
ESPACIOS
EN LA EDAD MEDIA
Y EL RENACIMIENTO



SALAMANCA
2018

ESPACIOS
EN LA EDAD MEDIA
Y EL RENACIMIENTO

PUBLICACIONES DEL SEMYR

actas

10

Director

Pedro M. Cátedra

Coordinación de publicaciones

Eva Belén Carro Carbajal

CONSEJO CIENTÍFICO

Vicente Beltrán Pepió (Università degli Studi di Roma, La Sapienza)

Mercedes Blanco (Université Paris-Sorbonne)

Fernando Bouza (Universidad Complutense)

Juan Carlos Conde (Magdalen College, University of Oxford)

Inés Fernández-Ordóñez (UAM & Real Academia Española)

Juan Gil (Real Academia Española)

Antonio Gargano (Università degli Studi di Napoli Federico II)

Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá)

Víctor Infantes † (Universidad Complutense)

María Luisa López-Vidriero Abelló (IHLL & Real Biblioteca)

José Antonio Pascual Rodríguez (Real Academia Española)

Jesús Rodríguez-Velasco (Columbia University)

Christoph Stroetzkei (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster)

Bernhard Teuber (Ludwig-Maximilian-Universität, Munich)

Forman también parte de oficio del Consejo Científico las personas que, en corriente mandato, integren el consejo directivo del Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Juan Miguel Valero Moreno,

Francisco Bautista Pérez, Bertha Gutiérrez Rodilla, Elena Llamas Pombo),

así como también quienes ostenten o hayan ostentado la presidencia de la

Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas:

Alberto Montaner Frutos (Universidad de Zaragoza)

Fernando Baños Vallejo (Universidad de Oviedo)

María José Vega Ramos (Universidad Autónoma de Barcelona)

*ESPACIOS
EN LA EDAD MEDIA
Y EL RENACIMIENTO*

*edición al cuidado de
María Morrás*



*SALAMANCA
Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas
Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas
MMXVIII*

*La publicación de este volumen se ha realizado con financiación
del Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. FFI2015-636225-C2-1-P)*

*Presidente: Juan Gil (Real Academia Española)
Vicepresidente: Juan Miguel Valero Moreno (Universidad de Salamanca)*

Vocales

*Francisco Bautista Pérez (Universidad de Salamanca)
Emilio Blanco (Universidad Rey Juan Carlos)
Francisco Javier Burguillo López (Universidad de Salamanca)
María Morrás (Universidad Pompeu Fabra)
Rosa Rodríguez Porto (Syddansk Universitet / University of Southern Denmark)
Secretaria-Tesorera: Georgina Olivetto (Universidad de Buenos Aires)
Subsecretaria de Publicaciones: Eva Belén Carro (Museo Etnográfico de Zamora)*

Socios de Honor

*Presidente de Honor: Pedro M. Cátedra
Alan Deyermond †
Enrico Fenzl
Michel Garcia
Peter Linehan
Carlo Ossola
José Manuel Pérez-Prendes †
Francisco Rico
Paul Saenger
Juan Gil Fernández
Hans Ulrich Gumbrecht
Isabel Uría Maqua
Ottavio Di Camillo*

*© la SEMYR & el SEMYR
Maquetación: Jásér proyectos editoriales
Impresión: Nueva Graficesa, S.L.
I.S.B.N.: 978-84-946724-5-3
Depósito legal: S. 301-2018*

Para Giuseppe Mazzochi, *il gigante buono*
In memoriam

TABLA DE CONTENIDOS

Presentación

[17-18]

PRIMERA PARTE PONENCIAS PLENARIAS

ÁLVARO ALONSO

Acerca de las lamentaciones de amor

[21-46]

JEREMY LAWRENCE

*Cárcel de Amor: texto e imágenes en un manuscrito francés del Cinquecento
(Bodleian Library, MS Rawlinson D.591)*

[47-86]

M^a CARMEN MARÍN PINA

Los libros de caballerías en el espacio y el espacio en los libros de caballerías

[87-139]

SEGUNDA PARTE
COMUNICACIONES

ESPACIOS Y TEXTOS

MATHILDE ALBISSON

*El objeto-libro como espacio paralelo de expresión y de creación:
la huella del lector en incunables e impresos quinientistas*

[143-155]

NICOLÁS ASENSIO JIMÉNEZ

El Romancero del Cid en los cancioneros del Siglo de Oro

[157-163]

FERNANDO BAÑOS VALLEJO

La ilustración en las primeras ediciones peninsulares del Flos sanctorum

[165-182]

REYES COLL-TELLECHEA

*Espacio literario y espacio de poder:
el Lazarillo, el Galateo, el disimulo y la historia*

[183-195]

JULIA GARCÍA-ARÉVALO ALONSO

*Don Lazarillo Vizcardi de Antonio Eximeno.**Espacio de creación musical y literaria*

[197-209]

JORGE JIMÉNEZ LÓPEZ

Los espacios del libro en el Colegio Mayor de san Bartolomé

[211-224]

