



**LA DIALÉCTICA DE LOS CUERPOS ABYECTOS:
MUJER Y DEMONIO EN *EL CONDE LUCANOR*
Y EL *ARCIPRESTE DE TALAVERA****

THE DIALECTICS OF THE ABJECT BODY:
WOMEN AND EVIL IN *EL CONDE LUCANOR*
AND THE *ARCIPRESTE DE TALAVERA*

Silvia Ruiz-Tresgallo
Facultad de Lenguas y Letras
Universidad Autónoma de Querétaro (México)
ruiztresgallosilvia@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-8072-3521>

Recepción: 06/04/2020 – Aceptación: 16/11/2020

Resumen

El Conde Lucanor y el *Arcipreste de Talavera* forman parte de la tradición didáctica medieval que recoge la construcción misógina de la mujer como fuente del mal. El uso de la retórica de lo abyecto, aplicado en estos textos a la descripción del cuerpo femenino, permite que el lector masculino de una sociedad heteronormada sienta repulsión ante su objeto de deseo: la mujer. El presente estudio propone que la construcción abyecta del cuerpo femenino en estos textos tiene una finalidad moralizante; señalar los tipos de mujeres «peligrosas» que deben ser reeducadas o eliminadas para garantizar la estabilidad del sistema cristiano-patriarcal. La retórica de los autores incita a los varones a alejarse de las mujeres autónomas y/o disidentes tales como: la esposa desobediente, la dama hermosa que se adorna con lujo, y las beguinas, parteras y sanadoras, transformadas estas últimas en alcahuetas y hechiceras. El discurso de raíz cristiana que demoniza el cuerpo femenino utiliza la dialéctica de la abyección no sólo para invertir el deseo

* Dentro de las labores de revisión de los artículos incluidos en este ensayo ha participado la estudiante María Valentina Díaz Herrera (Licenciatura en Lenguas Modernas Inglés, UAQ).

del varón por repulsión, sino para justificar las múltiples violencias ejercidas por el patriarcado sobre las mujeres.

Palabras clave

Cuerpo, género, abyección, misoginia, demonio, *El Conde Lucanor*, *Arcipreste de Talavera*

Abstract

Following the Medieval tradition of didacticism, *El Conde Lucanor* and the *Arcipreste de Talavera* continue the misogynistic construction of women as a source of evil. This paper proposes the abject construction of female bodies in both texts has a moralizing purpose: to point out which women are considered «dangerous» by heteropatriarchy. According to the authors, dissident as well as independent females should be reeducated or exterminated in order to keep the immovability of the Christian system. Authors' rhetoric advice masculinities to move away from *heinous* women such as the rebel wife and the beautiful lady that adorns herself with luxury. The dialectics of abjection transform respected beguines, midwives and women healers into procuresses and sorceresses. The demonization of the female body through the dialectics of abjection not only inverts the male's desire for repulsion but also justifies the multiple kinds of violence exercised by patriarchy over women.

Keywords

Body, gender, abjection, misogyny, devil, *El Conde Lucanor*, *Arcipreste de Talavera*

E pasando las mugieres e las moças muy compuestas en dança, el infante demandó muy afincadamente qué cosa eran o cómo avían nonbre. E uno de los que estavan con él dixo así riéndose, commo por burla:

– Señor, an nombre diablos que engañan a los omnes.

[...] leváronlo al rey su padre, e el rey demandó' que de todas aquellas cosas cuál le parecía mejor.

Respondió el infante:

– Non fue cosa que tan bien me paresciese, nin que tanto codiciase para mí, como los diablos que engañan a los omnes, ca non fue en todo cosa tan apuesta.

Fragmento de «El muchacho que nunca había visto una mujer.»

Barlaam e Josafat

La belleza del cuerpo de la mujer sólo reside en la piel. En efecto, si los hombres vieran lo que hay debajo de la piel, la visión de las mujeres les daría náuseas. (...) Puesto que ni con la punta de los dedos toleraríamos tocar un escupitajo o un excremento, ¿cómo podemos desear abrazar ese saco de heces?

Odón de Cluny

El cuerpo femenino en la Edad Media es en gran medida incomprendido y desconocido ya que teólogos, clérigos y Padres de la Iglesia, lo consideran la causa de la lujuria que puede llevar al hombre a caer en las garras del demonio. No resulta extraño comprobar que textos de la literatura medieval sapiencial como *El Conde Lucanor* (1335) de Don Juan Manuel y *el Arcipreste de Talavera* (1438) de Alfonso Martínez de Toledo, aunque pertenezcan a épocas diferentes y procedan de mundos sociales distintos, compartan una imagen similar de la mujer, que, al ser considerada como fuente de pecado, debe ser vigilada, castigada y/o sacrificada. De hecho esta representación devaluada del ser femenino no es exclusiva de la Edad Media, sino que todavía en el presente la cosificación y violencia que sufren las integrantes de este género no ha sido totalmente superada.

Desde la Eva culpable de la Biblia y su antecesora, la vampírica Lilith, dentro de la cristiandad, el cuerpo femenino ha sido considerado como un intermediario potencial del maligno. Sin embargo, dentro del mismo discurso religioso, la mujer también puede ser alabada como la madre amorosa o la esposa fiel. La percepción de la mujer como un cuerpo demonizado o glorificado es fruto entonces de la visión que los clérigos mantienen de un ser otro, intrínsecamente diferente al del hombre y limitado, desde una perspectiva construida por el varón, a los polos opuestos del discurso. Es decir, la mujer, más que un ser humano real corresponde a estereotipos, sólo puede ser un organismo consumido por los vicios o un ser purificador, seductora o santa, Eva o María.

Fuera del deseo meramente carnal, supuesto en todos los varones para probar su masculinidad, las mujeres fungían como objetos de intercambio entre los hombres que sellaban importantes acuerdos económicos y políticos a través del matrimonio. Por tanto, la adecuada elección de la esposa, así como el control de las mujeres de distintas edades asociadas a una figura masculina, resultaban claves a la hora de reproducir la ideología cristiana de la sociedad medieval. Entonces nos preguntamos: cómo logra la didáctica medieval separar al hombre de su objeto de deseo, qué estrategias retóricas se pueden utilizar para demonizar el cuerpo de una fémica, qué tipo de mujeres deben ser repudiadas según las normas del orden cristiano. La réplica que propone este ensayo es el uso de la dialéctica de

la abyección en la representación de la mujer como fuente del mal dentro de la literatura medieval sapiencial que nos ocupa.

Este ensayo propone que la representación de lo diabólico en *El Conde Lucanor* y el *Arcipreste de Talavera* obedece a una retórica instrumental que juega con términos aparentemente contrarios para convencer al lector de un mensaje. Es decir, el uso de la retórica de lo demoníaco asociado a la representación abyecta del cuerpo femenino, constituye un mecanismo dialéctico que permite, a los autores de ambos textos lograr dos objetivos: el primero, transformar la atracción del varón por el cuerpo femenino en repulsión, y el segundo, justificar las múltiples violencias ejercidas por el patriarcado sobre las hembras medievales. En esta narrativa didáctica, lo sucio cabe en lo hermoso puesto que la belleza femenina del exterior puede encubrir un interior abyecto. Enlazamos la construcción de estos cuerpos contaminantes con los antimodelos de las «malas mujeres»; las hembras disidentes y/o autónomas que cuestionan con su *performance* el poder del varón. Concebimos el cristianismo como un sistema patriarcal y heteronormado en el que los cuerpos de las hembras sólo tienen utilidad por su capacidad reproductiva, motivo por el que en ambos textos se diaboliza el cuerpo de las ancianas como fuente de contaminación. En este contexto también planteamos que el comportamiento de la dama disidente se enlaza con el peligro de desorden social y político del territorio para justificar la reeducación o destrucción del ser femenino. Por último, apuntamos que el discurso abyecto que une mujer y demonio resulta en un mecanismo dialéctico que revela tanto la ambigüedad discursiva de estos textos como su manipulación dentro del discurso patriarcal. Para realizar esta exploración utilizaremos las teorías sobre abyección de Julia Kristeva, los estudios sobre mujer y corporalidad de Silvia Federici, y los trabajos sobre la persecución de sanadoras y parteras de Barbara Ehrenreich y Deirdre English.

I. LA DIALÉCTICA MEDIEVAL: OPOSICIÓN E INTERRELACIÓN

Como proponemos a lo largo de este ensayo el bien y el mal, lo sublime y lo abyecto, lo sagrado y lo demoníaco no se presentan sólo como términos antagónicos, sino que también constituyen los polos opuestos de un mismo discurso. Es decir, estos conceptos aparentemente antónimos forman parte de una misma dialéctica que por medio de la exposición de argumentos contrarios pretende descubrir «la verdad» y transmitir un mensaje al lector. Sobre este tema Catherine Brown afirma que la enseñanza extraída de la literatura didáctica medieval «parti-

cipa tanto de lo irreconciliable de la contradicción como de la mutua dependencia e interrelación de las otras formas de oposición»¹ (Brown, 1998, p. 13).

Los textos medievales que utilizaban términos antónimos, así como las disciplinas que los enseñaban y que además instruían en cómo usarlos, hablamos aquí de la exégesis y la dialéctica, creaban un particular proceso en la transmisión de la doctrina. Este método enseñaba los usos de la contradicción y educaba a través de estas mismas reglas (Brown, 1998, p. 14). Dentro de esta dinámica escrituraria el uso de un término no excluía su antónimo ya que en opinión de James F. Burke «en la Edad Media, los dos bandos no eran concebidos para eliminarse entre sí»² (Burke, 1998, p. 10). Por tanto, el uso de la oposición en la didáctica medieval forma parte de las reglas de una retórica particular, bien conocida por autores y lectores, que no excluye el antónimo del término utilizado, sino que lo incorpora como parte de la misma narrativa. En cualquier caso, la «doctrina» que nos enseñan estos textos resulta creada desde una mirada patriarcal en que el cuerpo femenino puede resultar atrayente o repulsivo según la convincente argumentación del autor.

2. MUJER Y DEMONIO: LA MISOGINIA EN LA TRADICIÓN DIDÁCTICA MEDIEVAL

Dentro de la tradición didáctica oriental y occidental de temática cortesana y sapiencial abundan los relatos con contenido misógino. En este sentido, *Sendebar*, *Bocados de Oro* y *Calila e Dimna* poseen ejemplos de la maldad y el engaño que procede de las mujeres. Durante el siglo XIII se tiende a degradar la imagen femenina a través de la construcción de un cuerpo dañado, físicamente frágil y moralmente débil, que podemos leer a través de una perspectiva de género. Según María Jesús Lacarra, dentro de las compilaciones enciclopédicas populares en este período histórico se reiteran argumentos filosóficos, naturistas y eclesiásticos que confirman «la debilidad natural de la mujer y su irrefrenable tendencia al pecado» (Lacarra, 2005, p. 45). Dentro de la filosofía, influida por el pensamiento aristotélico, la hembra se representa como un macho imperfecto o protodesarrollado. En cuanto al terreno naturista, los humores que componen a la mujer la hacen

¹ «Partakes both of the irreconcilability of the contradiction and the mutual dependence and interimplication of the other forms of *oppositio*» (original en inglés). Todas las citas originales en inglés han sido traducidas al español por la autora del artículo para no interrumpir la lectura y facilitar la comprensión del lector. Se incluye el original en inglés en las notas a pie de página.

² «In the Middle Ages, the two sides were no conceived as seeking to eliminate each other.»

proclive a la lujuria. Por supuesto, en el ámbito eclesiástico la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre, *La Glosa in quatuor libros Sententiarum* de Alejandro de Hales, los opúsculos teológicos de Guillermo de Alvernia o la *Summa halensis* realizada por el equipo de Alejandro de Hales, San Buenaventura y Juan de la Rochelle presentan a una figura femenina física y biológicamente inferior, más culpable que el hombre por el pecado original³.

