

**ACTES DEL VII CONGRÉS
DE L'ASSOCIACIÓ HISPÀNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**
(Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)

Volum I

EDITORS:
SANTIAGO FORTUÑO LLORENS
TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO



**UNIVERSITAT
JAUME·I**

Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Congreso Internacional (7è : 1997 : Castelló de la Plana)

Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval : (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997) / editors, Santiago Fortuño Llorens, Tomàs Martínez Romero. — Castelló de la Plana : Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999

3 v. ; cm.

Bibliografia. — Textos en català i castellà

ISBN 84-8021-278-0 (o.c.). — ISBN 84-8021-279-9 (v. 1). — ISBN 84-8021-280-2 (v. 2). — ISBN 84-8021-281-0 (v. 3)

1. Literatura espanyola-S. X/XV-Congressos. I. Fortuño Llorens, Santiago, ed. II. Martínez i Romero, Tomàs, ed. III. Universitat Jaume I (Castelló). Publicacions de la Universitat Jaume I, ed. IV. Títol.

821.134.2.09"09/14"(061)

Cap part d'aquesta publicació, incloent-hi el disseny de la coberta, no pot ser reproduïda, emmagatzemada, ni transmesa de cap manera, ni per cap mitjà (elèctric, químic, mecànic, òptic, de gravació o bé de fotocòpia) sense autorització prèvia de la marca editorial.

© Del text: els autors, 1999

© De la present edició: Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999

Edita: Publicacions de la Universitat Jaume I
Campus de la Penyeta Roja. 12071 Castelló de la Plana

ISBN: 84-8021-279-9 (primer volum)

ISBN: 84-8021-278-0 (obra completa)

Imprimeix: Castelló d'Impressió, s.l.

Dipòsit legal: CS 257-1999 (I)



SOBRE LA EVOLUCION DEL DISCURSO DEL GÉNERO Y DEL CUERPO EN LOS ESTUDIOS MEDIEVALES (1985-1997)*

EUKENE LACARRA LANZ
Universidad del País Vasco

LA DIFUSIÓN y evolución de los estudios sobre la representación histórica y cultural de las mujeres en los últimos años es tan espectacular que Alien J. Frantzen comienza su reciente artículo «When Women Aren't Enough» con la siguiente afirmación: «If writing about women was once an innovation, it is now an imperative» (1993:143). En efecto, la expansión a campos tan diversos como la historia, la literatura, la sociología, la antropología, la exégesis bíblica, la historia de las religiones, y el psicoanálisis, por nombrar los más relevantes, ha enriquecido estos estudios y los ha dotado de una complejidad notable, que hace que el acercamiento interdisciplinar sea cada vez más fructífero y necesario. No es mi propósito, sin embargo, dar cuenta de la investigación que se ha llevado a cabo en las distintas disciplinas ni tampoco de la profusión de métodos empleados. Me propongo simplemente señalar los aspectos más salientes de la evolución teórica de los estudios sobre el discurso del género, y examinar algunos de los trabajos que se han hecho recientemente en el campo medieval, por considéralos especialmente significativos en sí mismos, o por la polémica que han suscitado. He dejado prácticamente de lado los estudios hispánicos y he reducido a un mínimo los literarios por sernos más conocidos y accesibles. Sin embargo, proporciono una bibliografía selecta básica para quienes deseen proseguir estos estudios.¹

Como ya sabemos, la evolución teórica producida en el pensamiento feminista impulsó, a partir de los últimos años de la década de los 60 y sobre todo a partir de los 70, la inclusión de las mujeres en los estudios académicos. En esos primeros años proliferaron las publicaciones con títulos del tipo: *La Mujer en el arte, en la historia, en la literatura, etc.*, donde se asumía que el término *Mujer* incluía a todas las mujeres sin distinción de países, culturas, razas, clases sociales, edades o períodos cronológicos. Se trataba de rescatar

* He incluido en la bibliografía algunas publicaciones anteriores a 1985 por considerarlas de gran interés en la evolución del discurso del género y del cuerpo.