MARTA MARFANY SIMÓ

*La poesía de Jordi de Sant Jordi traducida al español: notas sobre las traducciones de
Félix Ros, Enrique Badosa, Juan Ramón Masoliver y José María Micó*

[225-239]

PEDRO MARTÍN BAÑOS

*De la Ofir colombina a la Biblia Complutense.
El humanista Rodrigo Tous de Monsalve y sus Apuntamientos
manuscritos de 1511*
[241-280]

JERÓNIMO MIGUEL

*Los espacios de la ciencia y del saber en la Castilla del siglo XV.
Dos testimonios representativos: Alfonso de Cartagena y Juan de Lucena*
[281-298]

GEORGINA OLIVETTO

*El florilegio como espacio de recuperación de textos:
Un modelo perdido (y rescatado) de Alonso de Cartagena*
[299-309]

MARÍA DEL PILAR PUIG MARES

Disfraz y homoerótica. Personajes travestidos en los Siglos de Oro
[311-326]

LAURA RANERO RIESTRA

*La Formula vitae honestae: el manuscrito 1007B del Archivo Histórico
Nacional, un nuevo testimonio hispánico*
[327-339]

IRENE RODRÍGUEZ CACHÓN

*Espacios ideológicos e ideas estéticas clásicas
en las preceptiva poéticas de finales del XVI*
[341-350]

JUAN MIGUEL VALERO MORENO

*Alfonso de Cartagena y la corte literaria de Juan II:
apuntes para una revisión historiográfica*
[351-368]

ESPACIOS Y LUGARES

EMMA BAHÍLLO SPHONIX-RUST

El bosque: espacio iniciático femenino en la literatura medieval
[369-381]

PERE BESCÓS

«E davellant dels munts, habitar les ciutats» (*Al·legories, I.5*):
Montjuic como espacio simbólico en las alegorías ovidianas de Francesc Alegre
[383-396]

MARÍA DEL PILAR COUCEIRO

El infierno fingido de un alma trasmigrada
[397-411]

ÁNGEL ESCOBAR

*El tópico de lugar o «argumentum a loco» en la épica española
y en las crónicas hispanolatinas medievales*
[413-424]

IOANNIS KIORIDIS

La écfrasis como parte del espacio épico en la épica bizantina de Diyenís Akritis
(*mss. de El Escorial, vv. 1623–1686 y de Grottaferrata, vv. VII,*
8–105, VIII 237–244)
[425-444]

MIQUEL MARCO

La descripción de personajes y de lugares en la obra de Bernat Metge:
un espacio abierto a la imitatio clásica y medieval
[445-465]

ANA MARTÍNEZ MUÑOZ

De Gaula a Guadalajara: los dominios del IV duque del Infantado
como escenario del Caballero de la fe (1583)
[467-483]

ALBERTO MONTANER FRUTOS

El Cid cabalga: Base de datos en línea de las leyendas del Camino
[485-500]

EMILIO PASCUAL BARCIELA

Poética de los espacios naturales en la tragedia española del Renacimiento
[501-515]

OMAR SANZ BURGOS

Los espacios geográficos en la narración de Conquista de las islas malucas
[517-529]

JUAN ÁNGEL TORRES RECHY

La Jerusalén celeste y la Babilonia de México
en la obra de Cristóbal Cabrera (s. XVI)
[531-545]

MARTÍN ZULAICA LÓPEZ

El espacio en la épica del Siglo de Oro:
concepción y concreción en El Bernardo de Balbuena
[547-562]

ESPACIOS INTERIORES

CARME ARRONIS LLOPIS

El Vergel de Nuestra Señora de Juan de Molina:
«ballaréis en él mucho gusto y consolación espiritual»
[563-575]

GEMMA AVENOZA

Espacios de la reflexión religiosa en romance en la Edad Media (traducciones)
[577-591]

M^a JESÚS FRAMIÑÁN DE MIGUEL

*El espacio femenino en un confesional del renacimiento:
el Memorial de pecados de Pedro de Covarrubias (1515)*
[593-605]

MARTA GALIÑANES GALLÉN

*El algerino poeta canta a las Musas: la transformación del espacio
en Los diez libros de Fortuna de Amor de Antonio Lofrasso*
[607-618]

MARINELA GARCIA SEMPERE

*La vida de Julián y Basilisa hasta la versión de Joan Baptista Anyés (s. XVI):
Transformaciones en un género*
[619-633]

ARTURO JIMÉNEZ MORENO

*La virginidad de voluntad como propuesta para la mujer noble casada
en algunos manuales castellanos del siglo XV*
[635-647]

SIMONA LANGELLA

El alma en san Juan de la Cruz: [ou]-topos del encuentro con el Amado
[649-666]

NICOLETTA LEPRI

*La croce come «spazio» di trasformazione e vegetazione.
Da una cronaca toscana del secolo XIV al teatro spagnolo del Siglo de Oro*
[667-679]

MARCELA LONDOÑO

*En los confines de la piedad.
Palabras poderosas: ensalmos, nóminas, conjuros y oraciones*
[681-694]