En este discurso de poder, la *fémína* es dibujada como un ser frágil, enfermo y, por tanto, más inclinado a los influjos pecadores del demonio, en claro contraste con el varón, celebrado por su fortaleza y salubridad que lo unen más a Dios. Robert Muchembled argumenta que «en el mundo blanco y negro de los eruditos, la naturaleza femenina era parte del lado oscuro del trabajo del Creador, más cerca del diablo que los hombres, a quienes Dios aconsejaba mejor»⁴ (Muchembled, 2003, p. 75). Va resultando evidente que en el medievo la hembra era sólo cuerpo, ya que el espíritu y el intelecto le correspondían al varón por mandato divino. El hombre debía ser *caput mulieris*, es decir, cabeza de la mujer ya que las *fémínas*, incapaces de gobernarse a sí mismas, tenían que ser regidas por los varones. Como afirma Margaret Lagarbe sobre la construcción de la mujer en la Edad Media, las hembras «son seres que hay que proteger de lo demás, pero también de sí mismas» (Lagarbe, 1989, p. 47). El orden patriarcal justificaba por medio de este discurso religioso la «natural» servidumbre de la mujer hacia el hombre.

Prueba de la manipulación de la imagen femenina en la España medieval y renacentista es la existencia de dos corrientes claramente diferenciadas: la misógina y la profeminista.⁵ En cualquiera de los dos casos, sea la protagonista dibujada como un ser demoníaco —capaz de llevar al hombre a su destrucción— o como una dama angelical de intachable virtud —destinada a inspirar al varón hacia las más altas metas— la mujer no resulta un ser autónomo, sino que su valor viene dado por la utilidad que tiene para el varón. Podríamos decir que en estas narrativas la hembra resulta más que un sujeto un objeto, puesto que desposeída de un cuerpo que no le pertenece —pues resulta apropiado por los varones— su

³ Elsa Sánchez-Corral Fernández en su libro *La mujer no es como la pintan: Reivindicación de la identidad femenina en el arte medieval* dedica un capítulo a «Las mujeres medievales» donde discute algunos de estos textos.

⁴ «In the black-and white world of scholars, the feminine nature was part of the dark side of the Creator's work, closer to the devil than men, who were better advised by God.»

⁵ Según Menéndez Pelayo, el *Corbaccio* (1355) «libelo grosero contra las mujeres para vengarse de las esquiveces de una sola» (Menéndez Pelayo, 1946, p. 191) inspira la corriente femenina negativa; mientras que el tratado *De claris mulieribus* (1374) también de Boccaccio, que constituye la primera colección de biografías femeninas de la historia de la literatura, inspira la positiva (Menéndez Pelayo, 1946, p. 191).

existencia gira como un satélite alrededor de la vida de los hombres. La tendencia predominante hacia la degradación de la imagen de la mujer continúa durante los siglos XIV y XV, y *El Conde Lucanor* y el *Arcipreste de Talavera* son ejemplos de la recolección y transformación de esta tradición didáctica sapiencial. Desde una lógica católico-patriarcal, ambos textos nos ofrecen los ejemplos de tipos «peligrosos» de mujeres porque cuestionan y/o resisten con su *performance* el sistema de poder sexo-genérico en la sociedad medieval.

3. MUJER Y DEMONIO: ACERCAMIENTOS CRÍTICOS A *EL CONDE LUCANOR* Y EL *ARCIPRESTE DE TALAVERA*

Don Juan Manuel en algunos ejemplos de *El Conde Lucanor* advierte de la necesidad de control de las mujeres fuertes y poderosas que poseen cierta autonomía con respecto al varón. José Romera Castillo argumenta que los casos de los cuentos XXXV sobre una mujer brava y el XXVII titulado «De lo que contesçió a un emperador y don Alvar Háñez Minaya con sus mugeres», muestran «el predominio natural del hombre sobre la mujer» como un aspecto normativo de la época (Romera Castillo, 1980, p. 26). Ambos *exempla* justifican los actos de violencia extrema que el varón ejecuta como un mal necesario para eliminar la disidencia de las esposas y justificar así el orden de género construido por la sociedad medieval. En palabras de María Verónica Serra: «*Eva* por naturaleza, en lo que respecta a su sexualidad, la mujer debía transformarse en *María*, seguir esa imagen que el hombre imponía en su imaginario» (Serra, 2006). Los textos sugieren que, si los hombres no hubieran actuado de forma tan agresiva, las mujeres hubieran continuado su desobediencia siguiendo el modelo de *Eva*, y llevando la unidad familiar, así como al territorio, al caos absoluto.

El didactismo de *El Conde Lucanor* instruye al varón en cómo actuar cuando se enfrenta a las «malas» mujeres de distintas edades. En concreto, en el cuento XXXV, el propio esposo enseña a su pareja a ser sumisa puesto que como afirma María Soledad Arredondo Sirodey «lo que se propone en el relato es la reforma y educación de la misma por parte de un marido que le infunde miedo, así como la consecución de las cualidades más apetecidas tradicionalmente en la figura de la esposa medieval: el silencio y la sumisión» (Arredondo Sirodey, 2014, p. 249).

Martínez de Toledo en el *Arcipreste de Talavera* asocia el cuerpo femenino desobediente con la enfermedad y la caída del hombre. En opinión de Michael Gerli el texto posee una estructura de sermón, lo que se relaciona con el uso de las *Ars praedicandi* que tienen un objetivo moral y didáctico (Gerli, 1975, p. 438). Para

Michael Solomon, la demonización de la figura femenina en el medievo tiene una función didáctica, puesto que supone una medida necesaria para la salud y el bienestar del hombre en particular, y del cuerpo social en general. Solomon considera que para el autor del *Arcipreste de Talavera* «las mujeres son criaturas incontrolables, contenciosas e insaciables que solo llevarán a los hombres al dolor físico, la angustia mental y la miseria espiritual»⁶ (Solomon, 1997, p. 1). En esta línea de pensamiento, Margarita Paz Torres arguye que dentro de la relación entre mujer y demonio en la literatura e iconografía cristianas se muestra a la hembra o bien como monstruo e híbrido, o bien como «poseedora de una gran belleza capaz de seducir al varón, conduciéndolo a la perdición» (Paz Torres, 2015, p. 326). Podríamos hablar entonces del *Aegritudo Amoris*, el amor pasional entendido como un agente patógeno que causa la enfermedad, la muerte y la caída del hombre de la gracia divina.

Martínez de Toledo presenta la lujuria como un tipo de posesión diabólica en que el varón abandona el camino de la razón para resultar dominado por las fuerzas del mal. Dentro de la representación del «loco amor» según Ángel Trejo Barrientos «Hay una creciente condena no sólo del acto sexual en sí sino del propio deseo, ámbitos que pasan a ser terreno de la posesión demoniaca: la pasión sexual es la perdición *per se*, en tanto que quien desea y *cae* en la mundanidad fue poseído por el diablo y por tanto ha perdido la razón» (Trejo Barrientos, 2016, p. 131). En su significativo estudio sobre el *Arcipreste de Talavera*, Robert Archer (2006) insiste en que dentro del texto resulta evidente la necesidad de que las mujeres estén sujetas a la voluntad y el juicio de los hombres ya que cuando éstas caen en vicios al ser de naturaleza más débil resultan incluso peores que los varones. Sorprende comprobar como en general, el ser culpabilizado por estas transgresiones sexuales es el femenino, como si los hombres ante la visión de una hembra no pudieran dominar sus apetitos carnales o como si el cuerpo de una mujer irradiara pecado. En este proceso de apartamiento de la hembra juega un papel fundamental la dialéctica de la abyección.

4. ABYECCIÓN Y CORPORALIDAD: UN ACERCAMIENTO DIALÉCTICO

Julia Kristeva en *Powers of Horror: An Essay on Abjection* explora en profundidad el concepto de abyección. Kristeva relaciona lo abyecto con lo sucio y lo impro-

⁶ «Women are uncontrollable, contentious and insatiable creatures who will only lead men to physical pain, mental anguish and spiritual misery»

pio, es decir, la enfermedad, las heridas con sangre y pus, el sudor y los fluidos corporales que cuestionan la invulnerabilidad del cuerpo (Kristeva, 1982, p. 3). En general, lo abyecto es aquello que aparta el organismo de la limpieza. La piel es una barrera exterior que protege, separa e impermeabiliza el interior del cuerpo. Sin embargo, debajo de esta barrera se oculta un organismo que se puede derramar a través de los orines, la sangre, los excrementos o el semen. Los líquidos que genera el ser humano se relacionan con la suciedad, con producciones de que un ser que ya no puede mantenerse limpio porque se abre. En palabras de Kristeva:

El interior del cuerpo, en ese caso, aparece para compensar el colapso del borde entre el interior y el exterior. Es como si la piel, un contenedor frágil, ya no garantizara la integridad del «ser propio y limpio», sino que, raspada o transparente, invisible o tensa, cediera ante el abatimiento de su contenido. Aparecen la orina, la sangre, el esperma y los excrementos para tranquilizar al sujeto que carece de su «ser propio y limpio».⁷ (Kristeva, 1982, p. 53)

Esta noción de abyección se vincula entonces al riesgo de contaminación, ya que la parte «sucia» del cuerpo sale al exterior.

Sin embargo, aún dentro de este concepto hay asimetrías de género, puesto que según Aristóteles, la sangre de la que se formaba el semen del varón era superior al líquido generado durante la menstruación de las mujeres. Sobre este tema nos habla Gladys Lizabe quien afirma que en *De generatione animalium*, Aristóteles «postulaba la superioridad de la sangre masculina frente a la femenina ya que —razonaba el filósofo— el semen se elaboraba con *la sangre más pura del hombre* mientras que el aporte de la mujer era imperfecto» (Lizabe, 2011, p. 54).

El epígrafe incluido en la primera página de este estudio resulta pertinente al tema que nos ocupa ya que en el discurso de Odón de Cluny, aunque la piel femenina sea hermosa y por tanto atractiva, el interior de ese cuerpo, según el religioso francés, está lleno de excrementos. De forma consciente o inconsciente, a través de la dialéctica de los cuerpos abyectos, Cluny pretende apartar al varón del ser femenino porque, como él mismo mantiene, nadie desearía abrazar un organismo corrupto.

⁷ «The body's inside, in that case, shows up in order to compensate for the collapse of the border between inside and outside. It is as if the skin, a fragile container, no longer guaranteed the integrity of one's "own and clean self" but, scraped or transparent, invisible or taut, gave way before the dejection of its contents. Urine, blood, sperm, excrement them show up in order to reassure a subject that its lacking its "own and clean self"».

Resulta especialmente interesante la manipulación dialéctica de los términos relativos a lo abyecto, que resultan menos estables de lo que podría parecer en un principio; estos elementos purifican o contaminan de acuerdo al objetivo de la pluma que escribe. Por ejemplo, si en el caso anterior algo aparentemente hermoso se ensuciaba para provocar el rechazo del varón, podemos también observar el caso contrario; es decir, como algo que se supone debe infectar se convierte en fuente de vida.

Como hemos analizado en una investigación previa el discurso cristiano incorpora elementos que deberían manchar y provocar repugnancia pero que son transformados dentro de esta narrativa al vincularse a virtudes cristianas como la humildad, la caridad y el sacrificio; es decir, «lo abyecto y lo sublime son extremos de una misma experiencia» (Ruiz Tresgallo, 2006). Por ejemplo, la sangre entraría dentro de esta categoría creada por Kristeva, sin embargo, si relacionamos este líquido con el cuerpo de Cristo, automáticamente pasa a integrarse dentro de la categoría de lo sagrado. Al fin y al cabo, la *preciosa* sangre de Jesús, tal y como se describe en el discurso cristiano, se entrega como parte de una inmolación que pretende salvar a la humanidad. Como afirma Kristeva «Lo abyecto está bordeado con lo sublime. No es el mismo momento del viaje, pero el mismo tema y discurso los hacen nacer»⁸ (Kristeva, 1982, p. 11). En este sentido, «los estigmas podrían considerarse como aspectos abyectos unidos a lo sublime, de acuerdo con los criterios de Kristeva, puesto que presentan heridas sangrantes y por tanto abyectas como símbolo de la divinidad» (Ruiz-Tresgallo).