1. He excluido de la bibliografía los títulos de las literaturas hispánicas por no alargarla innecesariamente, ya que figuran en la excelente bibliografía del *Boletín Bibliográfico de la AHLM*.

del olvido a mujeres otrora famosas y demostrar que ellas habían participado activamente y merecían ser incluidas en la Historia en pie de igualdad con los hombres. Es la época de las antologías, compilaciones y catálogos de mujeres escritoras, artistas, científicas, etc. Sin embargo, el término *Mujer* como inclusivo de todas las mujeres generó el rechazo de mujeres que por pertenecer a minorías étnicas o a clases sociales diferentes de las mujeres académicas que producían tales análisis no se sentían representadas.² Pronto se observa la alternancia de *Mujer* con el término *mujeres*, en plural y con minúscula. El cambio no era meramente cosmético, pues el uso del plural a la vez que admitía y anotaba las diferencias entre las mujeres, apuntaba la dificultad de agruparlas bajo una categoría única. Sin embargo, todavía persistieron los análisis que subrayaban unas características esenciales femeninas, de ahí que durante un tiempo el uso del singular y del plural fuera a veces indistinto, por no haberse cuestionado de manera radical los fundamentos sobre los que se basaban los viejos conceptos sobre hombres y mujeres.

En efecto, la concepción de que las mujeres, subsumidas en el término *Mujer-mujeres*, pertenecen a una categoría «natural», no se diferencia substancialmente de la formulación tradicional que afirma que todas las mujeres comparten una misma naturaleza o esencia inalienable. De ahí, que aunque los primeros estudios feministas se dirigieran a demostrar que las mujeres habían sido infravaloradas y oprimidas por los hombres, que habían sido las grandes ausentes de la historia, y se propusieran rectificar el canon e instalar a la *Mujer* en el lugar que le correspondía como sujeto histórico, se dejaron intactas las categorías que habían hecho posible su exclusión, ya que inadvertidamente se aceptaban las premisas generales que ostensiblemente se criticaban. Por ello, estas antologías y catálogos que incluyen en la historia a mujeres singulares nos traen a la memoria las viejas compilaciones de mujeres virtuosas que prosperaron a fines de la Edad Media en la literatura dedicada a la defensa de las mujeres.³ Naturalmente, difieren drástica-

2. Hay que recordar que el feminismo de fines de los años 60 nació en Estados Unidos, y se extendió pronto a Francia y a otros países, como un movimiento político contestatario, encabezado y nutrido por mujeres profesionales y universitarias cuyos objetivos iniciales perserguían su incorporación activa a todos los tramos de la vida política, económica y social. Aunque se hablaba en nombre de todas las mujeres, muchas, entre ellas las llamadas «amas de casa», o las mujeres pertenecientes a minorías étnicas, no se sintieron representadas por el movimiento feminista.

3. El iniciador de tales textos en las literaturas románicas es Giovanni Boccaccio, en el siglo xiv, cuyo texto *De mulieribus claris*, se tradujo al castellano en el xv (ed. Zaragoza 1494, *De las ilustres mujeres*). Christine de Pizan utiliza en parte los ejemplos de Boccaccio en su *Cité des dames*, aunque su utilización e intención sean muy distintas a las del italiano. En Castilla, los textos más conocidos son la *Defenssa de virtuossas mugeres*, de Mosen Diego de Valera, y el *Libro de las claras e virtuossas mugeres*, de Alvaro de Luna.

mente tanto los hechos realizados por unas y otras mujeres para ser incluidas en tales catálogos, como los objetivos que se proponen los autores actuales y los de hace casi seis siglos. No obstante, en ambos casos se considera la identidad común de todas las mujeres, que constituyen por sí mismas una categoría diferenciada. Recientemente estos trabajos se han cuestionado como excesivamente pragmáticos y empíricos, aduciéndose que si bien tienen interés por incorporar y catalogar nueva información, adolecen de los mismos principios fundamentales de la ideología tradicional que la investigación actual pretende erradicar.⁴