VERÓNICA ZARAGOZA GÓMEZ

*Impresión y legitimación de la escritura femenina en el siglo XVI.
A propósito de un canto poético femenino interpolado (Valencia, 1584)*
[695-719]

Índice de nombres
[721-745]

LA VIRGINIDAD DE VOLUNTAD
COMO PROPUESTA PARA LA MUJER
NOBLE CASADA EN ALGUNOS MANUALES
CASTELLANOS DEL SIGLO XV¹

ARTURO JIMÉNEZ MORENO
Universitat Pompeu Fabra

ME PROPONGO AVERIGUAR la presencia de la llamada *wilful virginity* o virginidad de voluntad en determinados textos castellanos dirigidos a la educación de damas noble casadas o destinadas al matrimonio durante el último cuarto del siglo xv. Comenzaré recordando el concepto de virginidad en el Occidente cristiano medieval con una especial atención en aquellos autores que superan los estrechos límites de la virginidad biológica. Más adelante examinaré la presencia de esa virginidad de voluntad en dos manuales castellanos escritos para moldear la educación de la mujer noble. Por último, intentaré encontrar una explicación a esta propuesta de virginidad dirigida precisamente a mujeres poderosas.

1. Este trabajo se ha desarrollado dentro del proyecto de investigación *Emergencia de la autoridad femenina en la corte y en el convento (Castilla, 1400–1500)* (MINECO FFI2015-63625-C2-1-P, FEDER, UE), Universitat Pompeu Fabra.

LA VIRGINIDAD EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL

A lo largo de la Edad Media la virginidad femenina se consideró un espacio de libertad o un refugio frente al matrimonio y a la maternidad pero también un espacio de restricción ante el deseo sexual. Como herederos de la tradición judía e incluso del platonismo², el Cristianismo se incorpora a la cuestión sobre la virginidad y el apetito sexual así como al debate sobre *De re uxoria* en algunos pasajes evangélicos que añaden al pecado de la *cupiditas* la agravante del deseo interior: «*Audistis quia dictum est antiquis: Non moechaberis. Ego autem dico vobis: quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo*» (Mt 5, 27–29). San Pablo, fundamento de la doctrina cristiana sobre la condición femenina, considera que la virginidad libremente elegida es la mejor opción («*Dico autem non nuptis, et viduis: bonum es illis si sic permaneant, sicut et ego*», 1 Cor 7, 8) mientras que el matrimonio es un remedio ante la fornicación («*Melius est enim nubere, quam ur̄i*», 1 Cor 7, 9).

Algunos Padres de la Iglesia –Tertuliano, Cipriano, Ambrosio de Milán– se centraron en una concepción biológica de la virginidad y transmitieron al Occidente medieval una serie de ideas y motivos que relacionaban a la mujer que había perdido su virginidad con la ostentación de adornos y afeites o con la mirada y la risa provocativas. Se fue estableciendo, así, la idea de que la virginidad era el más alto grado dentro de la condición femenina por lo que la virginidad consagrada era un excelente recurso para las doncellas de evitar los peligros y molestias del matrimonio o de la maternidad³. Sin embargo, entre la literatura patrística también se introdujeron otras consideraciones que venían a alterar esta concepción unívoca de la virginidad.

San Jerónimo, como respuesta primero a Elvidio y diez años después a Joviniano, establece de manera categórica la superioridad de las vírgenes sobre las casadas⁴. Sin embargo, introduce argumentos relacionados con

2. Recoge algunos textos bíblicos relacionados con la mujer Archer (2001: 60–65); por su parte Foucault (1986: 211–212) estudia antecedentes clásicos que valoran la virginidad.

3. Lucas (1983: 19–29) ofrece una buena síntesis sobre la construcción del concepto de virginidad en el Cristianismo primitivo y en los tratados patrísticos.

4. Jerónimo señala los inconvenientes del matrimonio o las molestias de la crianza en un discurso vehementemente misógino que, pese a la posterior moderación de sus ataques, fue asumido por buena parte de la Iglesia medieval como referencia para armar

la actitud o con la voluntad femeninas que cuestionan esa superioridad basada simplemente en un estado biológico. En primer lugar, distingue virginidad de cuerpo y de espíritu: «*Virginis definitio, sanctam esse corpore et spiritu; quia nihil prosit carnem habere virginem, si mente quis nupserit*» (*Adversum Helvidium* 20; PL 23: 214). Incluso admite que una mujer, aun siendo virgen en su cuerpo, si lleva una vida desordenada, pierde su virginidad de espíritu: «*Ego certe, ut aliis personis praetermissis ad Virginem veniam: quae institorias exercet artes, nescio an corpore, quod scio, spiritu virgo non permanet*» (*Adversum Helvidium* 21; PL 23: 216). Por este camino llega a la idea de que casadas y viudas puedan imitar a las vírgenes: «*Non negamus viduas, non negamus maritatas, sanctas mulieres inveniri; sed quae uxores esse desierint, quae in ipsa necessitate coniugii virginum imitentur castitatem*» (*Adversum Helvidium* 21; PL 23: 214).