En relación a la representación del ser femenino que nos ocupa en este ensayo, dentro del discurso religioso, si es la Virgen María o alguna mártir quien abre su cuerpo de manera sacrificial, esos elementos que se desbordan —lágrimas, sangre, leche— también se impregnan de divinidad; es decir, lo que fuera de la santidad entraría en la categoría de lo abyecto pasaría ahora a formar parte de lo sublime. El potencial de la teoría de la abyección para analizar la hagiografía medieval y la mística nos parece enorme puesto que la enfermedad y el martirio se expresaban a través de cuerpos abiertos, en muchos casos desnudos y penetrados, y por tanto no exentos de cierta carga erótica.

En esta línea de pensamiento las disciplinas que se aplicaban las religiosas no se encontraban tan lejos de la abyección sexual de la que se acusa a las prostitutas puesto que en ambas el cuerpo aparece desbordado, y lo que es más importante,

⁸ «The abject is edged with the sublime. It is not the same moment on the journey, but the same subject and speech bring them into being.»

el destinatario de estas acciones es el mismo, el varón. La tortura corporal auto-infligida:

está constituida por flagelaciones que imitan a las sufridas por Cristo, el uso de cilicios para aplacar las tentaciones, y la utilización de camas de penitentes y coronas de espinas entre otras opciones [...] La vía de escape a la prohibida actividad sexual es la práctica de la tortura física basada en el sufrimiento por abstinencia, o por el uso de cilicios o penitencias. En este contexto, dolor y placer se constituyen como extremos de la misma experiencia vinculada a la excitación erótica, lo que iguala estos actos de tortura y sacrificio corporal con el sexo. (Ruiz-Tresgallo, 2006)

Tampoco debemos olvidar que algunas santas que han subido a los altares se financiaron en su vida pasada con el pecado de la carne; vienen a nuestra memoria Santa Pelagia, Santa María Egipciaca, y en la imaginación popular María Magdalena.⁹ Por lo tanto la apertura del cuerpo femenino y su interpretación o bien como abyección sexual o bien como sacrificio sublime no depende del *performance* de la dama sino de la perspectiva del varón.

Debemos tener en cuenta que la abyección altera las posiciones, las jerarquías y los bordes (Kristeva, 1982, p. 11) aspecto que emparenta esta teoría con lo *Queer* y por tanto con las violencias que sufren las damas que no encajan en el sistema normativo medieval. Si bien en los espacios religiosos una mujer podía practicar la devoción a figuras de su mismo género sin miedo a la sospecha de una orientación sexual disidente; y/o expresar su más profunda pasión hacia Cristo, un *performance* hacia el varón que le estaría prohibido en otros ámbitos debido al ascetismo que debía conservar una dama casta y modesta; no sucede lo mismo en el ámbito de la vida regular.

Si bien la Iglesia ejercía un poder represor sobre la sexualidad al mismo tiempo, quizás de manera inconsciente, permitía a los individuos que entraban en estos espacios religiosos cierta libertad que merece más análisis. Vienen a nuestra mente las santas y religiosas representadas con elementos o actitudes normalmente atribuidas al varón como Santa Librada, cuyo cuerpo se cubrió de vello y cuyo martirio en la cruz imita al del hijo de Dios. Incluso la representación de Cristo crucificado con una llaga sangrante en el costado, posee elementos que aluden a lo femenino, puesto que esta hendidura en la piel podría recordar a ciertos fieles la vagina de una mujer.

9 Para profundizar más en estos aspectos recomendamos el artículo de Ruiz-Tresgallo que aparece en la bibliografía.

En este sentido, el potencial de la teoría de lo abyecto para acercarnos a la literatura medieval nos parece enorme. Resulta especialmente útil para el análisis de los cuerpos que entran en la categoría de lo *Queer* tal y como sucede en el innovador volumen *Queer Iberia* (1999) editado por Josiah Blackmore y Gregory S. Hutcheson. En este volumen lo no normativo aparece imbricado no solo con sexualidades disidentes sino también con identidades étnicas, religiosas y culturales marginalizadas en la crítica literaria tradicional sobre la Edad Media. Nos parece evidente que aplicar las teorías de la abyección en este campo sería de gran utilidad precisamente porque esta dialéctica se utiliza para describir cuerpos y comportamientos no normativos que colocan en una posición de centralidad a colectivos tradicionalmente ignorados. Destacamos el estudio de Catherine Brown en este volumen, la cual propone que la representación compulsiva de lo femenino en el *Arcipreste de Talavera*, podría trascender a este sujeto y aludir a una performatividad *drag* que incluye, por tanto, a otras identidades sexo-génericas.

Aunque nosotros abordamos *El Conde Lucanor* y el *Arcipreste de Talavera* desde otros lugares, la teoría *Queer* resulta reveladora para el tema que nos ocupa, porque no solo alude a individuos que desafían el sistema binario de género y/o que no se incluyen dentro de la heterosexualidad, sino que va más allá al contener a colectivos que desafían la categoría de lo que se considera inteligiblemente humano de acuerdo a los usos y costumbres de un tiempo y lugar específicos. Este es precisamente el caso que queremos abordar, porque las mujeres que aparecen en nuestro estudio son objeto de distintos tipos de violencia precisamente porque transgreden las estructuras normativas atribuidas al ser femenino en la sociedad, época y espacio en el que se inscriben; en especial cuando actúan como se supone lo hace un varón. Si bien las santas de los altares podían permitirse incluir en su performance elementos masculinos, ese no es el caso de las mujeres que habitan las narraciones de Don Juan Manuel y Martínez de Toledo.

De acuerdo a lo establecido por Kristeva todo lo prohibido dentro de la religión católica, y de las leyes por las que se rige una sociedad teocrática como la medieval, se convierte en una otredad peligrosa. En nuestro ensayo nos centramos en el deseo heterosexual, y en las damas que los clérigos e intelectuales quieren sacar de este mercado del deseo al romper el molde que han construido para ellas. También hablamos de las mujeres autónomas que no quieren mantener relaciones heterosexuales y de las violencias que reciben al actuar con una libertad que la lógica patriarcal les niega. El pensamiento medieval define el cuerpo de la mujer cristiana por la limpieza, la modestia, la castidad y la más profunda sumisión

al género masculino.¹⁰ Como proponemos en estas páginas, los «antimodelos» femeninos resultan entonces encarnados por las hembras transgresoras de estos ideales, bien por su independencia de pensamiento, que los varones interpretan como desobediencia, o por su autonomía económica, que de acuerdo a las voces de los hombres, que son las únicas que oímos, las transforman en salvajes.

5. LA MUJER ABYECTA EN *EL CONDE LUCANOR*

La mujer abyecta se asocia al modelo de «la mujer rebelde» que no se subordina al esposo y perturba el *status quo*. En el cuento XXVII de *El Conde Lucanor* titulado «De lo que contesçió a un emperador y don Alvar Háñez Minaya con sus mugeres» se presenta la imagen de una dama que se niega a obedecer a un hombre en una posición de jefatura. El emperador Fadrique se casó con un doncella «de muy alta sangre» (Don Juan Manuel, 1335, p. 164) pero no sabía cuáles eran las maneras de la dama antes de las nupcias. Una vez casado se dio cuenta de que la emperatriz empezó a ser «la más brava et la más fuerte et la más rebessada cosa del mundo» (Don Juan Manuel, 1335, p. 164); una manera de aludir al comportamiento autónomo y libre de una mujer noble. El matrimonio con una hembra disidente que se opone a la voluntad del mismo emperador no es interpretado como un acto de honestidad o independencia por parte de la mujer, sino que el soberano en vez de intentar llegar a acuerdos o negociaciones con ella se limita a juzgar el desempeño femenino como una falta de respeto a la autoridad que encarna la masculinidad hegemónica. Si entendemos la sociedad medieval como una marcada por un sistema de poder sexo-genérico en que el hombre mantiene una posición de hegemonía y la mujer de sumisión, la imagen de una dama

¹⁰ Recomendamos consultar los manuales de comportamiento femenino *La educación de la mujer cristiana* (1538) de Juan Luis Vives y *La perfecta casada* (1583) de Fray Luis de León. Aunque están dedicados a mujeres de muy distinta cuna y posición —el primero a la reina Catalina de Aragón (casada con Enrique VIII de Inglaterra) y el segundo a la pariente del propio Fray Luis, Doña María Varela Osorio, una dama de origen más humilde— consideramos que ambos constituyen excelentes fuentes de referencia para este estudio puesto que corresponden a las diferencias sociales y económicas de los personajes que analizamos en los textos literarios. También reflexionamos que, aunque la publicación de estas guías de comportamiento sea posterior a la de las narraciones que analizamos en el presente ensayo, su consulta es apropiada para nuestro propósito, ya que, dialogan con una tradición previa inspirada en los escritos de los Padres de la Iglesia sobre el cuerpo femenino; referencias similares a las que tenían tanto Don Juan Manuel como Alfonso Martínez de Toledo al escribir sus textos. También recomendamos la lectura de la sección dedicada a la mujer subordinada del libro *Una historia del cuerpo en la Edad Media* de Jacques Le Goff y Nicolas Truong.

poderosa que se rebela ante la voluntad de su señor provoca ansiedad masculina. Barbara Weissberger considera que «El gobierno de una mujer inevitablemente creaba ansiedad, confusión y resistencia en una sociedad patriarcal basada en la subordinación teológica de la mujer al hombre»¹¹ (Weissberger, 2002, p. 208).

El autor propone un lenguaje de términos contrarios que ejemplifican desorden en las pulsiones más básicas del cuerpo, puesto que «si el emperador quería comer, ella decía que quería ayunar, et si el emperador quería dormir, quierese ella levantar» (Don Juan Manuel, 1335, p. 164). En todo momento Don Juan Manuel articula un lenguaje que prioriza lo masculino; las acciones del soberano aparecen por delante de las de la esposa para indicar que la forma de actuar del varón es la correcta, y por ende que el desempeño de la mujer no lo es. En ningún momento vemos que la emperatriz falte al honor a su esposo, sin embargo la no imitación del comportamiento varonil es suficiente motivo, de acuerdo a este cuento, para justificar el asesinato de la cónyuge.

De acuerdo a la perspectiva de Don Juan Manuel, la mujer desobediente provoca el caos en la casa que comparte con su esposo, pero también, de forma simbólica, en el territorio gobernado por el monarca. El soberano que administra un Imperio no es capaz de regir su propia morada a su gusto y conveniencia, lo que crea un discurso contradictorio y perturbador que cuestiona su *performance* como líder. La mera no subordinación a las órdenes del esposo suponen en este mundo un desorden sintomático de abyección; la protagonista cuestiona con su comportamiento el rol pasivo de la figura femenil en las enseñanzas cristianas, en este sentido la dama «queerifica» el *performance* atribuido a su género.

En la lógica del ejemplo que nos ocupa la abyección es la enfermedad, pero también la cura, puesto que la mujer brava es extirpada del matrimonio con su propio envenenamiento que restaura el orden patriarcal. Ante la dificultad de «enderezar» (Don Juan Manuel, 1335, p. 165) a su esposa, aspecto que cuestiona la autoridad del emperador, o de divorciarse, puesto que quebrantaría las leyes de la religión cristiana, así como los pactos con otras masculinidades hegemónicas, el emperador, sin considerar opciones reales más pacíficas y consensuadas, decide que la única solución posible es eliminar la causa de su mal. La endeble justificación para este comportamiento homicida es que el señor no se siente en casa, puesto que no puede asumir en ella el lugar de poder que le corresponde según el orden teológico y político de la sociedad medieval. El narrador nunca cuestiona

¹¹ «The rule of a woman inevitable created anxiety, confusion and resistance in a patriarchal society grounded in the theological subordination of women to men.»

la decisión del emperador, es decir, la extirpación de la cónyuge por medio del envenenamiento, sino que apoya este «crimen perfecto» como un *performance* legítimo y razonable.