En efecto, hasta el inicio de los años 80 se estaba todavía muy cerca de las concepciones tradicionales sobre la naturaleza de la mujer (y del hombre), por lo que los cambios que se reclamaban se hacían en última instancia inoperantes. Se examinaban los contextos sociales y políticos en los que las mujeres habían sido olvidadas y se reiteraba que las mujeres eran sujeto de la historia, pero el objetivo se limitaba a incluirlas, sin cuestionar las categorías históricas mismas, que, como escribió Scott (1988), eran precisamente las causantes de su ausencia. De ahí que esas reinterpretaciones fueran la otra cara de la misma moneda, participante del mismo paradigma que las antiguas lecturas que pretendían revisar, e igualmente dedicadas a la coherencia temática y a la originalidad artística en el caso de los textos literarios. Se hacía necesario revisar la identidad sexual que se había marcado como natural y que, por tanto, no se analizaba. Las ideas de género y sexo se unían sistemáticamente a la mujer, no a los hombres, quienes se seguían considerando como la norma. Paradójicamente, esto tampoco favorecía la individualización de los hombres, pues como dice Smith (1989: 4 y ss.) el hombre desaparece y su cuerpo está ausente al ser tomado como el representante universal de la humanidad, y no como un individuo peculiar a sí mismo. De ahí que la ausencia del cuerpo masculino tenga un efecto contradictorio, pues si de una parte se asegura la persistencia del dominio masculino, de otra se naturaliza su identidad hasta hacerla invisible. La necesidad de incluir a los hombres en los análisis se hizo patente a mediados de los 80, al considerar que era imposible estudiar a las mujeres sin tenerlos en cuenta (Lacarra: 1988). Igualmente se hizo imperativo cuestionar las fuentes documentales, tanto históricas como literarias, y se comenzó a reflexionar de manera radical sobre los fundamentos de los discursos filosóficos, teológicos, científicos, históricos y literarios que sustentaban los conceptos del género. En

4. Smith (1989: 12) también critica a la escuela empiricista porque sin quererlo suscribe las categorías tradicionales de la ideología masculina y señala que la diferencia entre una crítica feminista y otra que no lo es se reduce a la postura a la perspectiva política de quien la hace.

otras palabras, en estos años se hacía prioritario cuestionar lo que se seguía considerando como la naturaleza de la mujer, que el primer feminismo había dejado en parte intacto, y también la naturaleza del hombre, hasta ese momento aceptada, *de facto*, como la norma.

Desde posiciones del feminismo postestructuralista Luce Irigaray (1977) ya había advertido de los peligros de construir un paradigma universal de la mujer, paralelo al correspondiente paradigma masculino que Freud había tomado como la norma en sus análisis de la experiencia humana. De los diversos posicionamientos y debates surgió la utilización del término *género* (*gender*). La famosa frase de Simone de Beauvoir en *Le deuxième sexe* (1949) de que la mujer no nace sino que se hace, se aplicó también al hombre, y de este modo se fue perfilando la acepción de «género», que rechaza la existencia de identidades femeninas o masculinas esenciales, y se define en términos generales como una construcción histórica. Así, pues, se afirma que el género es historiable, y que, por tanto, se deben estudiar las concepciones de masculinidad y feminidad como formaciones histórico-culturales sujetas a las circunstancias concretas de cada época, cultura, etc.⁵ Este desarrollo de las teorías feministas se fragua en dos libros importantes, ambos publicados en 1987: *The Making of Masculinities: The New Men's Studies* y *Men in Feminism*. En 1993 aparece un libro fundamental para los estudios medievales: *Studying Medieval Women*, donde se tienen en cuenta y se responden a las principales líneas de investigación de los estudios del género. Va acompañado de una utilísima bibliografía comentada sobre «Medievalism and Feminism» de Judith Bennett, que contiene una buena información interdisciplinar e incluye las principales revistas periódicas en el campo. Frantzen (1993: 143-169) lleva a cabo un interesante análisis de cómo la afluencia de hombres al campo del feminismo, iniciado a partir de su inclusión como sujetos de estudio en las investigaciones sobre el género, ha provocado una cierta tensión entre algunas feministas, que temen que sea olvidado su objetivo político de igualdad para las mujeres, como ya indicó Butler en 1990. En efecto, en los estudios actuales del género se propone reexaminar y redefinir todas las relaciones opresivas y las posiciones de poder que se producen en las instituciones, vengan de donde vengan, mientras que antes las relaciones se asumían siempre como binarias, y los papeles de víctima y verdugo se correspondían indefectiblemente con el de hombre y mujer. De ahí que en los análisis recientes se observe cierta fluidez, no para negar la opresión sino para redefi-