También san Agustín aportó ideas y motivos a la visión medieval de la condición femenina, algunos de ellos relacionados con una virginidad interior que, en cierto modo, permite nivelar a las vírgenes y a las casadas. En *De bono coniugali*, aunque establece la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, considera que aquella no es un valor en sí mismo si no va acompañada de una actitud interior. De hecho, la virginidad que no es ofrecida a Dios no es mejor que la vida matrimonial basada en la fidelidad al marido. En *De sancta virginitate* Agustín se extiende en describir la verdadera virginidad cristiana más vinculada a lo espiritual que a la sangre. Así, aunque no estima por encima de los frutos del matrimonio a los de la virginidad consagrada, sin embargo, cuando observan costumbres santas, vírgenes y casadas pueden ser ambas madres espirituales de Cristo:

Et coniugatae quippe fideles feminae et Deo virgines dicatae sanctis moribus et caritate de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, quia voluntatem Patris faciunt, Christi spiritaliter matres sunt. (*De sancta virginitate* 6; PL 40: 399)

Me interesa destacar que san Agustín propone la obediencia y la humildad como virtudes en cualquier mujer para alcanzar la santidad de manera que es preferible una casada humilde que una virgen desobediente y orgullosa:

una visión negativa del género femenino; Marcos (2009: 49–75) sintetiza las ideas del monje Joviniano sobre virginidad y matrimonio así como la refutación de san Jerónimo.

Nam quis nesciat oboedientem mulierem inoboedienti virgini praepo-
nendam? [...] Haec tamen vel haec virgo oboediens et Deum timens
illi vel illi mulieri oboedienti et Deum timenti se anteferre non audeat;
alioquin non erit humilis, et *Deus superbis resistit*. (*De sancta virginitate* 44;
PL 40: 422)

VÍRGENES DE VOLUNTAD

Así, pues, durante la Edad Media cristiana la virginidad admite distintas versiones, aunque se pueden establecer dos tipos básicos de virginidad: la biológica y otra basada en la voluntad, en el deseo o en la intención de la mujer de permanecer virgen consagrada a Dios (Evans 2003: 26–28). A diferencia del primer tipo de virginidad, el segundo es inestable porque se puede alcanzar pero también se puede perder. No depende del estado del himen de la mujer sino de un deseo interior acompañado de una serie de rasgos performativos reconocibles, especialmente relacionados con el comportamiento⁵. La virginidad pasa de ser un estado inmutable a ser una lucha constante de la mujer por hacerse y comportarse como virgen⁶. Creo –con Sarah Salih (2001, 31–40)– que esta concepción de raíz agustiniana basada en la intención de la mujer en hacerse virgen superando la barreras biológicas puede caber dentro de la Teoría del género. Según esta, el género precede al sexo biológico de manera que la virgen no lo es porque conserve intacta su virginidad vaginal sino porque actúa como virgen teniendo plena consciencia de su yo. Sin embargo, en la Edad Media este actuar performativo como virgen presenta unos rasgos cambiantes e inseguros, lo que hace que la virginidad puede ser considerada un género en construcción.

5. En el cuento del médico, Chaucer, al describir la perfección en belleza y virtud de una chica, distingue los dos tipos de virginidad a la vez que enumera sus señales externas: «Era casta de cuerpo y alma, por lo que su virginidad florecía plenamente en humildad, abstinencia, paciencia, templanza y modestia en el vestir y en el comportamiento» (Chaucer 2006: 366).

6. Se trata del mismo tipo de rasgos performativos que Rebeca Sanmartín estudia para las visionarias de finales del xv y principios de xvi (Sanmartín Bastida 2012).

Un caso bien conocido –y cercano a mi propósito– es el la inglesa Margery Kempe, casada y madre de varios hijos que vive entre los siglos XIV y XV⁷. A partir de sus visiones de Cristo, decide llevar una vida de castidad pero no como mortificación sino como una opción sexual basada en el deseo de Dios. Según revela en su *Libro*, Cristo eleva a Margery a la categoría de virgen aunque su virginidad no siempre sea visible a los demás porque procede del deseo interior. Del caso de Margery Kempe me interesa destacar tres aspectos performativos que aparecen en su *Libro*: la voluntad de la visionaria por buscar un estilo de vida propio de la vírgenes, la presencia constante de una autoridad religiosa masculina que supervisa o avala la visiones y decisiones de Margery –quizá para contrarrestar su fama de mujer rara– y, por último, su lucha contra el orgullo como obstáculo para la recuperación de la virginidad.

En una de las visiones de Margery, Cristo le quita un cilicio que llevaba en su espalda y lo sustituye por un «cilicio en tu corazón que me agrada mucho más que todos los cilicios del mundo» (I, 5, Kempe 2012: 64). Igualmente Cristo le confiesa que no valora «lo que alguien ha hecho sino que tengo en cuenta lo que hará» (I, 21, Kempe 2012: 93). En ambos casos, la importancia recae en la mortificación o en la intención más que en lo carnal o lo material. Poco después, Cristo califica a Margery como virgen con estas palabras que me parecen definitivas para entender esta virginidad de voluntad: «Y, pues eres virgen en tu alma, te tomaré de la mano en el cielo» (I, 22, Kempe 2012: 96).