Para lograr su objetivo criminal, el emperador avisa a su esposa en público de que no se ponga una yerva «en sarna, nin en postiella, nin en lugar dónde saliesse sangre» (Don Juan Manuel, 1335, p. 165). Dicha yerva es un veneno que se coloca en saetas para la caza del ciervo (Don Juan Manuel, 1335, p. 165). La mención al contacto de una toxina con la enfermedad de la «sarna» o con las «postiellas» de las heridas y la «sangre» implica la relación con la parte abyecta del cuerpo. El emperador sabe que su señora, por llevar la contraria a sus órdenes, como es costumbre en las dinámicas de la pareja, se pondrá dicha «medicina» sobre las llagas que padece, de modo que nadie podrá acusarlo de asesinato.

Desde una perspectiva de género, el emperador queda muy lejos del modelo de líder que Don Juan Manuel pretende vendernos, más bien su forma de actuar es sinónimo de cobardía puesto que no solo no logra dialogar y llegar a acuerdos con su esposa, al fin y al cabo una relación de pareja es trabajo de dos, sino que resuelve la situación con un homicidio en el que tampoco da la cara. También nos parece sospechoso que el cuento gire alrededor del emperador, quien es el verdadero protagonista, y no de la mujer, cuya representación limitada corresponde más a un estereotipo que a una persona real. Por supuesto, esta construcción limitada del ser femenino tiene como objetivo evitar la empatía por parte del lector.

En este episodio el cuerpo femenino resulta abyecto, no sólo por su *performance* desobediente sino también por representarse en el terreno físico como un organismo atacado por una enfermedad contagiosa; la sarna, que padece la emperatriz, es una dolencia infecciosa causada por pequeños parásitos que se transmite por el contacto de piel a piel. En su estudio sobre este cuento, Lizabe postula que este contagio podía deberse a la relación sexual de esta dama con otro varón, ya que no se indica que el emperador esté aquejado de esta enfermedad (Lizabe, 2011, p. 56). Sin embargo, nos parece que la intención de Don Juan Manuel es más bien dibujar a esta mujer como un organismo contaminante que debe ser extirpado para restaurar el orden patriarcal, una lección que desea aprendan sus lectores.

La emperatriz por supuesto, se coloca dicho unguento venenoso pesando que su marido no quiere que se ponga la yerba porque es buena (166); es evidente la desconfianza profunda que tiene en su esposo, la cual no supone un error si tenemos en cuenta su proceder homicida. Finalmente, la esposa muere «porfiosa et a su daño» (Don Juan Manuel, 1335, p. 166), expresión cruel que culpabiliza a la mujer de su propia muerte y que atenúa la gravedad del asesina-

to cometido por su cónyuge. En palabras de Kristeva, la abyección es «inmoral, siniestra y sombría: un terror que disimula, un odio que sonríe, una pasión que usa el cuerpo para el trueque en lugar de inflamarlo, un deudor que te vende»¹² (Kristeva, 1982, p. 4). Por medio de esta artimaña taimada, el soberano, al engañar a su cónyuge, restablece el equilibrio patriarcal a nivel moral y corporal, puesto que ha eliminado a su esposa, el cuerpo abyecto que lo corrompía a él y al imperio.

Tanto el caso de la emperatriz como el de la mujer brava, que detallamos a continuación, nos acercan al tema de la llamada «marital corrección», el cual es explorado por María del Carmen García Herrero. De acuerdo a la investigadora este era «un tipo de violencia aceptada socialmente durante la Baja Edad Media por el cual el marido podía corregir a su mujer utilizando los golpes que él estimara necesarios para que ella modificara su conducta y actuara de un modo determinado» (García Herrero, 2008, p. 39). El varón, como cabeza de familia, tenía la responsabilidad del comportamiento de quienes dependían de él, motivo por el que el uso de la violencia con el fin de mejorar el comportamiento de los tutelados era socialmente aceptado (García Herrero, 2008, p. 42). Si con este fin llegaba un homicidio involuntario, en general, «se demandaba la benignidad con el homicida» justificando que el propósito de tal acción había sido educar (García Herrero, 2008, p. 43). En este contexto que justificaba el uso de la violencia contra la mujer, podemos imaginar que múltiples feminicidios tuvieron lugar sin tener mayores consecuencias para los asesinos.

Si bien durante el siglo XII existen varios fueros que defienden la igualdad de ambos géneros, por ejemplo en el acceso a la herencia, a partir del siglo XIII la asimetría entre los derechos de hombres y mujeres es cada vez mayor; este punto de inflexión lleva al «menoscabo del estatuto jurídico y la consideración de las mujeres» en los siglos XIV y XV en Occidente (García Herrero, 2008, p. 44). La influencia del Aristotelismo, que colocaba a la hembra en una posición de inferioridad, y la recuperación del Derecho Romano, que ensalzaba la autoridad del padre como dueño de todos los que dependen de él, causó en toda Europa la derogación de los fueros que hasta entonces habían promovido la igualdad (García Herrero, 2008, p. 46). Por tanto la misoginia que vemos plasmada en los textos que nos ocupan, los cuales pertenecen al siglo XIV y XV respectivamente, no hacen sino justificar el empleo de la violencia contra la esposa.

¹² «Immoral, sinister, scheming, and shady: a terror that disassembles, a hatred that smiles, a passion that uses the body for barter instead of inflaming it, a debtor who sells you up.»

Don Juan Manuel, un varón noble y docto, lo cual tiene mayor gravedad porque estas señas dan más autoridad a su discurso misógino, invita a sus lectores a celebrar el ingenio de varones de distintas clase y condición que sin mancharse las manos con la sangre de su cónyuge, logran llevar a cabo su voluntad. En el caso del emperador, Don Juan Manuel no solo no reprueba la actitud del soberano sino que parece defender en el varón «el derecho a matar», en este caso a una mujer cuyo único delito es comportarse de manera libre y consciente. En el caso del mancebo también defiende el uso de la violencia psicológica y física para moldear a la mujer de acuerdo a su gusto y conveniencia. Recordemos que de acuerdo a las leyes de la época, sólo el adulterio *justificaba* el asesinato de la esposa, motivo por el que estos cuentos invitan a los juristas a ir más allá en la asimetría y la injusticia que padece el ser femenino.

La «marital corrección» debía ser mesurada y atenta a la razón:

con un fin que la justificase. Resultaba imprescindible que hubiera motivo suficiente, proporción entre el estímulo y la respuesta correctora o castigo, y que estuviera sujeta a discernimiento. Era preciso que fuera puntual y moderada, de forma que no supusiera peligro de grave enfermedad y menos aún de muerte para la mujer que estaba siendo reprendida. (García Herrero, 2008, p. 46).

Va resultando evidente que de acuerdo a estos preceptos, el emperador no desea corregir el comportamiento de su esposa o llegar a un consenso, sino que prefiere asesinarla, motivo por el que podría ser perseguido por la ley. Proponemos una interpretación en que este varón nunca pretende educar a su mujer, recordemos que la mata de manera subrepticia, sino más bien defender un proceder homicida que va contra las leyes medievales. Por su parte, el mancebo ni siquiera le da a su esposa la oportunidad de actuar, para en caso de cometer alguna infracción ser reprendida, sino que inicia su domesticación por medio de la violencia física y el terror psicológico sin tener más motivo o razón que supuestos rumores. De hecho, nunca asistimos a ejemplos reales de la supuesta fiereza de esta dama fuera de la chismografía, aspecto que no ocurre con el *performance* sanguinario del varón. Don Juan Manuel parece defender prácticas heteronormativas enbebidas en una violencia brutal hacia el género femenino que, en nuestra opinión, no se justifican desde el punto de vista legal en la época.

En el ejemplo XXXV titulado «De lo que contesçió a un mancebo que casó con una [muger] muy fuerte et muy brava» (Don Juan Manuel, 1335, p. 196) se presenta un estado previo al caso del emperador Fadrique, es decir, el remedio a emplear antes de que la mujer se convierta en un «peligro para el orden matrimonial». García Herrero considera este cuento como «un claro ejemplo de la expec-

tativa social en lo tocante a marital corrección» (2008, p. 47). Desde el inicio del ejemplo ya se predispone al lector en contra de esta moza pues se advierte de su supuesto carácter malo y enrevesado, por el que «omne en el mundo no quería casar con aquel diablo» (Don Juan Manuel, 1335, p. 197). Tanto la fuerza como la riqueza son cualidades normalmente adjudicadas al hombre, motivo por el que la joven posee atributos masculinos que causan cierta ansiedad en el varón. Sin embargo, un mozo pobre decide casarse con este «demonio femenino» por su dote y fortuna, pero el joven, consciente de su inferioridad, decide no mantener una relación carnal con ella hasta haberse afirmado en su hombría. Para lograr colocarse en una posición de poder, y por lo tanto cambiar el desorden existente en la relación entre ambos, nos referimos a una asimetría económica puesto que es la mujer y no el varón quien posee estos recursos, utilizará una violencia marcada a fuego por el sello de la masculinidad.

Desde una perspectiva feminista, este mozo queda muy alejando de la imagen de héroe que Don Juan Manuel parece proponernos, más bien es un arribista que por medio del matrimonio pretende apoderarse de la fortuna de la joven. Sorprenden por su crueldad los comentarios que el padre realiza sobre su propia hija con apelativos denigrantes que no solo la devalúan sino que autorizan al esposo a aplicar cualquier tipo de violencia sobre ella. Además, el patriarca, aquel que debiera salvaguardar los intereses de su heredera, entrega a esta joven no a un hombre de su mismo origen y condición, sino a un varón profundamente deficiente de acuerdo a los criterios de la época. Tal pareciera que la doncella más que una bendición es una carga de la que se quiere liberar lo antes posible, actitud que no deja en buen lugar el supuesto amor paternal que en este ejemplo brilla por su ausencia.

El método didáctico que utiliza el esposo para amaestrar a la joven sugiere el miedo femenino al primer contacto sexual con el varón y la violación. Una vez casados y juntos en la casa conyugal el esposo le pide agua al perro. Sin embargo, como es natural, el can no obedece dicha orden de su amo, que como castigo lo despedaza con su espada (Don Juan Manuel, 1335, p. 198). En este *performance* masculino el mozo utiliza la violencia, no desprovista de elementos sexuales, para atemorizar a su público, la mujer. El uso de la espada, como símbolo fálico para abrir un cuerpo, hace pensar no sólo en la pérdida de la virginidad femenina durante la noche de bodas sino también en la violación, es decir, un encuentro sexual no consensuado marcado por la violencia de género. Rita Segato considera que la violación «se dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima, cuya reducción es justamente significada por la pérdida del control sobre el comportamiento de su cuerpo y agenciamiento del mismo por la volun-

tad del agresor. La víctima es expropiada del control sobre su espacio-cuerpo» (Segato, 2013, p. 20).

En el ejemplo XXXV de *El Conde Lucanor*, el varón se apropia del cuerpo y la voluntad de la hembra por medio de la práctica de una violencia marcada por la impronta de la masculinidad. El joven «teniendo la espada sangrienta en el regaço» (Don Juan Manuel, 1335, p. 200) ordena a su mujer que ante tal espectáculo de horror obedece aterrorizada. La posición del arma penetradora, colocada en el mismo lugar que el órgano sexual masculino, recrea el temor femenino a una sexualidad dolorosa en que el hombre literalmente abre su cuerpo, toma posesión de él y lo hace vulnerable.

