella fasta le sallir el alma e dende diziendo palabras muy devotas llamola Jesucristo, e así pasó a aquella soberana bienandança.”⁴²⁴ En este caso, la santa se encarga de preparar su alma a través de plegarias y es ella quien dispone de la presencia de sus familiares y del ritual de acompañamiento; hay todo un proceso de aceptación de la muerte, el cual proviene de la promesa de la vida eterna.

Sin importar si fue violenta o natural, en el sistema cristiano, la muerte se convirtió en un momento que vinculaba lo terrenal con el más allá. La muerte se convirtió en la forma en la que el hombre medieval se acercaba a Dios, así que, aunque la pérdida del ser amado causaba dolor, surgió la esperanza de que el difunto fuera al paraíso.⁴²⁵ Para ello era necesario, además de preparar el espíritu, alistar el cuerpo y dignificarlo (cerrar los ojos del difunto, lavar y amortajar el cuerpo, etcétera).⁴²⁶ Tal es el caso de Margarita Pelagia donde se menciona la preparación del cadáver; la santa incluso pide que los ritos los llevan a cabo mujeres para que su cuerpo se mantenga alejado de la mirada masculina, como había sido a lo largo de toda su vida: “vos amonesto e ruego que a la que los onbres non conoscieron ser fenbra, las santas hermanas la den

⁴²² *Ibid.*, p. 496.

⁴²³ Emilio Mitre, *Morir en la Edad Media. Los hechos y los sentimientos*. Cátedra, Madrid, 2019, Capítulo VIII “Pasos y gestos” [Epub]. El hombre medieval se preocupaba por preparar el alma antes de morir desde el origen del cristianismo. Fue hasta el siglo XV que se instituyó un modelo del buen morir en los *Ars moriendi* o *Manuales de la Buena Muerte*.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 519.

⁴²⁵ Cfr. Jacques le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 103.

⁴²⁶ Cfr. María Nieto Lozano, “La muerte en la Edad Media: una aproximación a las *Cantigas de Santa María*” en *Arte, arqueología e historia*, 22 (2015), p. 181 [En línea]: <http://www.artearqueohistoria.com/DESCARGAS/REVISTA/2015-2016/13-LA%20MUERTE%20DURANTE%20LA%20EDAD%20MEDIA.pdf> [Consulta: 10 de diciembre del 2022].

a sepultura; e las fenbras reconoscan ser virgen a la que los caloñadores juzgavan adulterio.”⁴²⁷

De la misma forma, en la vida de Marina se especifica que el cuerpo se lavaba como parte de las costumbres de los frailes.⁴²⁸ Según Susana Royer de Cardinal “Lavar no significa necesariamente sumergirlo en agua sino limpiarlo, borrar los signos de la enfermedad, remover la sangre, [y] frotar las lacras, si las había.”⁴²⁹ Además de limpiar el cuerpo, se ungía con especias como se especifica en la vida de Ágata.⁴³⁰

Otro elemento importante de los ritos funerarios es dar santa sepultura al cuerpo: “El enterramiento fue el único medio permitido para el descanso eterno del difunto, ya que el cadáver no podía destruirse, sino que debía permanecer en la tierra para desintegrarse en ella, y convertirse en polvo según el mandato bíblico.”⁴³¹ Así que disponer adecuadamente de los cadáveres se volvió una obligación del buen cristiano, era una forma de ayudar al alma a llegar al paraíso.⁴³² En las hagiografías, se menciona muchas veces que el cuerpo del santo es depositado en un sepulcro; en el *LVC* se narra la intervención de santa Apolonia, que se

⁴²⁷ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 529. En el caso de Marina y Margarita Pelagia la mención de estos ritos funerarios son parte de la anagnórisis de las santas travestidas. Como ya mencioné anteriormente, al tratarse de santas que ocultan su identidad a través del disfraz, es necesario que se revele la verdadera identidad y en estos casos se lleva a cabo por medio del desnudo al momento de preparar los cuerpos.

⁴²⁸ Como señala Emilio Mitre: “Entre el instante de la muerte y el del enterramiento se desarrolla un espacio funerario marcado por todo un ritual. Algunas investigaciones recientes referidas al medio hispánico pueden ser sumamente útiles[...] En el reino de Navarra, un primer paso corresponde al lavado y acondicionamiento del cuerpo del difunto por familiares directos o personas especializadas en la materia. Sigue su envolvimiento en un sudario de lino o algodón, o de tejido más basto para personas con menores recursos económicos o que deseen hacer profesión de humildad. Frecuentes serán también los revestimientos con hábitos monásticos o de órdenes mendicantes. El cuerpo puede introducirse en un ataúd de madera con revestimiento interior de tela y los escudos familiares para gentes de relumbrón.” Emilio Mitre, *op. cit.*, Capítulo VIII “Pasos y gestos”.

⁴²⁹ María Nieto Lozano, art. cit. p. 181.

⁴³⁰ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 481.

⁴³¹ María Nieto Lozano, art. cit. p. 183.

⁴³² Se trata de una de las obras de misericordia: “El Catecismo de la Iglesia Católica define las obras de misericordia como «acciones caritativas mediante las cuales ayudamos a nuestro prójimo en sus necesidades corporales y espirituales (cf. Is 58: 6-7; Hb 13: 3)». La tradición de la Iglesia las ha resumido en catorce y estas las podemos encontrar en el Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica, dividiéndolas en corporales y espirituales. Las siete obras corporales son: visitar y cuidar a los enfermos, dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, dar posada al peregrino, vestir al desnudo, redimir al cautivo y enterrar a los muertos. Las siete obras de misericordia espirituales son: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo necesita, corregir al que yerra, perdonar las injurias, consolar al triste, sufrir con paciencia los defectos de los demás y rogar a Dios por vivos y difuntos”. Sebastián Rodríguez, “Las Obras de Misericordia. Origen en las Sagradas Escrituras y desarrollo en la historia de la Iglesia”. *Ecclesia*, XXX, 2 (2016), p. 208. La primera vez que se enlista la sepultura de los muertos como parte de estas obras fue en un texto de Lactancio (250-325 d. C.). *Ibid.*, p. 215.

encargó de enterrar el cuerpo de Anastasia.⁴³³ Este fragmento tiene diversas funciones narrativas y didácticas: la primera, mostrar que el cuerpo de la mártir fue tratado de manera adecuada; la segunda, para enaltecer a santa Apolonia, ya que ha tenido la generosidad de darle un entierro apropiado a la mártir y, la tercera, para servir de ejemplo a los feligreses y así dispongan de los cadáveres de manera apropiada.