LA VIRGINIDAD EN MANUALES PARA LA EDUCACIÓN FEMENINA EN EL SIGLO XV CASTELLANO

7. El *Libro de Margery Kempe* presenta un ejemplo medieval de mujer casada y madre que decide recuperar su virginidad a la que considera una categoría social más que un estado. Como ha señalado Ruth Evans: «Her book reveals how one medieval woman attempts to live out the contradictory temporality of virginity, in which the apparently irreversible effects of sexual experience can be overridden by an effort of will» (Evans 2003: 28). En esta búsqueda –intermitente e insegura, eso sí– Margery usa diversas señales performativas: la vestidura blanca, los llantos exagerados, el ayuno o la difamación social como sacrificio. Cito por la traducción de Moretas Velayos (Kempe 2012), aunque hago referencia a cada uno de los dos libros y al número de cada secuencia.

Es un hecho probado la aparición de un nuevo público lector, laico, noble y femenino a lo largo del siglo xv en la Península Ibérica (Lawrance 1985, Beceiro 2006, 287–319 y 547–586). Yo mismo he dedicado unas páginas a recopilar testimonios o indicios sobre la existencia de mujeres lectoras medievales hispanas en el siglo xv (Jiménez Moreno, en prensa). Del recuento –provisional, por cuanto el análisis no es exhaustivo– se puede inferir que durante el siglo xv el número de mujeres con un cierto grado de instrucción –al menos el suficiente como para haber adquirido competencia lectora– es significativo tanto entre religiosas como entre laicas, en su mayor parte miembros de familias nobles. Este nuevo público busca satisfacer sus necesidades espirituales con la lectura de textos devotos, de poesía religiosa o de tratados y manuales de comportamiento. Me centraré en dos textos castellanos dirigidos a sendas mujeres de la más alta posición social en la Castilla del último cuarto del siglo xv donde se abordan asuntos como el matrimonio o la virginidad. Se trata de dos mujeres «fuertes», que muestran una profunda religiosidad y un interés por el libro y la lectura. Además, ambas son orientadas por distintos confesores que les preparan manuales *ad hoc* para influir en su comportamiento como mujeres casadas o por casar. Me refiero a la reina Isabel I y a la condesa de Plasencia, Leonor Pimentel.

El primer texto es el *Jardín de nobles doncellas* del agustino fray Martín de Córdoba. Se trata de un regimiento de príncipes profemenino escrito hacia 1468 y dirigido a la joven princesa Isabel, todavía soltera y destinada a regir algún día el reino de Castilla. Fray Martín –que recoge la tradición patristica de san Ambrosio, san Jerónimo o san Agustín– indica que la castidad es la virtud femenina más importante, especialmente en la mujer:

Todas las virtudes en la mujer, aunque estuviesen un montón dellas hasta el cielo, sin castidad no son sino escorias y ceniza contra el viento [...] E esto, aunque sea verdad en los varones como en las mugeres, pero especialmente es verdad en las mugeres. (III, 4; Rubio 1964: 106b–107a)⁸

Además, establece tres grados de castidad –conyugal, viudal y virginal (III, 7; Rubio 1964 110b–112a)–; el más elevado de los cuales es la

8. Cito en romanos las tres partes en las que se divide la obra y en arábigos el capítulo; añado la referencia a la página de la edición de Fernando Rubio (1964).

castidad virginal, que le permite a la mujer virgen superar, incluso, a la naturaleza angélica:

Así es aquí: que el ángel sea virgen esto requiere su naturaleza; pero que una moça de carne e de huesos e de cuerpo terrenal porfie consigo e pugne por quedar siempre virgen, esto es sobre naturaleza y es gracia e virtud. (III, 7, Rubio 1964: 111b)

En otras palabras, se enfatiza la voluntad de la mujer en conservar su virginidad por encima de su propia naturaleza.

Sin embargo, también fray Martín valora el matrimonio como único sacramento instituido desde el Paraíso (I, 3; Rubio 1964: 74b). En esta valoración el fraile agustino posiblemente tuvo en cuenta que el destino de Isabel era, precisamente, casarse, por lo que tiene que presentar el matrimonio como una opción aceptable para una mujer de tan alta sensibilidad religiosa. Incluso —y este es aspecto en el que quiero reparar— admite la posibilidad de conservar la virginidad tras el coito en dos supuestos. El primero ya se produjo en el Paraíso pues Adán y Eva eran capaces de controlar su cuerpo evitando el placer:

La mujer mezclada con su marido queda entera [...] bien podían engendrar [Adán y Eva] hijos sin ardor de carnalidad; mas por aquel mismo imperio de voluntad que movían otros miembros, movieran aquellos sin feo estímulo [...] e no corrupción de la integridad [...] Aunque en la concepción e en el parto fuese apertura, ya por eso no se perdía la virginidad; esto es, porque la virginidad más está en el ánima que en el cuerpo. (I, 8; Rubio 1964: 81b–82a; Gómez Redondo 1998–2007: 3667)

La segunda situación se produce en la violación. Así, citando el oficio de santa Lucía, si «alguna virgen fuese, por fuerza, corrompida, siempre queda virgen [porque] no se ensucia el cuerpo si la voluntad no consiente» (I, 8; Rubio 1964: 82a).