En este ejemplo la mujer diabólica es «domesticada» por medio del terror corporal a la abyección de la sangre y el desmembramiento. La sangre es un elemento abyecto puesto que es un líquido generado por el organismo abierto. Sin embargo, dentro de la manipulación de este término en el discurso patriarcal, sólo por medio de la sangre se puede lavar la honra, lo que crea la contradicción de que, a través de lo abyecto, de lo que mancha, se puede lograr la limpieza. «Precisamente la ambivalencia y plurivalencia del signo dentro del discurso ejemplar» tal y como indica Roberto J. González-Casanovas, es un factor a tener cuenta al analizar la literatura medieval (González-Casanovas, 1995, p. 441). Este es precisamente el caso del cuento que nos ocupa ya que el derramamiento de sangre, desde el discurso misógino, resulta un *mal necesario* para reeducar a la esposa. El mancebo advierte a su mujer que si no le obedece la despedazará como así ha hecho con todos los animales que se encontraban en la casa. Por supuesto el posible desmembramiento de la hembra, crea una imagen de caos corporal emparentada con lo abyecto. Sin embargo y de forma contradictoria, este desorden en el cuerpo femenino provocaría el orden de la sociedad patriarcal ya que el esposo extirparía al miembro transgresor; la dama desobediente. Va siendo cada vez más notoria la manipulación de la dialéctica de lo abyecto en el discurso patriarcal para justificar las disciplinas ejercidas sobre el cuerpo de la hembra.

La «doma» de la mujer brava no tiene más propósito que la pérdida de su autonomía y por lo tanto su devaluación como ser humano. Silvia Federici estudia las leyes que redefinen la masculinidad y la feminidad para transformar a las féminas en las «salvajes de Europa». Según Federici el discurso patriarcal convierte a las mujeres en animales —seres dependientes, mentalmente débiles e incapaces de manejarse por sí mismas— para justificar la desposesión de su propio patrimonio económico (Federici, 2010, pp. 154-155). Si esta dama pensó en algún momento que debido a su riqueza podía mantener una posición de igualdad e independencia con respecto al varón, el ejemplo aleccionador del esposo, que

mata uno por uno a los diferentes animales que desobedecen sus órdenes, le hace desistir de su empeño para mantener su supervivencia. Tras la boda aprende que ella misma es una propiedad más, cuya única función es la de servir a su señor, en especial servirlo sexualmente.

La «doma» de la muchacha se realiza en los términos de una dominación sexual que reproduce los roles de género en el sistema patriarcal; el varón es el opresor y la mujer la oprimida. De acuerdo a Louise O. Vasvári, los asesinatos reiterativos de los animales en que la violencia va en aumento pertenecen a las prácticas del porno sadomasoquista que incluye «la repetición compulsiva de escenarios reiterados con incremento del nivel de violencia» (Vasvári, 1999, p. 457). La apertura cada vez más brutal de los cuerpos de los animales funge como un tipo de enseñanza; el esposo educa a la mujer para que perciba la sexualidad heteronormativa como una práctica dolorosa que niega al ser femenino el acceso al placer. La forma de matar a los animales, cuyos cuerpos son fragmentados, no se relaciona con el respeto al cuerpo del otro sino con una manera de humillación que señala claramente quién tiene el poder. De manera paralela la «doma» de la doncella tiene como objetivo sobajar al ser femenino, puesto que se representa como un tipo de victoria del macho sobre la hembra.

La inmovilidad y el silencio con el que la joven observa el *performance* del varón no es sino prueba del trauma que sufre ante este espectáculo grotesco. En opinión de Vasvári «hay que tener en cuenta que la tortura psicológica donde la víctima es forzada a presenciar y a ser cómplice de la tortura de otros, puede tener efectos aun más destructivos para su integridad personal que la tortura física» (Vasvári, 1999, p. 457). Aunque otras versiones de este cuento como la inglesa o la alemana sí incluyen una violencia física que recibe el cuerpo femenino, el cual es montado o azotado como si fuera un animal, no hay que menospreciar el impacto de la observación en la joven, que es, en la versión de Don Juan Manuel, el silencio. Tras el asesinato de las criaturas, de una manera literal, la joven pierde la voz, puesto que se limita a obedecer sin chistar mientras que su marido, de una manera asimétrica, se apropia de esta al hablarle en un tono cada vez más agresivo. La animalización del ser femenino no se logra solamente a través del discurso de la «doma» sexual sino que también arrebatarle la voz a la mujer forma parte de este proceso.

Don Juan Manuel promueve dinámicas heteronormativas que aplauden la agresividad del varón y su «derecho a matar» a una esposa que funge como objeto de posesión. Al mismo tiempo fomenta la idea de que la mujer obedece al marido, no porque lo ame sinceramente sino por miedo a ser golpeada o asesinada por él. La imbricación entre amor y violencia que encontramos en esta narración nos pa-

rece profundamente perturbadora, precisamente porque los asesinatos de mujeres a manos de sus cónyuges siguen siendo una realidad dolorosa en aquellas sociedades que no han deconstruido la relación entre sexualidad y dominación. Nuestro acercamiento se incorpora a lo que Isabel Nava Ocañas define como la crítica que hace «una lectura más inquisitiva y “malintencionada” del ejemplo XXXV de *El Conde Lucanor*, y lo tacha de misógino» (Nava Ocañas, 2008, p. 805). La joven, después de este proceso moldeador, no existirá como lo hace un ser humano de pleno derecho, sino más bien como una criada o una esclava sexual, modelos que de acuerdo a este ejemplo parecen más del gusto de los varones medievales.

6. LA MUJER ABYECTA EN EL *ARCIPRESTE DE TALAVERA*

Dentro de la dialéctica de la abyección lo sucio cabe en lo hermoso, puesto que estos términos aparentemente antagónicos, pueden ser manipulados para desvelar la inmundicia que se haya escondida bajo los ropajes y adornos de una bella dama. Una mujer envidiosa de la belleza de otra afirma:

Fallan las gentes que Fulana es fermosa. ¡O Señor, y qué cosa es favor! Non la han visto desnuda como yo el otro día en el baño: más negra que un diablo; flaca que non parece sinón a la muerte; sus cabellos negros como la pez e bien crispillos; la cabeza gruesa, el cuello gordo e corto como de toro, los pechos todos huesos, las tetas luengas como de cabra: toda uniza, equal non tiene facción en el cuerpo; las piernas, muy delgadas paresçen de çiguena; los pies tiene galindos. De gargajos nos fartó la suzia, vil, podrida el otro día en el baño, asco nos tomó a las que aí estávamos, que rendir nos cuidó fazer a las más de nosotras. (Martínez de Toledo, 1438, p. III)

Martínez de Toledo, por boca de esta mujer, presenta como repulsivo lo que a otros parece hermoso aspecto que prueba la manipulación de la retórica de lo abyecto en el discurso patriarcal. Es decir, el rechazo que se pretende lograr en un lector masculino, se logra por medio de la demonización del cuerpo femenino. Por una parte, se afirma que la mujer descrita es «más negra que un diablo» (Martínez de Toledo, 1438, p. III). Jeffrey Burton Russell en *The Devil: Perceptions of Evil in Antiquity to Primitive Christianity* afirma que «La negrura y la oscuridad casi siempre están asociadas con el mal, en oposición a la asociación de la blanca y la luz con el bien»¹³ (Burton Russell, 1977, pp. 64-65). De forma clara el texto

¹³ «Blackness and darkness are almost always associated with evil, in opposition to the association of whiteness and light to good.»

asocia el color oscuro de la piel de la dama con la figura de Satán. Además, los cabellos de la mujer son negros y crespos lo que la relaciona no sólo con la oscuridad del lado perverso sino también con la suciedad y el cabello ensortijado de la raza negra; recordemos que ya dentro de la literatura medieval las personas de origen africano se vinculaban con el demonio. La unión de la maldad del alma y la inmundicia del cuerpo se confirma en la descripción «suzia, vil, podrida» (Martínez de Toledo, 1438, p. III). En esta línea de pensamiento, el adjetivo «podrida» (Martínez de Toledo, 1438, p. III) hace pensar en olores nauseabundos vinculados en la tradición medieval con los efluvios del maligno.

En este caso, la fragmentación del cuerpo femenino, que se compara con distintas partes de animales, crea una percepción monstruosa y diabólica de la fémina. El cuello corto recuerda al de un toro, los pechos cuelgan como las tetas de una cabra y las piernas asemejan por su delgadez las de una cigüeña, lo que dibuja en la mente del lector un ser híbrido, grotesco y perturbador. Es necesario remarcar que la mención a la cabra tiene claras conexiones con el macho cabrío, el animal que representa al diablo en el imaginario medieval.

Curiosamente, Martínez de Toledo coloca este comentario en boca de una mujer, lo que crea un doble efecto de abyección: el que se produce sobre el cuerpo femenino descrito y el que crea el lenguaje discriminador de la hembra que lo emite. Solomon comenta «como es una mujer la que hace la abyección, los monólogos tienen un efecto recursivo en el lector que no solo refleja las imperfecciones de una mujer en particular, sino las de las mujeres en general, incluida la hablante»¹⁴ (Solomon, 1997, p. 145). Martínez de Toledo se coloca la máscara de una mujer y por medio de esta estrategia escrituraria logra que el discurso de la hablante tenga una mayor validez ya que produce la ilusión de surgir del interior de la comunidad femenina. Nuestra interpretación coincide con el estudio lingüístico de Mariela de la Torre quien propone que «la sobreabundancia y acumulación de rasgos coloquiales considerados como típicamente femeninos por la conciencia del autor de que sus argumentos misóginos cobrarían mayor verosimilitud en la medida en que sus destinatarios acordasen credibilidad al discurso femenino mimetizado» (368-369).

El lenguaje soez que emite la voz femenina en este texto resulta prueba irrefutable de su suciedad y vileza interior. Dentro del modelo de la mujer cristiana se critica a la hembra que habla en demasía y de forma inapropiada. El autor del

¹⁴ «Since it is a woman who does the abjectifying, the monologues have a recursive effect on the reader that not only reflects the imperfections of a particular woman, but those of women in general, including the speaker.»

Corbacho presenta como ejemplo de este caso el de la mujer a la que le habían robado un huevo. Según el autor, la fémica gritará como una loca y «fenchirá a todos los de su casa con ponzoña» (99). La mujer exclama: «¿Qué se hizo de ese huevo? ¿Quién lo tomó? ¿Quién lo levó? ¿Adóle ese huevo? Aunque vedes que es blanco, quizá negro es será oy este huevo. ¡Puta, fija de puta!» (Martínez de Toledo, 1438, p. 99). Como indica Florence Serrano en su estudio del *Corbacho* «la rudeza caracteriza palabras de algunas mujeres criticadas»¹⁵ (Serrano, 2016, p. 70), un aspecto que pretende otorgar al texto verosimilitud al anclarse en el lenguaje propio de la realidad de la época. Sin embargo, parece claro que este discurso impuesto de lo femenino —venenoso, grosero y público— perpetúa la percepción malvada y avariciosa de la hembra con la añadida deshonor para los habitantes de su hogar.

En general, para Martínez de Toledo, el afán por la posesión de galas exterioriza la tendencia lasciva de la mujer. Los adornos como vestidos, joyas y ungüentos se asocian al pecado de la codicia femenina que es, en opinión de Martínez de Toledo, insaciable (Martínez de Toledo, 1438, pp. 107-109). El autor describe una extensísima lista de joyas y «trapos» (Martínez de Toledo, 1438, p. 108) de todo tipo que las mujeres guardan y acumulan con un fervor que juzga digno de mejor causa. Por supuesto, a las galas se unen los ungüentos que utiliza la fémica para estar hermosa y que el autor demoniza al relacionarlos con un origen repulsivo, en este caso por extraerse de huesos de animales.