El lugar de descanso del cuerpo santificado también se convirtió en un espacio para recordar el sacrificio de la fe cristiana a través de una lápida, un mausoleo o templo que se vuelve un punto de reunión entre Dios y los fieles. El cuerpo de Ágata también fue llevado a un sepulcro, un grupo de seguidores de Cristo pusieron una lápida con una inscripción:

asentaron en monumento, e un mancebo vestido con vestiduras de seda, con otros varones más de quinientos de hermoso gesto e arreados de vestiduras blancas que nunca en otro tiempo fueron vistos, vinieron al cuerpo d'ella e posieron una tabla de mármol a su muy santa cabeça en estas palabras «escripta mentem santam spontaneam honorem deo patri et liberationem», que quiere dezir: «voluntad santa de su grado e honor a Dios e escapamiento a la tierra».⁴³⁴

El entierro es tan importante que, en ocasiones, el santo no descansa hasta que lo entierran como es debido, como Lucía que: “estuvo queda en el lugar donde fue ferida con el cuchillo fasta que los sacerdotes vinieron para dar aquel santo cuerpo a sepultura”.⁴³⁵ O como María Egipcíaca que escogió el lugar donde reposar hasta el juicio final y deja un mensaje al monje que la confesó: “«Gozinias, entierra el cuerpo de María e da su polvo a la tierra e ruega por mí al Señor por cuyo mandado entré en la carrera de toda carne a dos días de abril».”⁴³⁶ A pesar de que el monje es ya un anciano, Dios atendió a la plegaria y envió a un león: “al qual el viejo dixo: «Esta muy santa muger mandó enterrar su cuerpo e non tengo ferramienta buena, e como soy cansado de vejez non puedo cavar la tierra; por tanto cava tú, porque pueda yo dar su cuerpo a sepultura. E esto dicho diz que el león començó a cavar e aderesçó sepultura qual conplía, e, el cuerpo enterrado, se fue como cordero manso».”⁴³⁷

Asimismo, la divinidad ayuda a sepultar a Catalina, ya que: “su cuerpo fue llevado por manos de

⁴³³ *Ibid.*, p. 468.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 481.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 487.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 494.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 495.

ángeles al monte Sinaí que está apartado del lugar do murió treinta jornadas e fue ay sepultado”.⁴³⁸

Como hemos visto las exequias son sumamente importantes para el cristianismo, y en caso de que el individuo sea considerado un paria o marginado por sus pecados en vida, tendrá una repercusión en su lugar de descanso eterno. Por ejemplo, los monjes querían sepultura a Marina “en un lugar baxo”, pero al saber su verdadera identidad y las acciones virtuosas que llevó a cabo pidieron perdón y “aquel muy santo cuerpo fue enterrado en la iglesia con muy grand honor”.⁴³⁹ Evidentemente se trata de un error que se soluciona con la revelación de la identidad de Mariana, pero nos permite dilucidar que el rito fúnebre se puede ver afectado por considerar indigno a aquel que comete semejantes faltas.

Otro elemento importante es la transformación del cuerpo muerto del santo en reliquias. A partir del siglo IV y durante el V, se popularizó el culto a los cadáveres, se volvieron una especie de amuletos que hacían milagros, daban protección a cambio de oración, peregrinaciones, y pequeñas ofrendas como cirios y limosnas, etc.⁴⁴⁰ Los cuerpos eran valiosos tanto enteros como en partes, por lo que dientes, uñas, huesos, cabellos, sangre y trozos de vestidos se almacenaban en las iglesias que se construían en su sepulcro o a las que eran trasladados.⁴⁴¹ En el *LVCM* se construyeron iglesias en las tumbas de santa Lucía y santa Inés, estos lugares se convirtieron en centros eclesiásticos donde las santas se hacían presentes, ya que el cuerpo santificado poseía poderes taumaturgos y, por extensión, las ropas y las tumbas.⁴⁴²

También hay varios ejemplos de los sepulcros como lugares de peregrinación donde se llevan a cabo milagros, como el de Marina “grand muchedunbre de onbres yendo allá segund dizen vieron muy muchos miraglos.”⁴⁴³ Muchos de los prodigios que se llevaban a cabo eran

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 543.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 500.

⁴⁴⁰ Cfr. Antonio Rubial García, *La Santidad controvertida, op.cit.*, p. 21.

⁴⁴¹ Cfr. Antonio Rubial García, *La justicia de Dios, op. cit.*, p. 178.

⁴⁴² Cfr. Peter Brown. *The cult of saints Its rise and function in latin christianity*. The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 3. Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁴³ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 500.

curativos, por ejemplo, la tumba de Marta: “¡O qué cosas tan grandes! Sonando la fama que se fazían a menudo miraglos a su sepultura, dizen que Cleodono, rey de Francia, que poco avía que lo avía baptizado sant Remigio, seyendo pasionado de grand dolor de los riñones, fue a su sepultura e tornó con entera salud, onde dizen que enriqueció aquel lugar por muy grandes dones.”⁴⁴⁴ Este fragmento nos habla de la popularidad de estos lugares gracias a los milagros que se les atribuían; tal fue su alcance que llegó a oídos de la nobleza.

En la obra, la tumba de Ágata era una de las más populares gracias a sus cualidades curativas. Después de que asentaron el cuerpo en el monumento “gentiles e aun los judíos començaron a yr con grand honor a la sepultura della”.⁴⁴⁵ Entre los visitantes más destacados estaba Lucía, quien escuchó de los milagros que se llevaban a cabo en dicho lugar, así que decidió llevar a su madre enferma.⁴⁴⁶ Estando ahí, ambas demuestran su fe a través de la oración y la voluntad divina se manifiesta a través de un sueño:

E esto dicho, estando todos asentados cerca de la sepultura, e la madre e la fija estando en oraciones, Lucía se dio a sueño, e en quanto estava dormiendo vio a Ágata en medio de los ángeles arreada de perlas que le decía:

«Hermana mía Lucía, tomada del inmortal Dios, ¿para qué me pides lo que para tu madre puedes luego ganar? Cata que por la grand fe tuya es ya curada».⁴⁴⁷

En ese momento entran en contacto con la tumba y, por extensión, con el cuerpo de santa Ágata quien intercede para que Dios cure las hemorragias que padece la mujer. Este encuentro transforma a Lucía e inicia su camino a la santidad.