En mi opinión, fray Martín de Córdoba ofrece a Isabel una posibilidad, siquiera sea conceptual, de seguir sintiendo que va a conservar su virginidad, una vez casada, si es capaz de mantener en sus relaciones sexuales matrimoniales un estado interior basado en la voluntad de dominar el cuerpo evitando el placer y sintiéndose casta en su alma.

El segundo testimonio lo encontramos en el *Libro de las historias de nuestra Señora* escrito por el dominico fray Juan López de Salamanca a

Leonor Pimentel, entonces condesa de Plasencia. Se trata de un diálogo para fomentar tanto la formación como la devoción mariana de la condesa aunque también es una guía para dirigir su comportamiento de esposa y madre utilizando la voz autorizada de María dentro del diálogo. Como advirtió Surtz (2002), Juan López ventrilocuiza a María usándola para influir en el comportamiento de Leonor que, como personaje, obedece y acata el mensaje que viene de boca de la misma Virgen María.

Como ha señalado Carmen Parrilla (2007: 20), Juan López plantea a la condesa la emulación de la actitud, del comportamiento e incluso del cuerpo de María como modelo de conducta. Tres son los rasgos de la virginidad de María: humildad, control de los deseos y libre elección de la virginidad.

La humildad y la obediencia es la principal característica –interna y externa– de María en su actuar como virgen: «Ven, Espíritu Santo [...] e luego respirarán las virtudes de la Virgen, jardín mío, las cuales virtudes son humildad e virginidad e las otras virtudes» (López de Salamanca 2009: 225). Vemos enumerados los rasgos externos de la conducta de María como esposa en un pasaje –que también repite en un texto homilético, los *Evangelios moralizados*– donde José, ante la evidente preñez de su esposa, ve contradicciones entre la lógica de la situación –que apunta a la pérdida de la virginidad de María– y las señales performativas –que indican todo lo contrario. Juan López compara las señales de la buena y de la mala esposa relacionándolas con la castidad virginal. De las seis señales externas de María la primera es la obediencia al marido y el resto se basa en un comportamiento ejemplar como mujer y como esposa: contribución a la economía familiar con trabajos de labor, mesura en el comer y en el hablar, vida retraída y virtuosa, carácter afable y, por último, diligencia en las labores cotidianas⁹. Al final, Juan López resuelve estas contradicciones de José en torno a la virginidad de su esposa recurriendo a una de las situaciones donde fray Martín de Córdoba exime de culpa

9. López de Salamanca 2009: 391–392; Pedro Cátedra ha analizado el contexto dramático de este episodio (2005: 463–470). En los *Evangelios moralizados* que, aunque van dedicados a Leonor Pimentel, se dirigen a un público más amplio, Juan López también enumera señales parecidas en el monólogo de José, aunque en este caso la obediencia al marido pasa a ocupar el último lugar «Séptima señal es menospreciar al marido que deve servir e amar. A mi esposa sienpre le plaze de me aplazer e honrar» (López de Salamanca 2004: 144).

a la mujer porque no pone voluntad: la violación. Así, un perplejo José razona para sí: «Como esta esté preñada e de mí no fue tratada, forçola algún garçón» (López de Salamanca 2009: 392).

Este modelo de la virginidad paradógica de María –casada y virgen– revela que fray Juan López supera el simple planteamiento biológico, basado en el mantenimiento o rotura del himen, para plantearla de una forma más compleja, construida a partir de rasgos externos que podrían estar al alcance de una mujer casada como doña Leonor, al menos en teoría.

Frente a este estilo de vida retraído y frente a la humildad de María, doña Leonor –conviene recordarlo– ganó fama pública de mujer dominante que ejerció influencia sobre su marido en decisiones políticas que afectaban al linaje. Y así debió de ser pues Juan López nos la representa en su diálogo como mujer seglar ocupada en negocios mundanos que le quitan tiempo para observar una vida de oración dentro de los límites establecidos para una mujer. Como confesor que podía influir en su comportamiento, Juan López le está proponiendo a Leonor el modelo de sumisión de María¹⁰.

Mientras María es el modelo de mujer humilde, Eva fue «aquella virgen e sobervia» y «de las locas vírgenes, la primera» porque sucumbió a los deleites carnales de la manzana e hizo caer a su marido «el qual, por no la enojar, ovo a comer con ella» (López de Salamanca 2009: 47). Entre la perfección de la virginidad de María y la virginidad pecaminosa de Eva, Juan López parece querer abrir para la condesa un espacio intermedio. Y, así como la virginidad de Eva no fue perfecta debido a su falta de humildad y a la pérdida del control de sus deseos, puede existir una virginidad al alcance de una mujer casada siempre y cuando se afane por cumplir los dos requisitos anteriores.