5. La definición de género no es unívoca y hay bastantes discrepancias sobre su significado. No obstante, hay consenso en que es algo que se adquiere a través de la cultura. Los problemas se suscitan cuando se equipara a sexo y ambos se consideran culturalmente contruidos, pues se rechaza, entonces, la identidad individual, como señala Partner (1993: 117-141).

nir su relación con la identidad sexual, de modo que los hombres y las mujeres pueden ocupar distintos papeles en distintos momentos. Frantzen aduce que este posicionamiento se percibe mejor en aquellos trabajos que toman como base el análisis de Butler sobre el género (1990) y consideran que el género es actuación (*performance*) y no una identidad rígida.

Dada la aportación de los trabajos de Judith Butler a la concepción del género es conveniente delinear brevemente sus puntos principales, especialmente los contenidos en su libro: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990). Las cuestiones que plantea han suscitado una viva polémica entre las feministas, pero sus ideas encuentran abundante eco entre los medievalistas y pueden ser de especial utilidad en el acercamiento de textos donde aparecen personajes trans-vestidos y trans-sexuales, y también donde la fluidez generica es evidente, como ha demostrado con brillantez Catherine Brown (1997 y en prensa).⁶

Contemporary feminist debates over the meaning of gender lead time and again to a certain sense of trouble, as if the indeterminacy of gender might eventually culminate in the failure of feminism (1990: vii).

Con estas palabras abre su libro la autora, para proponer que *trouble* no tiene por qué tener un sentido negativo para el feminismo. Aduce que para el sujeto masculino de deseo, los problemas (*trouble*) comienzan cuando el objeto de deseo invierte la mirada y se transforma en agente, cuestionando la autoridad de la posición masculina. La dependencia radical del sujeto masculino en la mujer, «lo otro», revela su autonomía como ilusoria, en una inversión de poder que se manifiesta siempre en las combinaciones binarias. Butler considera que un examen de algunos de los escritos de Foucault revelan una problemática indiferencia a la diferencia sexual, y cuestiona su crítica genealógica tanto por investigar las categorías fundacionales de sexo, género y deseo como efectos de operaciones de poder, como por rehusar la investigación que revele los orígenes del género, la verdad íntima del deseo femenino, y por ello desestimar una identidad sexual que la represión ha velado.

6. Frantzen (1989) utiliza esta acepción del género como performativo en sus análisis de las vidas de las santas Eugenia, Eufrosina y Agata, donde llega a la conclusión de que el travestismo de las dos primeras y la desfiguración de la última, que oblitera su feminidad al cortarse un pecho, es el paso hacia la renuncia de su feminidad y su actuación masculina. Sobre la mujer viril («femina virilis» o virago) y la santidad véanse Aspegren (1990) y Newman (1995). Creo que será muy provechoso utilizarlo en *Le roman de Silence*, de Heldris de Cornuälle (ed. Lewis Thorpe, W. Heffer & Sons LTD, Cambridge, 1972), donde se debate si el «género» de las mujeres procede de «Nature» o de «Noreture».