El sepulcro de santa Inés también atrajo a personalidades importantes:

E, asimesmo, diz que Costança virgen, fija de Costantino, la qual era travajada de desaventurada dolencia de lepra, en oyendo esta visión que fue a su sepultura e dando allí obra en sus oraciones, que se adormeció, e que avía visto estando dada al sueño a Ynés que le dixo:

«Si creyeres sin dubda en Jesucristo, avrás salud».

La qual boz oýda, diz que la virgen despertó e que se falló sana acabadamente de aquella enojosa enfermedad.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ *Ibid.*, pp. 519-520.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 481.

⁴⁴⁶ Esta historia enlaza ambas hagiografías.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 483.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 464.

Es importante resaltar que los poderes taumatúrgicos de los cuerpos santificados son capaces de curar otros cuerpos e, incluso, dan paso a otras vidas ejemplares: Lucía presencia el milagro en carne propia, así se refuerza la fe en Cristo e inicia su camino a la santidad.

Por último, es fundamental señalar que muchas de estas reliquias poseían un estado de incorruptibilidad, es decir, que después de muertos los cuerpos se mantenían en perfectas condiciones. Según Joan Carroll Cruz existen tres tipos de preservación: los cuerpos que se conservan deliberadamente, los que se mantienen por accidente y los incorruptibles, que son los que corresponden al ámbito de la santidad cristiana:

The greater majority were never embalmed or treated in any manner, yet most were found lifelike, flexible and sweetly scented many years after death, in sharp contrast to the specimens of the other two classifications above, who without exception were found stiff, discolored and skeletal. The mystery of their preservations is further compounded by the observance of blood and clear oils.⁴⁴⁹

La incorruptibilidad del cuerpo se consideró como un factor muy importante para el proceso de canonización porque desafiaban las leyes de la naturaleza, eran un milagro en sí mismo. Según Joan Huizinga, el horror a la descomposición del cuerpo terrenal explica a la vez el alto valor que se atribuía a la incorruptibilidad de los cadáveres de algunos santos.⁴⁵⁰ Durante la Baja Edad Media, los conceptos de la enfermedad y la muerte estaban íntimamente relacionados con el pecado original, ya que se creía que éste era el causante de ambas.⁴⁵¹ Por lo tanto, la incorruptibilidad se opone a la muerte, aquellos seres virtuosos que imiten a Cristo alcanzarán la santidad y vivirán para siempre en el paraíso.

Aunque hay diversas leyendas que hacen hincapié en la incorruptibilidad, en el *L'VCM* sólo hay dos casos de cuerpos con señales de este fenómeno. El primero se manifiesta en el lugar donde murió María Magdalena: “dio siete días de sí grande olor de suavidad. De lo qual asaz parece quanto valió por santidad que si lo pensares con razón e buena voluntad juzgaras ser

⁴⁴⁹ Joan Carroll Cruz, “Introduction” en *The Incorruptibles A Study of the Incorruption of the Bodies of Various Catholic Saints and Beati*. TAN Books, Charlotte, North Carolina, 1977 [Epub].

⁴⁵⁰ Cfr. Joan Huizinga, *Otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos* (versión española José Gaos). Alianza, Madrid, 1994, p. 202.

⁴⁵¹ Cfr. Antonio Rubial García, “Entre el cielo y el infierno”, art. cit., p. 23.

mejor el callar que hablar más, pues las obras della más fueron celestiales que humanas.⁴⁵² El aroma al que se refiere es el olor a santidad, el cual consiste en el suave perfume que desprende el cuerpo sin vida de los santos y se opone al hedor de la putrefacción de los cadáveres comunes y corrientes; esta característica llegó a ser tan común que se daba por sentado que todos los santos “morían en olor a santidad”.⁴⁵³

En la vida de María Magdalena, este fenómeno se menciona brevemente. Como he mencionado con anterioridad esta es una de las hagiografías que muestra cambios con respecto a otras versiones con el fin de eliminar pasajes problemáticos, sobre todo los relacionados con la sexualidad o la naturaleza pecaminosa de la mujer. En este caso, el autor señala que el olor a santidad es prueba de la virtud de María, pero prefiere dejar de lado este hecho ya que se trata de una situación fuera de las manos de los simples mortales. En este caso prefiere darle peso a las acciones en vida de la santa que profundizar en los eventos milagrosos a su alrededor.

El segundo caso está relacionado con la emanación de aceite, generalmente es cristalino y aromático que tienen poderes taumatúrgicos. Tal como el sepulcro de Catalina que “mana olio que sana toda enfermedad.”⁴⁵⁴ Según san Isidoro, el “óleo es el aceite puro, no mezclado con ningún otro ingrediente”⁴⁵⁵ y se utiliza para la creación de ungüentos y, en el plano eclesiástico, para el sacramento de los santos óleos. Ariel Guance afirma que los aromas aparecen como un elemento de unión entre el mundo terreno y el celestial, como en el caso del bautismo: “el ingreso a la vida cristiana también se lleva a cabo a través de una sustancia perfumada, el bálsamo con lo cual es lógico que se pensara que la entrada a la vida celeste, en el caso de un santo, estaba signada igualmente por otro aroma.”⁴⁵⁶ Asimismo se otorgan los santos óleos en el

⁴⁵² Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 515.

⁴⁵³ Joan Carroll Cruz, “Introduction” en *op. cit.*,. Con el tiempo esta frase se usó en sentido figurado: “The phrase ‘died in the odor of sanctity’ is found in countless biographies of the Saints and beati, and whereas it is normally used in a figurative sense to denote ‘dying a Saintly death’ ”. *Idem.*

⁴⁵⁴ Álvaro de Luna, *ed. cit.*, p. 543.

⁴⁵⁵ Isidoro de Sevilla, *op. cit.*, p. 495.

⁴⁵⁶ Ariel Guance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (Siglos VII-XV)*. Junta de Castilla y León. Consejería y Cultura, Valladolid, 1998, p. 93.

lecho de muerte para preparar al alma. Por lo tanto, la presencia de estos aromas y aceites en las tumbas reflejan el estado del alma de los santos, el cual ya se encuentra en el paraíso.

Como se puede observar la enfermedad y la muerte juegan un papel fundamental en la santidad femenina. Por un lado, la enfermedad es una prueba que deben aceptar con humildad y superarla para purgar sus pecados, así podrá alcanzar un lugar en el cielo. Mientras tanto, la muerte es el momento en el que la santa pasa al siguiente plano y se encuentra con el Salvador. Después de vidas llenas de sacrificio, penitencia y oración las santas reciben a la muerte con alegría porque está de por medio la promesa de la vida eterna.