Frente a la actitud sumisa de María, Juan López –en la línea de Jerónimo y Agustín– critica a las vírgenes orgullosas que, conservando su himen intacto, carecen del rasgo performativo más importante: la humildad:

Bien dixiste humilldat e veras humiliaçiones, que pocas son e raras las humilldes vírgenes; e por ser raras e pocas, son más preçiosas, ca muchas

10. Es lugar común en cualquier acercamiento a la figura de Leonor Pimentel la proyección de una imagen negativa como hembra que se excede en sus funciones en las crónicas contemporáneas; recoge y analiza los testimonios contemporáneos Jiménez Moreno (en prensa); véase también Cátedra 2003: 30–49 y Lora Serrano 2008.

salen vanas, lasçivas e loçanas; las más salen locas, e las prudentes, pocas. E así de las humiliaciones, muchas son falsas e aparentes, e pocas veras existentes, porque unos fazen humiliaciones raposinas e otros asininas e otras lupinas, etc. (López de Salamanca 2009: 345–346)

El control de los impulsos sexuales es el segundo rasgo de la vírgenes. La disolución del concepto unívoco de virginidad en el *Libro de las historias de nuestra Señora* también se percibe cuando distingue cinco grados que están en función de la capacidad de la mujer para controlar y rechazar, por orden creciente de dificultad, el deleite corporal, las tentaciones carnales, los pensamientos impuros e incluso cualquier movimiento reflejo de origen sexual. El quinto y último grado, sin embargo, solo está al alcance de Cristo y de María (López de Salamanca 2009: 221). De esta gradación se desprende que el ejercicio de la voluntad y el dominio de los impulsos —con independencia del estado biológico— le puede abrir las puertas a una mujer casada como Leonor a una situación de virginidad relativa si es capaz de controlar sus inclinaciones.

El tercer rasgo de esta virginidad de voluntad es la libre elección. En el *Libro de las historias de nuestra Señora* encontramos también este rasgo cuando Juan López insiste en la inclinación natural de María por la virginidad:

Tanto amé e escogí —dice María— la virginidat que sola, sin enxemplo de otra, sin consejo de sabio, ni por suasión de sacerdote, ni por precepto de otro cualquier, ni por visión de algúnd profeta ni por angélica revelación fuy la primera que voté al Señor mi virginidat (López de Salamanca 2009: 222).

A esta alturas, ¿podemos suponer que Juan López le está proponiendo doña Leonor una virginidad a su medida? Si recomponemos su discurso nos encontramos con que el dominico no plantea la virginidad como un concepto estable sino gradual y, al menos parcialmente, al alcance de la voluntad de la mujer, sea cual sea su condición. Además, no propone la virginidad como un valor en sí mismo sino como un conjunto de virtudes interiores —control de los deleites y humildad— y actitudes externas como la moderación en el vestido, en la mirada o en los adornos y, especialmente, la obediencia al marido. En un sentido parecido Carmen Parrilla apunta:

López tiene en cuenta la realidad de su receptora y del medio social en el que vive, por lo que en este punto la enseñanza de la virginidad

de María tiene un carácter doctrinal, en el ámbito de la especulación teológica únicamente. Pero al resaltar tales misterios, y relacionar como era usual por su valor tipológico, virginidad y fecundidad, se abre paso al ámbito de lo maravilloso, al reiterar la limpieza interna y externa del cuerpo de la Virgen. (Parrilla 2007: 27)

En el siguiente fragmento, que me parece revelador, Juan López acepta la limitación biológica de la condesa para poder alcanzar la virginidad, pero le permite un cierto grado de acercamiento a la figura de María mediante la emulación de su humildad, uno de los principales rasgos performativos: «Pues as oído algunos grados de humilldat, sy tú, condessa, no puedes seguir la virginidat de la humillde, sigue la humilldat de la virgen» (López de Salamanca 2009: 188).

CONCLUSIÓN

Al tratarse de mujeres fuertes y con capacidad de gestión pública, los confesores de Isabel y de Leonor les proponen el valor de la virginidad asociado al de la humildad, entendida como sumisión y obediencia al marido¹¹. Así, cuando la condesa de Plasencia le pide a María reglas sobre cómo comportarse, pone en el mismo nivel –al menos en el mismo nivel discursivo– a Dios y al esposo: «No mentirás a Dios ni mentirás al marido» (López de Salamanca 2009: 41). Por último, a pesar de que a José se le ha presentado como un viejo lleno de dudas, en la enumeración de las excelencias de José, María comienza reconociendo su autoridad de esposo: «La primera, que José fue marido de la Madre de Dios e tuvo sobre mí autoridat de marido» (López de Salamanca 2009: 233).