Para Butler el feminismo debe ser crítico con las ideas totalizadoras del sistema masculinista, pero también autocrítico con los gestos totalizadores del propio feminismo. De ahí que cuestione muchas de sus premisas fundacionales. Argumenta que en general el feminismo asume que existe la idea de una identidad común de las mujeres, que es la que inicia los intereses y objetivos feministas y la que constituye el sujeto de representación política que se persigue. En su opinión, la presunción de la universalidad y unidad del sujeto del feminismo está socavado por las restricciones o barreras (*constraints*) del propio discurso representacional en el que funciona. La insistencia en un sujeto estable del feminismo, en la categoría de mujeres, genera el rechazo de la existencia de tal categoría. Efecto de ello es la fragmentación del feminismo, rechazado a veces por las propias mujeres a las que dice representar y querer emancipar. Por ello, cree que la categoría se debe desechar y utilizar sólo en algunas circunstancias muy específicas de índole política. Llama al período actual postfeminismo y se pregunta si el querer construir un sujeto del feminismo no es contrario a los objetivos que el feminismo persigue. Plantea que política y representación son dos términos controvertidos. Arguye que representación es un término operativo que busca extender la visibilidad y legitimidad de las mujeres como sujetos políticos, pero que representación es también la función normativa del lenguaje que revela o distorsiona lo que se percibe como la verdadera categoría de lo que son las mujeres. De ahí que se pregunte hasta qué punto el lenguaje es capaz de representar a las mujeres, y cuestione la viabilidad del sujeto mismo como candidato de representación o incluso de liberación, pues hay pocos acuerdos sobre lo que constituye la categoría de mujeres. Aduce que el sujeto debe preexistir a su representación, pues de no ser así, el sujeto feminista estaría constituido discursivamente por el propio sistema político del que pretende emanciparse. Es decir que el poder jurídico produciría lo que simplemente pretende representar y que en su lugar esconde y naturaliza, tal y como se concluye de las tesis de Foucault, quien señala que los sistemas jurídicos de poder producen los sujetos que después representan, de tal manera que los sujetos regulados por tales estructuras se forman y definen de acuerdo con los requisitos de las estructuras mismas. Esto implica que la crítica feminista debería entender que la categoría «mujeres», sujeto del feminismo, está producida y controlada por las mismas estructuras de poder a través de las cuales se busca su emancipación.

Ante estos problemas de difícil resolución, que llama ficciones fundacionales, Butler afirma que uno de los problemas en que se encuentra el feminismo es asumir que el término *women* denota una identidad común, incluso en el plural. Concuere da con Riley (1988), en que el término es múltiple en su significación, porque el género no se constituye de manera coherente o consistente

en contextos históricos distintos, y, además, se interrelaciona con otros factores como raza, clase, etnia, etc. Recuerda que la asunción política de que hay una base universal para el feminismo se acompaña de la idea de que la opresión de la mujer está causada por una estructura hegemónica patriarcal que es universal. Pero la noción de la universalidad del patriarcado ha sido ampliamente criticada por su fracaso para dar cuenta de la opresión del género en distintos contextos. Sin embargo, observa que aunque ésta ya no tiene mucha credibilidad, la noción de mujer/es es más difícil de desplazar, y se pregunta, ¿hay algo común en las mujeres que precede a su opresión, o sus lazos proceden sólo de la opresión?, ¿hay una cultura femenina independiente de su subordinación por las culturas masculinistas? ¿hay unas prácticas lingüísticas específicamente femeninas ajenas a la dominación?

Ser mujer, se pregunta Butler, ¿es un hecho natural o una actuación cultural? Su respuesta es que el género es performativo,⁷ «gender is a kind of persistent impersonation that passes as the real» (1990: viii). Aduce que la actuación (*performance*) desestabiliza las diferencias entre lo natural y lo artificial, la profundidad y la superficie, lo interior y lo exterior, a través de las cuales opera el discurso del género. Argumenta que inicialmente los términos sexo-género se opusieron como factor puramente biológico, el primero, y construcción histórica, el segundo. La distinción surgió para combatir la idea de que la biología es destino, pues fuera lo que fuera el sexo, el género se construía culturalmente y no era por tanto el resultado causal del sexo. Así, si se postula la independencia sexo-género; el paradigma binario no es necesario y se puede explicar cómo cuerpos de hombres y de mujeres pueden interpretar sexos femeninos y viceversa.⁸ Por otra parte, cuando se plantea la posibilidad de que el sexo sea tan culturalmente construido como el género, la distinción entre ambos se desvanece y en ese caso no tiene sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, e insistir en que género es a cultura lo que sexo a naturaleza.

Las preguntas más radicales son las que conciernen al origen de la construcción del género, el cuándo, el cómo y el qué. ¿Si el género se construye de una manera, se podría construir de otra?, ¿hay un cierto determinismo que impide su transformación? ¿Si el cuerpo es un recipiente pasivo y la ley cultural inexorable, el género sería tan fijo como cuando se creía que la biología era el destino? La controversia sobre la construcción se postula desde la polaridad en-

7. Adopto el término «performativo» ante la imposibilidad de traducirlo del inglés con todos los matices que conlleva en la lengua original.