Conclusiones

El *Libro de las virtuosas e claras mugeres* es la obra cúspide de Álvaro de Luna con la cual buscaba consolidarse como poeta y caballero y, de esta manera, alcanzar mayor reconocimiento como noble. Después de los lances con María de Aragón, el condestable entendió la importancia de tener a mujeres poderosas a su favor, sobre todo en vísperas del nuevo matrimonio de Juan II con Isabel de Portugal. Así que, motivado por el proyecto cultural de Juan II, el valido intentó halagar a las mujeres de la corte. No sólo desafió las creencias de la época que señalaban la naturaleza pecaminosa de las mujeres, sino que afirmó que poseían la capacidad de resplandecer, igual que los hombres. También puntualizó que las acciones son las que determinaban su valor, así que, además de adular a las damas, mostró figuras que sirvieran de ejemplo a otras mujeres de acuerdo a los valores que consideraba importantes: la castidad, la maternidad, la obediencia. Sin duda era necesario que las damas de la corte se mantuvieran al margen de la política para evitar conflictos, como los que habían ocurrido con la primera reina. La soberana se enfrentaba constantemente al valido y al rey para beneficiar a sus intereses y a los de sus hermanos los Infantes. Así que Luna recurrió a un discurso retórico que adulara y, al mismo tiempo, aleccionara a las doncellas: la Querella de las mujeres.

Esto queda claro desde el inicio del libro, en el proemio Luna plantea las directrices que va a seguir su obra: en primer lugar señala que las mujeres no poseen una condición natural de inferioridad que las lleve a pecar, sino que sus malas acciones son consecuencia de malas costumbres; por lo tanto, acciones son las que condenan o salvan su alma. En segundo lugar, puntualiza las diversas virtudes que poseen, entre las que destacan los valores positivos de la época como la maternidad, el linaje, la obediencia, la belleza y, sobre todo, la sujeción a los varones.

Después de esta parte introductoria, inicia una especie de catálogo de mujeres que alcanzaron la virtud gracias a sus capacidades y determinación. En el tercer libro, Luna retomó

las vidas de santas de la tradición hagiográfica y las reestructuró para que se adaptaran a los parámetros de la Querella de las mujeres así que cambia u omite ciertos aspectos que están íntimamente relacionados con el cuerpo. Para poder estudiar las manifestaciones de la corporalidad a detalle decidí centrarme en los siguientes aspectos: apariencia física, sexualidad, maternidad, castigo del cuerpo, fluidos corporales, enfermedad y muerte. Esta división, a su vez, dio como resultado subcategorías que muestran la complejidad de la figura femenina en la Edad Media.

En las hagiografías, la apariencia es uno de los aspectos que más se menciona, pero de manera muy ambigua ya que no es descriptiva y no brinda mucha información. Se trata de un ámbito que se mantiene muy controlado en los textos y esto se mantiene en el *LVC*, ya que la intención del texto es demostrar que las santas son seres espirituales y no carnales. Entre los rasgos físicos que sí se mencionan en la narración está la belleza, esta es una de las cualidades más frecuentes en las vidas de santas porque refleja la virtud interior. En la obra de Luna se expresa, sobre todo, como claridad, es decir un resplandor interno que emana del cuerpo. En oposición a la belleza, la fealdad se menciona como un rasgo de personalidad y está menos relacionado a lo físico; es decir que se hace mayor énfasis en la fealdad del alma. Por otro lado, el texto refiere a la juventud para hacer hincapié en la pureza de las doncellas; y la vejez para resaltar el milagro de la gestación a edad avanzada. Otro rasgo de apariencia física que vale la pena resaltar es la transformación de las santas que se visten de varones como muestra de virtud, en estas narraciones no sólo se trata de un cambio de vestimenta sino de un rechazo a aquellos elementos que se asocian con la vanidad, se trata de un cambio tanto externo como interno.

Por otro lado, la sexualidad es uno de los aspectos más delicados de la corporalidad, así que Luna intentó dejar atrás la idea de que la naturaleza femenina era lasciva y le dio más peso a las acciones y las costumbres. Así que enfatizó el valor de la virginidad y la importancia de defenderla sin ahondar en detalles escabrosos de las amenazas de violación. En las vidas de

pecadoras es más cauteloso, así que las vidas son más medidas y omiten el pasado de las prostitutas, incluso, el autor subraya la posibilidad de que sean falsas acusaciones. Varias de estas historias eran muy populares y el público conocía la tradición alrededor de ellas, sin embargo, el autor trata de alejarse de esa postura omitiendo algunos aspectos de la vida pecadora y le da más peso a la purificación a través de la penitencia.

De la misma manera, la maternidad es uno de los aspectos de la corporalidad más complejos en el *LVCM*, por ejemplo, no hay referencia al cuerpo femenino durante la crianza. Las menciones se limitan a la concepción, al embarazo, a la transmisión del linaje y al parto. Es importante señalar que en ese sentido la maternidad de las santas es más cercana a la que se representa en la vida de Eva, como madre de la humanidad, que a la de la Virgen María. En lo que sí coinciden con ella es en la concepción milagrosa: en ambos casos las mujeres aceptan la voluntad de Dios y conciben cuando él así lo permite. Por un lado tenemos la concepción de una doncella casta y, por el otro, la de Elisabet y Ana que habían sido estériles por mucho tiempo. Los embarazos en mujeres ancianas y estériles rompen las leyes de la naturaleza porque sólo el poder de Dios podía concederlos.

Por otra parte, la santidad femenina estaba ligada al castigo corporal y se manifestaba de diversas maneras dependiendo el modelo de santidad. En la obra, Luna retomó la relación de la mortificación de la carne y la impasibilidad e, incluso, señaló que las santas poseían una resistencia mayor que los varones, sobre todo en las vidas de mártires. Esto tiene como principal objetivo resaltar el valor y la voluntad de las mujeres para seguir el camino a la santidad. Además de esta resistencia sobrehumana a los castigos del cuerpo, hay pocas referencias los martirios, se mencionan pero no se describen a detalle, algo fuera de lo común en otro tipo de hagiografías. Para finalizar con este rubro es importante señalar que es cierto lo que la crítica ha señalado: sí hay torturas específicas para las mártires, las cuales tienden a atacar algún aspecto de la feminidad (cortes de cabello y pechos), pero no son las más recurrentes ni están presentes

en la mayoría de las hagiografías y, en el caso de la obra de Luna, se omiten detalles de los pasajes más escabrosos.