Resulta curioso observar que en una sociedad en que el único valor de la mujer es el de un cuerpo que debe mantenerse joven y bello, ésta sea criticada precisamente por utilizar tecnologías que le permitan mantener ese valor. En nuestra opinión aquí es dónde reside la abyección desde la mirada patriarcal, puesto que al utilizar estos productos las damas despliegan una agencia que les permite incrementar su valía por sí mismas. También resulta interesante la relación entre cosmética y medicina, puesto que la base de muchos de estos productos embellecedores es la misma que la de numerosos remedios que sin embargo, al ser utilizados por doctores, no son ensuciados a través de la dialéctica de la abyección. En este sentido, no es el objeto en sí o su composición, sino quien lo usa y para qué, lo que produce el rechazo o la loa del varón.

Precisamente Martínez de Toledo enumera con un vocabulario extenso y abundante los múltiples dispositivos que utilizan las damas para aderezarse y es precisamente el género del usuario y el tipo de función lo que el autor juzga de

¹⁵ «La grossièreté caractèrise les paroles de certaines femmes critiquées».

manera negativa. Según el *Corbacho*, las féminas poseen «ampolletas, potezillos, salseruelas donde tyenen las aguas para afeytar, unas para estirar el cuero, otras destiladas para relumbrar, tuétanos de ciervo, de vaca de carnero, e non son peores éstas que diablos» (Martínez de Toledo, 1438, p. 108). Es necesario recordar que, dentro del ideario de la mujer cristiana, el exceso de ornamentación, así como el uso de los cosméticos se asocian con la falta de modestia y de limpieza. El estudio de María del Pilar Romero del Castillo sobre el léxico de los afeites indica que el *Corbacho* pretende apoyar «la supremacía de la belleza natural por encima de todo artificio y denunciar la falsedad de la belleza a través de los afeites que, entrando por los ojos, provoca ese amor tan criticable» (Romero del Castillo, 2014, p. 4). Un siglo más tarde de la publicación del *Corbacho*, Vives comenta con un tono condescendiente y ofensivo: «Me gustaría saber por qué una mujer joven se unta con albayalde y pigmento morado. Si es para complacerse a sí misma, está loca. [...] Si es para agradar a los hombres, estúpida. Tienes un cónyuge, Cristo; para complacerlo, adorna tu alma con virtudes»¹⁶ (Vives, 2000 [1538], p. 94). Por supuesto en el discurso de la abyección, el embellecimiento corporal femenino, por medio de afeites y/o atavíos excesivos, resulta una prueba irrefutable de la lujuria femenina que usa estos artificios para atraer a los «inocentes» varones e incitarlos a pecar. Los hombres aquí toman la posición de juez y parte puesto que son ellos quienes deciden si una vestimenta o arreglo es adecuado o excesivo, y según esta lectura, las damas con las que tienen derecho a propasarse.

La belleza exterior lograda con cosméticos resulta quizás la más demonizada ya que no sólo se utiliza para ejemplificar los deseos carnales de la hembra, sino que además resulta la más efectiva a la hora de lograr la caída de las masculinidades más reputadas. De nuevo, Martínez de Toledo comenta por boca de una mujer envidiosa «el diablo haya parte en estas perexiladas. ¡Quántos cuytados con sus afeytes crean al derredor!» (Martínez de Toledo, 1438, p. 114). La dama «emperifollada» transgrede el orden social y cristiano puesto que, de acuerdo a la falsa narradora del texto, utiliza estos engaños del demonio para mantener una relación impropia con un religioso.

Ni siquiera el abad, un hombre que debiera estar dirigido por las leyes de Dios, puede resistirse a las tecnologías estéticas de la beldad femenina. Así lo expresa Martínez de Toledo en la diatriba a una mujer «fermosa» (Martínez de

¹⁶ «I would like to know for what reason a young woman smears herself with white lead and purple pigment. If it is to please herself, she is mad. [...] If it is to please men, she is stupid. You have one spouse, Christ; to please him, adorn your soul with virtues.»

Toledo, 1438, p. 114). De acuerdo al texto, dicha dama es bella en su exterior, por los adornos y afeites con que atavía su cuerpo, pero no en su interior:

Fermosa es, por cierto, la que es buena de su cuerpo. Puesto sé que me sé, e desto callarme he [...] Yo la vi el otro día, aquella que tenéys por fermosa e que tanto alabáys, fablar con un abad, rreyr e aun jugar dentro de su palacio con él, pecilgándole e con un alfiler punchándole con gran carcajadas de rrisa. Pues do esto en ora mala se fazía... non quiero dezir más, que la color quel abad tenía non la avía tomado rezando maytines nin ella filando al tornno. (Martínez de Toledo, 1438, p. 114)

Está claro que ninguno de los dos, ni la mujer, ni el abad, efectúan el *performance* requerido a sus roles sociales: ni la dama practica la virtuosa labor del hilado, ni el clérigo está rezando para salvar el alma de sus feligreses. En opinión de Solomon la atracción por las mujeres era una enfermedad que no solo destruía el cuerpo y la mente del individuo, sino que también infectaba el núcleo del orden cívico (Solomon, 1997, p. 8). En todo momento el autor no deja ninguna duda sobre la persona culpabilizada, la mujer, ya que es representada como un agente patógeno que, al acceder al cuerpo del casto varón, «pelcingándole y punchándole con un alfiler» (Martínez de Toledo, 1438, p. 114), lo contamina.

En este párrafo acudimos a lo que calificamos como una reorientación *Queer*, puesto que el uso de un alfiler, instrumento relacionado con las labores domésticas femeninas, adquiere aquí un *performance* disruptivo al ser utilizado como dispositivo fálico dentro de una relación sexual prohibida. La «queerificación» del ser femenino se logra en este caso cuando el cuerpo de la mujer adquiere un carácter penetrador que le está negado en la lógica patriarcal. Podemos imaginar que esta herramienta inofensiva al ocupar un *performance* que no se considera propio ni de la mujer ni del uso normativo de este objeto, es decir, que desafía los límites del género, pasa a adquirir una carga abyecta.

Va resultando evidente que no solo la opinión pública sino que también la ley penaliza de forma más severa a las damas que a los varones cuando disfrutan de manera libre de su sexualidad, en especial cuando estas actividades involucran a un religioso. Los estudios de Iñaki Bazán Díaz confirman que «tanto la legislación como la justicia preventiva preveían sanciones corporales en mayor medida para delitos perpetrados por mujeres que por varones. Los casos paradigmáticos eran [...] la prostitución y el amancebamiento, especialmente con clérigos» (Bazán Díaz, 2008, p. 208). Debemos recordar que, durante la Edad Media, como demuestran los estudios de Gwendolyn Barnes-Karol y Nicholas Spadaccini, se percibía el apetito sexual de la mujer como un peligro para el cuerpo social (Barnes-Karol y Spadaccini, 2001, p. 233). Precisamente todo uso

sexual del cuerpo femenino que no estuviera bendecido por el sacramento del matrimonio y por tanto por el derecho de propiedad del varón, recordemos que la sexualidad permitida tenía un objetivo reproductivo, coloca a las damas en una posición de precariedad ante la ley. No resulta extraño comprobar que los modelos femeninos más denostados y perseguidos sean los de las mujeres asociadas con el pecado de la carne, nos referimos a las prostitutas y las alcahuetas. Hoy en día no pensaríamos que este tipo de profesiones conllevaran un pacto o servidumbre con el diablo, sin embargo, en el medievo la sociedad patriarcal las impregna de abyección.

7. LA ALCAHUETA Y LA HECHICERA EN *EL CONDE LUCANOR*

La alcahueta, vinculada en la tradición con la práctica de la hechicería, es el tipo femenino más denigrado en el discurso patriarcal porque no sólo posee la abyección en su cuerpo sino que la contamina a todo el ente social. El ejemplo XLII de *El Conde Lucanor* titulado «De lo que contesçió a una falsa veguina» (Don Juan Manuel, 1335, p. 217) presenta a una mujer que se asocia con el diablo, la alcahuetaría y la hechicería, que llevan al caos social y la muerte. Sin embargo, debemos prestarle especial atención al inicio de la historia en que esta carga misógina se coloca sobre una «beguina».

Las beatas o beguinas eran mujeres que decidían evitar determinados mecanismos de control del cuerpo femenino para vivir una vida autónoma y pía; es decir, querían ser dueñas de sus vidas. Por una parte, rechazaban la posibilidad del matrimonio, aspecto que no nos extraña de acuerdo a la imbricación de los afectos heteronormativos y la violencia. Tampoco querían integrarse en las órdenes conventuales, al considerarlas otra manera de supervisión y/o dominación que no defendía los derechos de las mujeres. Pedro Santonja nos informa de la importancia de este colectivo puesto que:

En España las «beatas» crecieron rápidamente. Estas mujeres hacían votos informales de castidad. Se declaraban exentas de pasiones sexuales y su actitud frente al matrimonio llegaba, en ocasiones, a los extremos de un rechazo total. Se dedicaban a las obras de caridad y a la piedad más estricta» (Santonja, 2006, p. 211).

Dado que estas damas realizaban una labor humanitaria para las comunidades a las que pertenecían, en especial con el cuidado de los enfermos y los grupos más desfavorecidos, deberían ser altamente valoradas. Sin embargo, su independencia del orden eclesiástico al que no estaban sometidas causó su persecución en

especial durante el siglo XIV, que en algunos casos llega a quemarlas en la hoguera, como le sucede a la intelectual francesa Margarita Porete.

Además hay que tener en cuenta que las beguinas crean espacios, denominados como beguinatos o beaterios, donde gestionan prácticas «queerificantes» en el sentido que no estás sujetas a la normatividad y jerarquías patriarcales, puesto que generan sus propias formas de relación. Como indican Elena Botinas Montero y Julia Cabaleiro Manzanedo es:

un espacio que no es doméstico, ni claustal, ni heterosexual. Es un espacio que las mujeres comparten al margen del sistema de parentesco patriarcal, en el que se ha superado la fragmentación espacial y comunicativa y que se mantiene abierto a la realidad social que las rodea [...] Un espacio de transgresión a los límites, tácitos o escritos, impuestos a las mujeres... (Botinas Montero y Cabaleiro Manzanedo, 2004-2008)

No nos sorprende que la literatura medieval recoja una imagen negativa de las beguinas puesto que su comportamiento desborda los moldes atribuidos a su género en este tiempo y lugar; en concreto su decisión de no reproducirse pero sobretodo su autonomía constituyen los factores que perturban a las autoridades. Como indica Santonja, en ciertas «obras literarias de la época el término «beguina» significaba «falsa beata», alcahueta, hechicera, tal como vemos en el *Corbacho* del Arcipreste de Talavera, en *El conde Lucanor* de Don Juan Manuel y en el *Llibre de les dones* o *Spill* de Jaume Roig» (Santonja, 2006, p. 211). Asistimos entonces a la construcción de un mito, la atribución injusta a las beguinas de oficios relacionados con el demonio, como sucede en esta época con la alcahuetería y la hechicería. La intención de los autores al condenar a estas mujeres, cuyas prácticas resisten el sistema patriarcal, no es otro que provocar su aislamiento social y fomentar su desaparición.

El cuento narra la imposibilidad del diablo de separar un matrimonio, motivo por el que solicita la ayuda de una falsa beguina, confabulado con la cual sí logra este objetivo (Don Juan Manuel, 1335, p. 219). Marta Ana Diz considera que es Satán quien actúa como motor inicial de las acciones de esta mujer malintencionada (Ana Diz, 1984, p. 92). Sin embargo, Anthony J. Cárdenas-Rotunno clasifica a este diablo como «bufón» puesto que parece poseer menos poder que la mujer (Cárdenas-Rotunno, 1989, pp. 203-04). De cualquier manera, desde el principio del relato se nos presenta una imagen negativa de las beguinas, en que su supuesto ascetismo y devoción es falso, tal y como indica el título del cuento, puesto que en realidad son siervas de Satán. Jeffrey Burton Russell en *The Prince of Darkness* comenta que las raíces de la brujería se encuentran en la Edad Media y se basan en la creación de un pacto con un sujeto maligno (Burton Russell,

1988, p. 165). Precisamente la beguina llega a un acuerdo con el diablo, aspecto que anuncia al lector la vinculación de la dama con los oficios demonizados en la época.