8. La premisa de la independencia sexo-género lleva a la conclusión de que el paradigma binario de dos sexos no tiene por que ser el único, como anota Butler.

tre el libre albedrío y el determinismo. ¿El cuerpo aparece como un medio pasivo en el que se inscriben los significados culturales o como un instrumento en el que la voluntad determina por sí misma el significado cultural? Esto plantea un problema, porque la noción misma del cuerpo es cultural. La conclusión de Butler de que el género es performativo, que la repetición de la conducta es lo que marca la identidad, implica, como señala Frantzen (1993), la posibilidad de impersonar y de subvertir el género, y de confrontar la autoridad.

En la actualidad esta dicotomía se debate vivamente, aunque en general se admite la interrelación de ambos y la influencia de lo social en la identidad sexual, antes limitada a lo biológico. Se arguye que el género no es simplemente una identidad humana construida, opuesta a una naturaleza humana no construida, o natural. La teoría del género desvela las varias contrucciones de la identidad que se habían confundido con la realidad natural. Hablar del género es hablar de cómo la identidad se ha conformado por la costumbre y las instituciones sociales que excluyen ciertas formas de conducta. La discusión del género no sólo sirve para examinar su construcción sino también su base en la naturaleza y el fundamento en que se mantiene la identidad sexual. La existencia de cuerpos masculinos y femeninos es indiscutible, pero, como argumenta Frantzen (1993), se puede revisar las interpretaciones culturales de esos cuerpos. Además, como observaba Butler, también se estudia la construcción de la «biología». Laqueur (1989) aboga por dejar de lado la idea de que la sexualidad es una cualidad innata, porque es y ha sido reprimida en varias formas y tiempos, y también de que es una construcción histórica urdida en la trama del poder, como defienden Foucault y Nietzsche, para centrarse en la conexión entre el cuerpo sexual y el cuerpo social. En *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (1990) argumenta que la construcción de la teoría de los dos sexos es también cultural e intenta demostrar que en la Antigüedad y durante la Edad Media el sexo era lo cultural, mientras que el género era lo real o primario, y que los modelos antiguo y medieval eran de un sexo, no de dos. Sus ideas han sido en parte rebatidas por Cadden (1993), quien demuestra la percepción binaria de los sexos que se deriva de la lectura de los escritos médicos y científicos de la Antigüedad Clásica y de la Edad Media.

Mientras estas reflexiones se avanzan en los estudios feministas, y se debaten entre los críticos, en gran medida los medievalistas nos hemos quedado al margen.⁹ De ahí que la influencia de estos estudios haya sido menor en los

9. Bynum (1991, 21-22) lo señala en relación con los estudios medievales estadounidenses, mientras Smith (1989: 1; 1992: 2) se lamenta del escaso interés que suscitan las teorías contemporáneas en los estudios hispánicos en general, y no sólo entre los medievalistas.

estudios medievales que en las investigaciones de épocas más recientes. Sin duda, los medievalistas tenemos todavía una fundada desconfianza en las teorías que nacen en principio para explicar fenómenos y conductas actuales porque pueden llevarnos a lamentables anacronismos. Sin embargo, hay elementos en los estudios del género que son provechosos en nuestras investigaciones y que pueden proporcionarnos lecturas que iluminen los textos desde otras perspectivas. Ciertamente, hay bastantes puntos de contacto entre el cuestionamiento de la lectura literal de los textos que procede de los estudios del género, en los que es fundamental tener en cuenta tanto el posicionamiento del autor de la fuente como el posicionamiento del crítico (Smith, 1992: 3), y la lectura de un historiador como Duby, por lo menos en lo que a la fiabilidad de las fuentes se refiere. En efecto, la influencia de la escuela de los historiadores franceses a partir de la revista de los *Annales*, co-fundada por el gran medievalista Marc Bloch, y de la que han salido historiadores magníficos, como Georges Duby o Jacques Le Goff, tuvo gran importancia por su enfoque en los estudios sobre la vida cotidiana, de las mentalidades, precisamente en los años 70 y 80 cuando las teorías feministas realizaban su despegue. Más recientemente los análisis de la construcción del cuerpo como metáfora político-social (Le Goff, 1985), también participan de las ideas del discurso del género mencionadas y del creciente interés por el feminismo en el estudio del cuerpo. Índice de ello es la participación en *Fragments for a History of the Human Body* de historiadores de la Antigüedad como Loreaux (1989: II) y de medievalistas como Le Goff (1989, III).