Además del castigo, el cuerpo de las santas se caracterizaba por emanar distintos líquidos y la obra del condestable retomó sólo algunos como la sangre, la leche y las lágrimas. A pesar de que la mayoría de las santas son mártires que sufrieron múltiples torturas, la sangre es el fluido menos mencionado, esto se debe a que está más relacionada al sacrificio de Cristo y a la Eucaristía. En el caso de la leche se asocia a las mujeres por su capacidad de alimentación durante la maternidad y se manifiesta de forma milagrosa en santas que no necesariamente son madres. Mientras que las lágrimas están ligadas a la compunción causada por ofender a Dios, muestran que el arrepentimiento que sienten es genuino y sirven como penitencia. De la misma manera, la enfermedad no es más que una prueba que las santas aceptaban con humildad, era otro método para purgar sus pecados. Mientras tanto, la muerte era el momento en el que la santa pasaba al siguiente plano para disfrutar de la gracia de Dios. La muerte se acepta con alegría porque está de por medio la promesa de la vida eterna.

El tercer libro del *LVC*M es el resultado de la unión de la hagiografía con la Querella de las mujeres. Es un ejercicio retórico que enaltece a las mujeres de la corte a partir de una nueva perspectiva, que no sólo retoma varios hipotextos para crear un catálogo y, en el caso particular del tercer libro, no sólo transcribe un santoral, sino que posee elementos innovadores como la modificación de la corporalidad femenina, sobre todo aquellas características que no corresponden a la premisa que Álvaro de Luna plantea en el proemio.

Bibliografía

- Actas de los mártires* (intro., ns. y versión española Daniel Ruiz Bueno). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003.
- ADAMS, Tracy, "Christine de Pizan". *French Studies*, Vol. LXXI, 3, (July 2017) pp. 388–400
[En línea]: <https://doi.org/10.1093/fs/knx129> [Consulta: 12 de febrero del 2021].
- Agustín de Hipona, "Sermón 151: La lucha entre el espíritu y la carne" en *Obras completas de san Agustín XXIII Sermones (3.º) 117-183 Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas*. (trad. Amador del Fueyo y Pió de Luis, ns. de Pió de Luis). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983.
- ALBA, Cecilia, Amparo, "Espada vs. cálamo: debates hispánicos medievales". *Thélème: Revista complutense de estudios franceses*, 11 (1997) pp. 47-56 [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=807108> [Consulta: 11 de febrero del 2021].
- Alfonso X el sabio, *Cantigas* (ed. Jesús Montoya). Cátedra, Madrid, 2008.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, "María, infanta de Aragón y reina de Castilla". *Estudos em homenagem ao professor doutor José Marques*, IV, (2006), pp. 349-370 [En línea]: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4926.pdf> [Consulta: el 30 de marzo 2021].
- ANSON, John, "The female transvestite in early monasticism: the origin and development of a motif". *Viator*, 5, (1974), pp. 1-32 [En línea]: <https://doi.org/10.1525/9780520323858-001> [Consulta: 15 de mayo del 2022].
- Antigua poesía española lírica y narrativa (siglos XI-XIII)*, (ed., prólogo y estudios críticos Manuel Alvar). Porrúa, México, 2005.
- Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor* (ed. G. B Gybbon-Monypenny). Castalia, Madrid, 2001.

ARIAS BAUTISTA, María Teresa, “Violencia estructural y autoviolencia en *El libro de Las claras e virtuosas mugeres* de Álvaro de Luna”, en *Querelle des femmes: thoughts, voices and actions*, ed. Angelo Rella, Jorge Diego Sánchez y Daniele Cerrato. Benilde, Sevilla, 2019.

_____, “Autoviolencia femenina en la Edad Media”, en Milagro Martín Clavijo et al (eds.), *Locas, escritoras y personajes femeninos cuestionando las normas: XII Congreso Internacional del Grupo de Investigación Escritoras y Escrituras*. Arcibel, Sevilla, 2015, pp. 27-42.

ARISTIZÁBAL MONTES, Patricia, “Eros y la cabellera femenina”. *El Hombre y la Máquina*, 28 (enero-junio, 2007), pp. 116-129.

BAÑOS VALLEJO, Fernando, *Las vidas de los santos en la literatura medieval española*. Laberinto, Madrid, 2003.

_____, “El ermitaño en la literatura medieval española: arquetipo y variedades”, en José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre (coord.), *El Monacato espontáneo: eremitas y eremitorios en el mundo medieval*. Aguilar de Campo, 2011, pp. 121-152.

_____, “El transformismo de santa Eugenia. Del cuerpo medieval al ingenio barroco”. *Bulletin of Hispanic studies (Liverpool, 2002)*, 93, 1, (2016), pp. 1-28

BASCHET, Jérôme, “Alma y cuerpo en el occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo”, en Jérôme Baschet, Pedro Pitarch y Mario Humberto Ruz (eds.), *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*. Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1999, pp. 41-83.

BETTELLA, Patrizia, *The Ugly Woman: Transgressive Aesthetic Models in Italian Poetry from the Middle Ages to the Baroque*. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2005.

Biblia de Jerusalén (dir. José Angel Ubieta López Bilbao). Editorial Desclée De Brouwer, 2009.
4º Edición.

BOYER, Agustín, “Estudio descriptivo del *Libro de las virtuosas e claras mugeres de Don Álvaro de Luna*: fuentes, género y ubicación en el debate feminista del siglo XV”.
Universidad de California, 1988 [Tesis doctoral].

BROWN, Peter, *The cult of saints. Its rise and function in latin christianity*. The University of
Chicago Press, Chicago, 1982.

BRUYNE, Edgar de, *La estética en la Edad Media*. (trad. Carmen Santos y Carmen Gallardo).
Visor, Madrid, 1987.

CARROLL CRUZ, Joan, *The Incorruptibles A Study of the Incorruption of the Bodies of
Various Catholic Saints and Beati*. TAN Books, Charlotte, North Carolina, 1977 [Epub].

CHICOTE POMPANIN, María Teresa y Ángel Fuentes Ortiz, “‘El auctor de esta obra es el
condestable Don Álvaro de Luna’. Génesis, iluminación y suntuosidad en *Las virtuosas e
claras mugeres*”, en Óscar López Gómez, (coord.), *Don Álvaro de Luna y Escalona
Poder, propaganda y memoria histórica en el otoño de la Edad Media*. Diputación de
Toledo y Ayuntamiento de Escalona, 2013, pp. 171-212.