Don Juan Manuel nos descubre que realidad esta mujer fomenta prácticas relacionadas con la alcahuetería y le hechicería. La beata malmete a los esposos al contar falsas infidelidades lo que la acerca al prototipo de la alcahueta que promueve relaciones ilícitas. El autor también la asocia con el uso de la magia puesto que le dice a la esposa que debe cortar unos pelos de la barba de su marido para realizar un hechizo (Don Juan Manuel, 1335, p. 220). Sin embargo, cuando nos acercamos al supuesto conjuro nos damos cuenta que no supone un pacto con Satán, sino que pertenece a la categoría de la denominada magia blanca, practicada por sanadoras y curanderas desde tiempos inmemoriales.

Si asistimos a los encantamientos más comunes en la época según las denuncias realizadas ante la Inquisición, destacan aquellos en que se quiere mantener una buena relación con el esposo; algo lógico si tenemos en cuenta que vivimos en una sociedad en la que la mujer depende económica y socialmente del marido. Este es el caso que nos ocupa pues la beguina prometió que un varón muy sabio «faría con ellos una maestría que perdiese el marido toda la saña que avía de ella, et que vivirían en buena vida como solían» (Don Juan Manuel, 1335, p. 220). Por lo tanto, este cuento, no solo demoniza a la beguina sino también a quienes realizan y ofrecen rituales de magia blanca.

Descubrimos más adelante que todo es un engaño que el diablo y la beguina maquinan para crear el caos y el desorden en la comunidad. El marido piensa que su mujer lo va a degollar y la mata, entonces los hermanos y el padre de la moza, en venganza, acaban con él. Así, en una rueda de destrucción los familiares del marido asesinan a los de la esposa y finalmente «en tal guisa se resolvió el pleito, que se mataron en aquel día la mayor parte de quantos eran en aquella villa» (Don Juan Manuel, 1335, p. 222).

Sorprende observar que una sola mujer, a pesar de su posición periférica en la sociedad, sea la única culpada por la violencia entre familias de la que participan la mayor parte de los habitantes de la población. En este sentido su papel coincide con el de un chivo expiatorio; la persona que es culpada por la desgracia que padece toda una comunidad. La beguina es un ser desechable de acuerdo al sistema puesto que es una mujer que no quiere reproducirse, por tanto no tiene valor desde una mirada patriarcal, y no está adscrita a ninguna figura masculina que la supervise. Sin embargo, en el discurso misógino, se exculpa a la comunidad de su responsabilidad por el uso de la violencia imbricada con los afectos heteronormativos como única respuesta ante el conflicto. Es decir, el grupo nunca busca

una justicia restaurativa o una respuesta pacífica o consensuada ante estos hechos; una actuación que habría evitado el derramamiento de sangre. Para no cambiar el sistema patriarcal, resulta mucho más cómodo que la vejuina funja como la única responsable; su lugar es el de la serpiente o la ponzoña que infecta desde lo particular a lo general, puesto que primero logra la destrucción del matrimonio para después extender el caos a toda la población.

Heinrich Kramer y James Sprenger plantearán años más tarde en el *Malleus Maleficarum*¹⁷ o *Martillo de las brujas*, el peligro a la contaminación por parte de la encantadora. Dentro del proceso inquisitorial a una hechicera:

Una segunda precaución debe ser observada, no solo en este punto sino durante todo el proceso, por el juez y todos sus asesores; a saber, que no deben dejarse tocar físicamente por la bruja, especialmente en cualquier contacto de sus brazos o manos desnudas; pero siempre deben llevar consigo sal consagrada el Domingo de Ramos y algunas Hierbas Benditas.¹⁸ (Kramer y Sprenger, 1971, p. 228)

En este fragmento resulta evidente que no solo hay que evitar el contacto directo con el cuerpo de la hechicera, sino que además es necesario portar hierbas bendecidas como medida de protección. Curiosamente, las hierbas, cuya posesión era utilizada para acusar a las brujas, también pueden ser incorporadas dentro de la religión cristiana para proporcionar cuidado. Como afirma Catherine Brown «para la dialéctica, como para la exégesis, la contradicción es provocación al pensamiento y al discurso»¹⁹ (Brown, 1998, p. 35). Va resultando cada vez más notoria la manipulación de la dialéctica que define lo abyecto, puesto que como un *Pharmakon* derridiano un mismo elemento puede ser veneno o medicina dependiendo de los objetivos del autor.

En *El Conde Lucanor*, Don Juan Manuel transforma el cuerpo de una mujer pía, la bejuina, en el de una bruja; la construye como un cuerpo abyecto; un patógeno que puede transmitir la infección a toda la sociedad. Desde una perspectiva de género, no nos sorprende que esta mujer sea la única ajusticiada

¹⁷ El papa Inocencio VIII ordenó iniciar la persecución de las brujas por toda Europa el cinco de diciembre de 1484. Dos monjes dominicos, Kramer y Sprenger compilaron y escribieron el *Malleus Maleficarum* (1487) que trata sobre el modo de proceder en los juicios contra brujas. Este libro gozó de una gran popularidad en la época, y su venta sólo fue superada por la Biblia.

¹⁸ «A second precaution is to be observed, not only at this point but during the whole process, by the Judge and all his assessors; namely, that they must not allow themselves to be touched physically by the witch, especially in any contact of their bare arms or hands; but they must always carry about them some salt consecrated on Palm Sunday and some Blessed Herbs.»

¹⁹ «For dialectic, as for exegesis, contradiction is provocation to thought and discourse.»

en el caso que nos ocupa, ya que sus rasgos coinciden con los de la víctima propiciatoria ideal en el sistema patriarcal. Mientras tanto el demonio, como entidad masculina en posición de jefatura, seguirá ejerciendo el mal sin recibir castigo alguno.

8. LA ALCAHUETA Y LA HECHICERA EN EL *ARCIPRESTE DE TALAVERA*

En el *Arcipreste de Talavera* la mujer alcahueta, hechicera y/o adivinadora se representa como la inversión de la virgen María, un ser demoníaco y destructor de la felicidad social. Si bien en el caso anterior se relacionan estos oficios con una beguina, en éste las condenadas serán otras mujeres autónomas, las parteras, encargadas del cuidado materno y del parto. Martínez de Toledo fomenta el mito en que las mujeres que son alcahuetas en el presente, en el pasado trabajaron como «viejas matronas» (Martínez de Toledo, 1438, p. 145). Según el autor su objetivo no era garantizar la reproducción sino más bien todo lo contrario puesto que cometieron abortos o asesinatos de criaturas; diferentes infanticidios que disminuyen el poder reproductor del varón en la sociedad. El autor explica «a sy mismas en los tiempos pasados destruyeron e disfamaron e perpetualmente se condepnaron a las penas ynfernales por los ynormes pecados que cometieron en este acto» (Martínez de Toledo, 1438, p. 145). Por ese motivo son «malditas de Dios e de sus santos, enemigas de la virgen Santa María» (Martínez de Toledo, 1438, p. 145). De forma cada vez más evidente, en el discurso patriarcal la partera ejemplifica el opuesto de la Virgen María, en especial en su función como madre destructora que devora los cuerpos producidos por la sexualidad heteronormativa.

La visión negativa de las matronas, que recoge Martínez de Toledo, resulta impulsada desde el patriarcado para permitir el avance de la medicina practicada por hombres. Barbara Ehrenreich y Deirdre English examinan la importante labor de las llamadas parteras en el cuidado del cuerpo reproductor femenino durante la Edad Media. Precisamente, la mayor parte de estas mujeres, condenadas por brujería en lo que podemos considerar el primer feminicidio de la historia, fueron ajusticiadas para apartar a las terapeutas del ejercicio de la medicina (Ehrenreich y English, 2014, p. 21). Las sanadoras y curanderas se encargaban no sólo de la salud de las comunidades campesinas, sino en especial, de la reproducción de las mujeres. La visión negativa de las matronas y su persecución posterior tiene como objetivo denigrar a estas mujeres sabias para que los conocimientos relacionados con los partos y la sexualidad del cuerpo femenino

les fueran arrebatados no sólo a ellas sino a todas las mujeres. El médico, apoyado por el estado y la iglesia, tomará entonces el control total del organismo femenino cuya única utilidad será la de convertirse en una máquina que permite la reproducción.

En una clara intensificación de la condena a las parteras, el autor constata que cuando ya nadie quiere valerse de sus servicios descienden al ejercicio de la alcahuetería, la hechicería y la adivinación para autofinanciarse. En su nueva profesión se dedican a expandir embrujos que invierten y parodian los sacramentos cristianos. Según Martínez de Toledo las alcahuetas separan la unión matrimonial indisoluble puesto que «fazen a los casados dexar sus mugeres e yr a las extrañas; eso mesmo la muger, dexado su marido, yrse con otro» (Martínez de Toledo, 1438, p. 146). Además se advierte a los varones de la necesidad de separar a las mujeres de su vida de estas damas, puesto que invierten el *performance* correcto del cuerpo femenino; hacen que las hijas buenas se hagan malas y enloquecen a todas las mujeres, la soltera, la casada y la viuda (146).

Dentro del estereotipo de la hechicera el autor proclama que suelen ser mujeres ancianas, «de unos setenta años» (Martínez de Toledo, 1438, p. 146), aspecto que desvela una doble denigración del cuerpo femenino. Por una parte, porque supone la difamación de las mujeres sabias, las sanadoras y parteras que el patriarcado pretende destruir y sustituir por varones. Por otra parte, porque una mujer de avanzada edad que ya no tiene la capacidad de reproducirse resulta un ser inútil y desechable para el patriarcado. Como expresa Gabriel Weisz existe «una apropiación temática del cuerpo de la bruja donde la *morphe* es deformada para instalar el cuerpo que más conviene al mecanismo del poder masculino. La estrategia de tematización expulsa a la mujer a una Otredad peligrosa y repulsiva» (Weisz, 2014, p. 60). Durante la Edad Media, todas las formas no procreativas de la sexualidad femenina fueron demonizadas, incluyendo la sexualidad postmenopáusica y el sexo entre ancianos (Stardust, 2015, p. 24). Quizás por este motivo en la narrativa de Martínez de Toledo la curandera no solo se encuentra en el cuerpo «no deseable» de una septuagenaria, sino que, en vez de curar, envenena.

Para mostrar el peligro de contratar a estas mujeres como sanadoras el autor nos ofrece el ejemplo de un «paciente» «que mató con ponçoñas en los sobacos» (Martínez de Toledo, 1438, p. 146). La asociación de la contaminación con una zona del cuerpo vinculada el sudor corporal incrementa el efecto de abyección. De acuerdo a las ideas expuestas por Martínez de Toledo, el único destino posible para la hechicera es su destrucción, en este caso, en la hoguera, el castigo social que «purifica» a la comunidad.

9. EL CUERPO FEMENINO Y EL REINO: TERRITORIOS DE DOMINIO PATRIARCAL

El patriarcado dibuja el cuerpo femenino como un territorio que, al igual que el Reino, debe ser controlado y regulado por el género masculino. Para justificar este dominio los ejemplos de los textos mencionados consideran que, el destino del hombre y del espacio en que éste se inscribe dependen de garantizar la sumisión y la pureza de la hembra. Como afirma Julia Kristeva:

A través de frustraciones y prohibiciones, esta autoridad da forma al cuerpo para convertirlo en un *territorio* que tiene áreas, orificios, puntos y líneas, superficies y huecos, donde el poder arcaico del dominio y la negligencia, de la diferenciación de lo correcto-limpio y lo incorrecto-sucio, posible e imposible, está impreso y es ejercido. Es una «lógica binaria», un mapeo primario del cuerpo que llamo semiótico para decir que, si bien es la condición previa del lenguaje, depende del significado, pero de una manera que no es la de los signos lingüísticos ni la del orden simbólico. La autoridad materna es la administradora de ese mapeo del cuerpo limpio y apropiado del yo; se distingue de las leyes paternas dentro de las cuales, con la fase fálica y la adquisición del lenguaje, el destino del hombre tomará forma.²⁰ (Kristeva, 1982, p. 72)

El cuerpo de la mujer con sus orificios, depresiones y elevaciones es como el territorio de la tierra natal, cuyo mapa es conocido a la perfección por los dirigentes de la misma. El varón coloca sobre estos territorios femeninos sus leyes que supuestamente los protegen y salvaguardan, pero que en realidad los limitan y reprimen.