11. A parecidas conclusiones llega Ronald Surtz (2002) cuando analiza la dimensión política de la *Colación muy provechosa* de Hernando de Talavera dirigida a la reina Isabel y del *Libro de las historias de nuestra Señora*. A los argumentos de Surtz se pueden añadir algunos fragmentos de la *Colación* que señalan este propósito de control. Así, cuando Talavera, tras ponderar la humildad de María, expone ejemplos de comportamiento negativos de mujeres, elige «la desobediencia, aunque so especie de honestad de la reina Vasti al mandamiento del rey Asuero» o «la indiscreta intercesión de la mujer de Pilatos por nuestro Redentor» (Talavera 2014: 127–128). Esto es, el sometimiento al marido está por encima de la castidad o de la intercesión por el mismísimo Jesucristo.

La llamada *wilful virginitiy* o virginidad de voluntad aparece en algunos tratados medievales como un concepto femenino, inestable, performativo y relacionado con la humildad y la obediencia a una autoridad masculina. En los textos castellanos analizados, la propuesta de este tipo de virginidad cumple una doble función: control del cuerpo femenino y control del comportamiento de la mujer noble. En mi opinión, los dos textos en los que me he centrado —escritos por sendos religiosos— utilizan la humildad como una de las actitudes performativas que caracterizan a la virginidad de voluntad para tratar de controlar en sus hijas espirituales —ambas con una sólida formación y profundamente religiosas— lo que sus confesores creían un exceso de autonomía de acción, sometiénolas a la obediencia de una autoridad masculina: al confesor o al marido. Dudo mucho que los confesores lograran controlar el comportamiento de estas poderosas mujeres, pero al menos intentaron atraerlas hacia un espacio de emulación de la virginidad de María que no perseguía otro objetivo que la sujeción al marido o a una autoridad eclesiástica.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Archer, Robert, *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*, Madrid, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, 2001.
- Evans, Ruth, «Virginities», *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*, ed. Carolyn Dinshaw & David Wallace, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 21–39.
- Beceiro, Isabel, *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcia, Nausicaä, 2006.
- Cátedra, Pedro, *La «Historia de la Casa Zúñiga» otrora atribuida a Mosén Diego de Valera*, Salamanca, Semyr, 2003.
- Cátedra, Pedro, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y literarias*, Madrid, Gredos, 2005.
- Chaucer, Geoffrey, *Cuentos de Canterbury*, ed. y trad. Pedro Guardia Massó, Madrid: Cátedra, 2006.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, 3: La inquietud de sí*, trad. Tomás Segovia, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012 (orig. Paris, Gallimard, 1984).
- Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana*, IV. *El reinado de Enrique IV. El final de la Edad Media. Conclusiones. Guía de lectura. Apéndices. Índices*, Madrid, Cátedra, 1998–2007.

- Jiménez Moreno, Arturo, *Devoción y cultura escrita en el entorno de doña Leonor Pimentel, I duquesa de Plasencia (c. 1435–1486)*, London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary University of London, en prensa.
- Kempe, Margery, *Libro de Margery Kempe. La mujer que se reinventó a sí misma*, trad. Salustiano Moreta Velayos, València, Universitat de València, 2012.
- Lawrance, J. N. H., «The Spread of Lay Literacy in Late Medieval Castile», *Bulletin of Hispanic Studies*, 62 (1985) 79–94.
- López de Salamanca, Juan, *Evangelios moralizados*, ed. Arturo Jiménez Moreno, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 2004.
- López de Salamanca, Juan, *Libro de las historias de nuestra Señora*, ed. Arturo Jiménez Moreno, San Millán de la Cogolla, CiLengua, 2009.
- Lora Serrano, Gloria, «Matrimonio y poder en la Extremadura Medieval: consideraciones sobre la vida de Juan de Estúñiga, Maestro de Alcántara», *Revista de Estudios Extremeños*, 64.3 (2008) 1593–1638.
- Lucas, Angela M., *Women in the Middle Ages. Religion, Marriage and Letters*, New York, St. Martin's Press, 1983.
- Marcos, Mar, *Herejes en la historia*, Madrid, Trotta, 2009.
- Parrilla, Carmen, «Rasgos de género en la literatura espiritual: *Vida de Nuestra Señora*», *Asimetrías genéricas: «Ojos ay que de lagañas se enamoran»*. *Literatura y género*, ed. Eukene Lacarra Lanz, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, 17–31.
- Rubio, Fernando, *Prosistas castellanos del siglo XV*, Madrid, Atlas, 1964.
- Salih, Sarah, *Versions of Virginity in Late Medieval England*, Woodbridge, D.S. Brewer, 2001.
- Sanmartín Bastida, Rebeca, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander, Propileo, 2012 (reimpr. London, CCCP, 2017).
- Surtz, Ronald, «Female Patronage of Vernacular Religious Works in Fifteenth-Century Castile: Aristocratic Women and their Confessors», *The Vernacular Spirit. Essays on Medieval Religious Literature*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson & Nancy Bradley Warren, New York, Palgrave, 2002, 263–282.
- Talavera, Hernando de, *Dos escritos destinados a la reina Isabel. Colación muy provechosa. Tratado de loores de San Juan Evangelista*, ed. Carmen Parrilla, València, Universitat de València, 2014.