CIRLOT, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*. Labor, Barcelona, 1992.

COOMARASWAMY, Ananda Kentish, *Teoría medieval de la belleza* (trad. Esteve Serra). Ed.
De la tradición unánime, Barcelona, 1987.

CRUZ, Joan Carroll, *The Incorruptibles. A Study of the Incorruption of the Bodies of Various
Catholic Saints and Beati*. Tan Books, Charlotte, North Carolina, 1977 [epub].

DALARUN, Jacques, “La mujer a ojos de los clérigos”, en Georges Duby y Michelle Perrot
(dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 41-71.

DEYERMOND, Alan, “De las categorías de las letras: problemas de género, autor y título en la
literatura medieval española”, en María Isabel Toro Pascua (coord.), *Actas del III*

Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989), Universidad de Salamanca, Biblioteca Española del Siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Salamanca, 1994, pp. 15-39 [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6184120> [Consulta: 20 de febrero de 2021].

DIANA, Esther, “Not only a female icon: the breast in symbolism and medicine (from the 14th to the 17th centuries”. *Medicina Nei Secoli*, 3, 1 (2021), pp. 121-144.

Diccionario de Autoridades, Real Academia Española [Edición en línea]: <https://apps2.rae.es/DA.html>

Diccionario de los símbolos, (Jean Chevalier dir.). Herder, Barcelona, 1986.

ECO, Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*. Lumen, Barcelona, 1999.

_____, *Historia de la fealdad* (trad. María Pons Irazazábal). Lumen. Barcelona, 2007.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco J., *La España de los siglos XIII al XV. Transformaciones del feudalismo tardío*. Nerea, San Bartolomé, 2004.

FIORES, Stefano de, *María madre de Jesús. Síntesis histórico-salvífica*. Secretariado Trinitario Salamanca, España, 2002 [En línea]: <https://books.google.com.ar/books?id=SLnECrYe7QkC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 30 de marzo de 2021].

Flos sanctorum con sus etimologías. Lo maravilloso hagiográfico (ed., intr., selec. y ns. de Marcos Cortés Guadarrama). Universidad Veracruzana, México, 2018.

FORMENT, Eudaldo, “La trascendentalidad de la Belleza”. *Thémata. Revista de Filosofía*. 9 (1992), pp. 165-182.

FOSSIER, Robert, *Gente en la Edad Media*. De Bolsillo, México, 2019.

- FRADEJAS Rueda, José Manuel, “Manuscritos y ediciones de las *Virtuosas e claras mugeres* de don Álvaro de Luna”, en Ian Macpherson y Ralph J. Penny (coords.), *The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*,. Tamesis, Londres, 1997, p. 139-152.
- FUENTE PÉREZ, María Jesús, “Voces profemeninas en la Querrela de las mujeres: Álvaro de Luna y el libro de las Claras y virtuosas mugeres”, en *La querrela de las mujeres I Análisis de textos*. Almudayna, Madrid, 2010, pp. 147-160.
- GASCÓN Uceda, M^a Isabel, “Construcciones de identidad femenina mediante el elogio”, en Manuel Cabrera Espinosa, Juan Antonio López Cordero (coords), IV Congreso Virtual sobre historia de las mujeres, 2012.
- GATLAND, Emma, *Women from the Golden Legend: Female Authority in a Medieval Castilian Sanctoral*. Tamesis Books, 2011.
- GERLI, E. Michael, “La 'religión de Amor' y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV”. *Hispanic Review*, 49, (1981), pp. 65-86.
- GOBERNA TRICAS, Josefina, “La Enfermedad a lo largo de la historia: Un punto de mira entre la biología y la simbología”. *Index de Enfermería*, 13, 47 (Granada, 2004), pp. 49-53
 [En línea]:
https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-12962004000300011
 [Consulta: 7 de diciembre de 2022]
- GÓMEZ REDONDO, Fernando, “El cuerpo de la mujer en la literatura medieval castellana: deseo y ocultación, conocimiento y transformación”, en María Jesús Zamora Calvo (ed.), *La mujer ante el espejo: estudios corporales*. Abada, Madrid, 2013, pp. 27-66.
- _____, *Historia de la prosa medieval castellana. III: los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*. Cátedra, Madrid, 2002.

- GUGLIELMI, Nilda, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV) El espejo y las tinieblas*. Miño y Dávila editore, Buenos Aires, 2008.
- GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (Siglos VII-XV)*. Junta de Castilla y León. Consejería y Cultura, Valladolid, 1998.
- GUTIÉRREZ, José Ismael, *Del travestismo femenino. realidad social y ficciones literarias de una impostura*. Academia del Hispanismo, Vigo, 2013.
- HASKINS, Susan, *María Magdalena. Mito y metáfora*. Herder, Barcelona, 1996.
- HERNÁNDEZ AMEZ, Vanesa, “El ataque a lo femenino: tortura y muerte de las mártires en la hagiografía castellana medieval”, en Rafael Alemany, Josep Lluís Martos y Josep Miquel Manzanaro (eds.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Alacant, 2005. 3 v., pp. 851-864.
- _____, “Mujer y santidad en el siglo XV: Álvaro de Luna y el *Libro de las virtuosas e claras mugeres*”. *Archivium: Revista de la Facultad de Filología*, LII-LIII, (2002-2003), pp. 255-288.
- HERREROS GONZÁLEZ, Carmen, “Las meretrices romanas, mujeres libres sin derechos”. *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 4 (2001), pp. 111-118 [En línea]: <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/iberia/article/view/261> [Consulta: 20 de enero del 2022].
- HUIZINGA, Joan, *Otoño de la Edad Media, Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos* (versión española José Gaos). Alianza, Madrid, 1994.
- Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (texto latino, versión española y ns. José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero; intr. Manuel C. Díaz y Díaz). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.

ISLA, Amancio, “Reinas hispanas de la alta Edad Media”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen I. De la Prehistoria a la Edad Media*. Isabel Morant (dir.). Cátedra, Madrid, 2005.

LE GOFF, Jacques, *La civilización del occidente medieval*. Paidós. Barcelona, 1999.

LE GOFF, Jacques y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (trad. Josep M. Pinto). Paidós, Barcelona, 2005.

LENIS CASTAÑO, John Fredy, “Ética del placer, culpa y felicidad en Epicuro.” *Praxis Filosófica*. Nueva serie, 42 (enero-junio 2016), pp. 157-177 [En línea]: <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n42/n42a07.pdf> [Consulta: 20 de marzo de 2021].