Sugerimos que el didactismo sapiencial que utiliza la dialéctica de la abyección tiene como función evitar el desorden de los roles de género y mantener las asimetrías que sustentan la sociedad medieval. Por un lado, el varón debe aprender a sentir repulsión por los cuerpos de las mujeres consideradas abyectas para restaurar las jerarquías en el espacio peninsular. Con esta decisión realiza un tipo de feminicidio selectivo ya que las mujeres insumisas o autónomas no deben acceder a la maternidad contribuyendo desde una lógica necropolítica a su paulatina desaparición. Por otro lado, promueve el uso de la violencia para

²⁰ «Through frustrations and prohibitions, this authority shapes the body into a *territory* having areas, orifices, points and lines, surfaces and hollows, where the archaic power of mastery and neglect, of the differentiation of proper-clean and improper-dirty, possible and impossible, is impressed and exerted. [...] Maternal authority is the trustee of that mapping of the self's clean and proper body; it is distinguished from paternal laws within which, with the phallic phase and acquisition of language, the destiny of man will take shape».

la reeducación o eliminación de aquellas damas que pretenden quebrar con su *performance* los moldes que el varón ha creado para el ser femenino.

10. REFLEXIONES FINALES

Finalmente, *El Conde Lucanor* y el *Arcipreste de Talavera* dibujan la representación de la mujer diabólica y abyecta como una dialéctica instrumental. La retórica de lo abyecto permite que, en una sociedad heteronormada, el hombre sienta repulsión ante el cuerpo que desea, el de la hembra. Entonces, el discurso misógino hacia la mujer tiene una finalidad didáctica: preservar el orden patriarcal que gobierna la sociedad cristiana medieval. El cuerpo femenino que se abre —al generar líquidos corporales— contamina, y sobrepasa los límites establecidos, debe ser repudiado. Sin embargo, Eva y María, la mujer promiscua y la dama casta, son imágenes opuestas de un mismo discurso patriarcal que une lo abyecto con lo sagrado. Estos términos opuestos son en realidad ambiguos, porque la mujer hermosa puede resultar atrayente o repugnante, el veneno que mata puede transformarse en la medicina que sana, y la sangre que mancha también puede limpiar. El patriarcado manipula estos términos para convencer al lector de su discurso discriminador hacia el cuerpo femenino.

El examen de la tradición didáctica sapiencial recoge la visión negativa de la mujer durante el medievo como un discurso de poder que justifica la construcción binaria del género. En todo momento los textos examinados observan a la mujer desde una mirada netamente masculina, como un ser otro, inferior por naturaleza al varón, débil y dependiente. Aquellas hembras que no se avenían a este ideal sumiso del cuerpo femenino; las mujeres autónomas y/o disidentes, consideradas como las salvajes de Europa, resultan reeducadas o eliminadas. Más que una enseñanza hacia las mujeres los textos tienen un receptor masculino puesto que la violencia y la sangre marcan a fuego en el cuerpo de las hembras que quién castiga este territorio es el varón. Aunque sea el hombre quien se acerque a una joven, ella por ser mujer, y por tanto más cercana a la lujuria según argumentan los Padres de la Iglesia, será la culpabilizada. Sorprende por su crueldad la denigración de la imagen de las mujeres ancianas —las sanadoras y parteras— que generación tras generación se encargaban del cuidado del cuerpo femenino. La retórica del cuerpo abyecto busca apartar al hombre de su objeto de deseo, la hembra, para mantener el orden reproductivo-patriarcal y justificar las múltiples violencias ejercidas sobre las mujeres. En este sentido, la lectura desde nuestro presente de estos textos medievales nos hace ver cuánto hemos avanzado

en las políticas que promueven la igualdad y la equidad, pero también cuánto falta aún por hacer.

OBRAS CITADAS

- Ana Diz, M., 1984: *Patronio y Lucanor: La lectura inteligente en el tiempo que es turbio*, Potomac.
- Archer, R., 2006: «El Arcipreste de Talavera y el problema de las mujeres», *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, 9. <<http://parnaseo.uv.es/memorabilia/memorabilia9/archer/archer.htm>>
- Arredondo Sirodey, M. S., 2014: «Dos ejemplos de mujeres en *El Conde Lucanor* de Don Juan Manuel: mujeres bravas y mujeres dóciles», *ARENAL*, 21:2, pp. 243-255.
- Barnes-Karol, G., y Spadaccini, N., 2001: «Sexuality, Marriage and Power in Medieval and Early Modern Iberia», *Marriage and Sexuality in Medieval and Early Modern Iberia*, en Lacarra, E. (ed.), New York, pp. 233-245.
- Bazán Díaz, I., 2008: «La violencia legal del sistema penal medieval ejercida contra las mujeres», *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 5, pp. 203-227.
- Blackmore, J., and G. S. Hutcheson (eds.), 1999: *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Durham & London.
- Botinas Montero, E., y J. Cabaleiro Manzanedo, 2004-2008: «Las beguinas: libertad en relación», *Duoda. Centro de Investigación de Mujeres*, Universidad de Barcelona <<http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/secundario.html>>
- Brown, C., 1998: *Contrary things. Exegesis, Dialectic, and the Poetics of Didacticism*, Stanford.
- Burke, J. F., 1998: *Desire Against the Law: The Juxtaposition of Contraries in Early Medieval Spanish Literature*, Stanford.
- Burton Russell, J., 1977: *The Devil: Perceptions of Evil in Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca.
- , 1988: *The Princess of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*, Ithaca.
- Cárdenas-Rotunno, A. J., 1989: «Una aproximación al diablo en la literatura medieval española: desde Dominus a Dummteufel», *Hispania*, 82.2, pp. 202-212.
- Don Juan Manuel, 1988 [1335]: *El Conde Lucanor o Libro de los Enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio*, ed. J. M. Blecua, Madrid.

- Ehrenreich, B., y English, D., 2014 [1973]: *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras femeninas*, Oaxaca.
- Federici, S., 2010 [2004]: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid.
- García Herrero, M. C., 2008: «La marital corrección: un tipo de violencia aceptado en la Baja Edad Media», *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 5, pp. 39-71.
- Gerli, E. M., 1975: «Ars Praedicandi and the Structure of *Arcipreste de Talavera*», *Hispania*, 58.3, pp. 430-441.
- González-Casanovas, R. J., 1995: «El discurso femenino en la segunda parte del Corbacho: Análisis sociosemiótico del enunciado y la enunciación», en J. Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de Granada, 27 de septiembre-1 de octubre 1993, Granada, vol. II, pp. 433-442.
- Kramer, H., y J. Sprenger, 1971: *The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger*, in M. Summers (trans.), New York.
- Kristeva, J., 1982: *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, New York.
- Lacarra, M. J., 2005: «Introducción», en *Sendebarr*, Madrid, pp.11-53.
- Lagarbe, M., 1989: *La mujer en la Edad Media*, Madrid.
- Le Goff, J., y N. Truong, 2006: *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires.
- León, Fray Luis de, 1943 [1583]: *La perfecta casada*, Buenos Aires.
- Lizabe, G., 2011: «El conde Lucanor y la violencia contra la mujer: el caso del emperador Fadrique y su mujer», *Revista Melibea*, 5, pp. 47-60.
- Martínez de Toledo, A., 1968 [1438]: *Arcipreste de Talavera: Corbacho, o reprobación del amor mundano*, Barcelona.
- Menéndez Pelayo, M., 1946: *Orígenes de la novela*, Vol 1, Buenos Aires.
- Muchembled, R., 2003: *A History of the Devil: From the Middle Ages to the Present*, Cambridge.
- Navas Ocaña, I., 2008: «El extraordinario caso de don Juan Manuel y la mujer brava. Lecturas feministas de los exempla medievales», *Bulletin of Hispanic Studies*, 85.6, pp. 789-808.
- Núñez González, E., 2007. «*El loco amor* como pecado capital: la lujuria en *El Corbacho*», en López Castro, A. y Cuesta Torre, M. L. (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de León, 20-24 de septiembre 2005, León, Vol. II, pp. 921-926.
- Paz Torres, M., 2015: «Demonio y mujer: la marca de Satán y el combate contra él», *Medievalia*, 18.2, pp. 325-353.

- Romera Castillo, J., 1980: *Estudios sobre El Conde Lucanor*, Madrid.
- Romero del Castillo, M. del P., 2014: «El léxico de los afeites en *El Corbacho* y *La Celestina*», *Tonos Digital. Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 26 <http://www.um.es/tonosdigital/znum26/secciones/estudios-22-afeites_pilar_romero.htm>.
- Ruiz-Tresgallo, S., 2006: «Parodia de las vidas de los santos y subversión del discurso místico en *Santa de Federico Gamboa*», *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 34.
- Sánchez-Corral, E., 2010: *La mujer no es como la pintan: Reivindicación de la identidad femenina en el arte medieval*, México.
- Santonja, P., 2003-2006: «Mujeres religiosas: Beatas y beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos», *Revista de Historia Medieval*, 14, pp. 209-227.
- Segato, R., 2013 [2006]: *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires.
- Serra, M. V., 2006: «Condición femenina y orden sexual en el *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor e de Patronio* (La mujer-Eva y la mujer-María)», *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 33. <<https://webs.ucm.es/info/especulo/numero33/condeluc.html>>
- Serrano, F., 2016: «*Commo denuestas las mugeres!* Telle satire de la femme, telle théorie misogyne dans la littérature de savoir d'origine orientale et dans *l'Arcipreste de Talavera* ou *Corbacho*», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 39, pp. 61-80.
- Solomon, M., 1997: *The Literature of Misogyny in Medieval Spain: The Arcipreste de Talavera and the Spill*, New York.
- Stardust, L., 2015 [2007]: *Mujeres en la hoguera. La caza de brujas, el cercamiento de las tierras y el surgimiento del capitalismo en Europa*, Madrid.
- Torre, M. de la, 2012: «Mímesis del discurso femenino y estereotipos de género en *El Corbacho*», Universidades de Friburgo y Ginebra, *Actas del XVIII AIH, Vol.II*, Roma: Bagatto Libri, pp. 360-369.
- Trejo Barrientos, A., 2016: «El loco amor como enfermedad mental. Los cuatro humores en el *Arcipreste de Talavera* o *Corbacho*, de Alfonso Martínez de Toledo», *Acta Poética*, 37.1, pp. 129-144.
- Vasvçari, L. O., 1999: «Pornografía, política sexual y performance anxiety: el enxiemplo de la fierrecilla domada (*Conde Lucanor XXXV*)», en C. Company, A. González y W. Moheno (eds.), *Discursos y representaciones en la Edad Media (Actas de las VI Jornadas Medievales)*, México, UNAM, pp. 451-459.
- Vives, J. L., 2000 [1538]: *The Education of a Christian Woman*, Chicago.

- Weissberger, B. F., 2002: «Deceitful Sects: The Debate about Women in the Age of Isabel the Catholic», en Fenster, T. S. y Lees, C. A. (eds.), *Gender in Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance*, New York, pp. 207-235.
- Weisz, G., 2014: «Estigma de bruja», en Fe, M. (ed.), *Mujeres en la hoguera: representaciones culturales y literarias de la figura de la bruja*, México, pp. 53-62.