Libro de Alexandre (ed. Juan Casa Rigal). Castalia, Madrid, 2007.

LUNA, Álvaro de, *Libro de las virtuosas e claras mugeres* (ed. Julio Vélez-Sainz). Cátedra, Madrid, 2009, 596 pp [Letras Hispánicas].

_____, *Virtuosas e claras mugeres (1446)* (ed. introd. y ns. de Lola Pons Rodríguez). Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Burgos, 2008.

_____, *Libro de las virtuosas e claras mugeres que fizo e compuso el condestable don Álvaro de Luna maestro de la orden de Santiago* (ed. Marcelino Menéndez y Pelayo). Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1891.

_____, *Libro de las claras e virtuosas mugeres por el condestable de Castilla don Álvaro de Luna, Maestro de la Orden de Santiago del Espada* (ed. Manuel Castillo). Rafael G. Menor, Madrid y Toledo, 1908.

LUNA MORENA, Luis, “Sangre de Cristo y Cristo de la sangre. Planteamientos iconográficos en España y Europa” en *Actas de las VI Jornadas Nacionales para la Historia de la Cofradía de la Sangre de Cristo y la Vera Cruz de Calasparra*, 2010, pp. 257-276.

L'HERMITTE-LECLERCQ, Paulette, “Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII)”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 262-339.

MADERO, Marta, “Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV), en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 591-603.

MAIER, Erica N., Los tratados en defensa de las mujeres virtuosas en la Castilla medieval: textos y contextos (dir. Noel Fallows). Universidad de Georgia, 2005, 89 pp. [Tesis de master].

MAFFESOLI, Michel, “La prostitución como forma de socialidad”. *Nueva Sociedad*, 109 (Septiembre-Octubre de 1990), pp. 106-115 [En línea]: https://static.nuso.org/media/articles/downloads/1922_1.pdf [Consulta: 20 de enero del 2022]

MARTÍNEZ BLANCO, Carmen Ma., “Las edades de la vida: La infancia en la documentación literaria medieval”, en María Isabel Toro Pascua (eds.), *Actas del II Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989). Biblioteca Española del siglo XV Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Salamanca, 1994, pp. 563-568, Vol. I. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6184122> [Consulta: 2 de junio del 2022]

MASSÉ GARCÍA, M. Carmen, *La esterilidad en la historia. Sufrirla, comprenderla y superarla*. Dykinson, Madrid, 2016.

MITRE, Emilio. *Morir en la Edad Media. Los hechos y los sentimientos*. Cátedra, Madrid, 2019 [Epub].

MOLINA, Cristina. “Madre inmaculada, Virgen dolorosa. Modelos e imágenes de la madre en la tradición católica”, en Ángeles de la Concha y Raquel Osborne (coords.), *Las mujeres y los niños primero: discursos de la maternidad*. Icaria, Barcelona, 2004, pp. 43-68.

MONSALVO ANTÓN, José María, “Poder y cultura en la Castilla de Juan II: Ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos.”, en Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez, *Salamanca y su universidad en el Primer Renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp. 15-92 [En línea]: <https://diarium.usal.es/monsalvo/files/2012/07/Poder-y-cultura-en-la-Castilla-de-Juan-II.pdf> [Consulta: 12 de noviembre del 2020].

MORAL DE CALATRAVA, Paloma, “La «mujer cerrada»: la impotencia femenina en la Edad Media y el peritaje médico-legal de las parteras”. *Dynamis*, 33, 2 (2013), pp. 461-483.

MORENA, Luis Luna, “Sangre de Cristo y Cristo de la sangre. Planteamientos iconográficos en España y Europa”, en José Juan Moya Martínez (coord.), *Vid Salvífica: Actas de las VI Jornadas Nacionales para la Historia de la Cofradía de la Sangre de Cristo y la Vera Cruz de Calasparra*, Calasparra, 2010, pp. 257-276.

MUCHEMBLED, Robert. *Historia del Diablo. Siglos XII-XX* (trad. Federico Villedas). Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

MUÑIZ MUÑIZ, María de las Nieves, “La descriptio puellae: tradición y reescritura”, en Cesc Esteve (ed.), *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2014, pp. 151-189.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, “Llanto, palabras y gestos: La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias)”. *Cuadernos de historia de España*, 83 (2009), pp. 107-140.

NIETO LOZANO, María, “La muerte en la Edad Media: una aproximación a las *Cantigas de Santa María*” en *Arte, arqueología e historia*, 22 (2015), pp. 177-186 [En línea]: <http://www.artearqueohistoria.com/DESCARGAS/REVISTA/2015-2016/13-LA%20MUERTE%20DURANTE%20LA%20EDAD%20MEDIA.pdf> [Consulta: 10 de diciembre del 2022].

OPITZ, Claudia, “Vida cotidiana en la Baja Edad Media (1250-1500)”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 340-410.

OREA Rojas, Mari Carmen, “El Motivo Literario como elemento fundamental para la literatura comparada” en *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura Comparada*, 2, pp.164-185

PALOMO RANDO, J.L., Ramos Medina, V., Cruz Mera, E. de la, & López Calvo, A.M.. “Diagnóstico del origen y la causa de la muerte después de la autopsia médico-legal (Parte I)”. *Cuadernos de Medicina Forense*, 16, 4 (Málaga oct./dic., 2010), pp. 217-229 [En línea]: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-76062010000300005#:~:text=Si%20a%20la%20muerte%20contribuye,complicaciones%20del%20embarazo%20y%20parto [Consulta: 21 de diciembre de 2022].

Pasionario Hispánico. Pilar Riesco Chueca (introd., Ed. Crítica y Trad.) Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995.

- PEINADO GUZMÁN, José A., “Simbología inmaculista, letanías lauretanas e iconografía”.
Archivo Teológico Granadino, 75 (2012), pp. 167-190.
- PÉREZ BALTASAR, María Dolores, “Orígenes de los recogimientos de mujeres” en *Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, 6 (1985), pp. 13-24 [En línea]:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=904761> [Consulta 1 de febrero de 2022].
- PÉREZ VALIÑO, Amalia. “Eva y María: dos imágenes enfrentadas.” *Autoridad, Poder e Influencia. Mujeres Que Hacen Historia*, 2017, pp. 749-761.
- PHILLIPS, John A. *Eva, la historia de una idea* (trad. Juan José Utrilla). Fondo de Cultura Económica, México, 1988 [Breviarios].
- PIZÁN, Cristina de, *La ciudad de las damas* (intr. Victoria Cirlot). Madrid, Siruela, 2015 [Epub].
- Poesía española 2. Edad Media: Lírica y cancioneros* (ed. por Vicenç Beltrán). Crítica, Barcelona, 2002.
- PONTÓN CHOYA, María. “Don Álvaro de Luna, el rey y los nobles”, en Óscar López Gómez, (coord.), *Don Álvaro de Luna y Escalona Poder, propaganda y memoria histórica en el otoño de la Edad Media*. Diputación de Toledo y Ayuntamiento de Escalona, 2013, pp. 71-125.
- RAMOS MEDINA, Manuel. “La sangre: testimonio y simbolismo”, en *Prolija memoria. Estudios de cultura virreinal*. Segunda época, 2, 1 (Diciembre-Mayo 2018), pp. 21-38 [En línea]:
<http://www.revistaselclaustro.mx/index.php/prolijamemoria2e/article/view/269>
[Consulta: 15 de octubre del 2022].

- RIBADENEYRA, Pedro de. *Vidas de santos: antología del Flos sanctorum* (ed. Olalla Aguirre y Javier Azpeitia; selec. y pról. Javier Azpeitia). Lengua de Trapo, Madrid, 2000, 284 pp.
- RICO, Francisco. *Textos y contextos. Estudios sobre poesía española del siglo XV*. Crítica, Barcelona, 1990.
- RIVERA, María-Milagros, “El cuerpo femenino y la ‘querella de las mujeres’ (Corona de Aragón siglo XV)”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 604-616.
- RODRÍGUEZ, Sebastián, “Las Obras de Misericordia. Origen en las Sagradas Escrituras y desarrollo en la historia de la Iglesia”. *Ecclesia*, XXX, 2 (2016), pp. 207-219.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media”. *Acta Poética*, 20 (1999), pp. 19-46.
- _____, *Justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la Historia del Cristianismo*. Trama-Ediciones de Educación y Cultura, México, 2011, 265 pp.
- _____, *La Santidad controvertida, Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- RUFFINATTO, Aldo. “Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico”. *Berceo. II Jornadas de estudios berceanos. Actas*, 94-95 (Enero-diciembre 1978), pp. 105-132.
- SAMPEDRO, Roque, “La querella de las mujeres en Castilla (siglo XV) y su relación con la historia de las mujeres y la historia de género”. *Historiografías*, 16. (Julio-Diciembre, 2018), pp. 36-56 [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6852509> [Consulta: 12 de febrero de 2021].
- SÁNCHEZ DUEÑAS, Blas, “Una particular visión de la mujer en el siglo XV: Jardín de las nobles doncellas.” *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y*

Nobles Artes, Vol. 80, 141, (2001), pp. 291-300 [En línea]:
<https://core.ac.uk/download/pdf/60877967.pdf> [Consulta: 20 de febrero de 2021].

SCHAMONI, Wilhelm, *El verdadero rostro de los santos* (trad. Luis Sánchez Sarro). Ariel, Barcelona, 1951.

SERRANO, Florence, “Del debate a la propaganda política mediante la querrela de las mujeres en Juan Rodríguez del Padrón, Diego de Valera y Álvaro de Luna”. *Talia dixit* (2012), p. 97-115 [En línea]: <http://www.eweb.unex.es/eweb/arengas/td7.Serrano.pdf> [Consulta: 20 de febrero de 2021].

SIGÜENZA PELARDA, Cristina, “La moda femenina a finales de la Edad Media, espejo de sensibilidad”. *Berceo*, 147 (Logroño, 2004), pp. 229-252.

_____, “La vida cotidiana en la Edad Media: La moda en el vestir en la pintura gótica”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La vida cotidiana en la Edad Media: VIII Semana de Estudios Medievales: Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997*. Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 353-368.

Tomás de Aquino, *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, 992 pp., Tomo I.

VAN VEEN, Manon, “La mujer en algunas defensas del siglo XV: Diego de Valera y Juan Rodríguez del Padrón y los mecanismos de género” Medioevo y literatura.” En *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 4, (1995) pp. 465-474.

VAUCHEZ, André, *La espiritualidad del Occidente medieval*. Cátedra. Madrid, 1985, 146 pp.

_____, “El santo”, en Jacques Le Goff et al., *El hombre medieval* (ed. española Julio Martínez Mesanza). Alianza, Madrid, 1990, pp. 323-358.

VEGA, Carlos Alberto, *El transformismo religioso. La abnegación sexual de la mujer en la España medieval*. Pliegos, Madrid, 2008.

VELÁZQUEZ, Isabel, *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la España visigoda*. Fundación Instituto castellano y leonés de la lengua, Segovia, s. f.

VÉLEZ-SAINZ, Julio, *Defensa de la mujer en la literatura hispánica. Siglos XV-XVII*. Cátedra, Madrid, 2015.

_____, “Boccaccio, virtud y poder en el Libro de las virtuosas e claras mugeres”
La corónica. 31. 1, (Fall, 2002). pp. 107-122.
https://www.researchgate.net/publication/236798274_Boccaccio_virtud_y_poder_en_el_Libro_de_las_claras_e_virtuosas_mugeres_de_Alvaro_de_Luna

WADE LABARGE, Margaret, *La mujer en la Edad Media* (trad. Nazaret de Terán). Nerea, San Sebastián, 2003.

WALKER BYNUM, Caroline, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University Press, Berkeley-Los Angeles- London, 1988.

_____, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Taz (ed.), *Fragments para una historia del cuerpo. Parte primera*. Taurus, Madrid, 1990, pp. 163-226.

WALTHAUS, Rina, “Gender, revalorización y marginalización: La defensa de la mujer en el siglo XV”, en Aires A. Nascimento y Cristina Almeida Ribeiro (orgs.), *Actas do IV Congresso da Associação Hispanica de Literatura Medieval*. Edições Cosmos, Lisboa, 1993. pp. 269-274. <http://www.ahlm.es/IndicesActas/ActasPdf/Actas4.4/37.pdf>

WARNER, Marina, *Alone of all her sex: The myth and cult of the Virgin Mary*. Oxford University Press, Oxford, 2013.

ZEPEDA Valverde, Elizabeth, *El cuerpo como discurso en La Celestina* (dir. María Teresa Miaja de la Peña). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2021 [Tesis de Doctorado].

ZUÑIGA Reyes, Alejandra. *Apoyo y atención a personas transgénéricas el el grupo “Grupo Eon, inteligencia transgénérica” Entre la teoría y la práctica.* (dir. Yolanda Bernal Álvarez). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2003 [Tesis de Licenciatura].