Bynum (1991) y Bennett (1993: 7-31) reflexionan sobre la desconfianza de los medievalistas y observan que los estudios feministas y los estudios medievales se han percibido como una pareja anómala y que la comunidad académica de medievalistas es con frecuencia todavía indiferente y en ocasiones hostil a su utilización. Apuntan que generalmente se relacionan los estudios feministas con cualquier estudio de la mujer medieval, aunque no participe de las teorías feministas. De ahí que con frecuencia el estudio de las mujeres en la Edad Media se confunda con los estudios feministas medievales, lo que no es exacto, pues los primeros no siempre son feministas ni los segundos se dedican siempre al estudio de las mujeres, sino también de los hombres, la familia, la sexualidad, el género, la masculinidad, etc. Bennett examina las razones de esa tensión y concluye que uno de los aspectos más amenazadores de las investigaciones feministas es su asalto al positivismo, es decir, a la creencia de que cualquier investigador pueda descubrir la verdad del pasado en los documentos. En efecto, la investigación objetiva y sin enjuiciamiento ha sido cuestionada desde el feminismo, pero también desde otras perspectivas históricas desde las que se pregunta no sólo sobre la fiabilidad del discurso que se

encuentra en los documentos, sino también sobre la clase social, la etnia, las experiencias, las actitudes, la educación, y el género del propio crítico, pues estos elementos influyen en la investigación, en la elección de los temas y en su enfoque.¹⁰ Como alega Partner (1993: 121), las convenciones culturales del género afectan al carácter individual, influyen en nuestro pensamiento sobre las mujeres medievales, y en cómo las percibimos como seres humanos o como ideogramas culturales. Sin duda, las mujeres y los hombres de la literatura médica, religiosa, filosófica, legal, las de los discursos poéticos, las que proceden de la fantasía de los predicadores o de los hagiógrafos que examinamos y analizamos son construcciones imaginarias de los hombres del pasado; pero los historiadores y los críticos hacemos también algo semejante al imaginarnoslos.

Otras veces la percepción hostil hacia los estudios feministas se fundamenta en sus supuestos objetivos políticos. A esto habría que decir que con frecuencia la relación que se establece entre el pasado y el presente no es un objetivo político desconocido para los historiadores que practican otras metodologías. Sin embargo, como Bennett argumenta también en los estudios feministas los resultados y conclusiones son muy diferentes y a veces contradictorios, de tal manera que no hay más consenso en ellos, que lo hay entre los historiadores que utilizan otras perspectivas metodológicas. Así, en unos estudios se considera que las mujeres gozaban de mayores oportunidades en la Edad Media que en la Moderna, mientras en otros se afirma que su *status* permaneció inmóvil; unos consideran a las mujeres medievales como agentes de sus actos, otros como víctimas de la misoginia; unos ven en la Iglesia la principal promotora de la misoginia, otros ven en ella la institución que ofreció a las monjas educación, respeto, autonomía y mayores oportunidades. Bennett es muy optimista en cuanto al papel de los medievalistas en el avance de las nuevas teorías, e incluso opina que los estudiosos de la Edad Media pueden contribuir al desarrollo de la teoría feminista y no limitarse a ser consumistas pasivos. Sobre todo insiste en que hay estudios que han proporcionado interpretaciones distintas de las ya conocidas y han creado nuevos campos de investigación antes inexistentes o que estaban relegados a otras disciplinas.

En los últimos años ha crecido sustancialmente el interés de los medievalistas por las teorías del género y del cuerpo y se han hecho precisiones a las propuestas que venían desde la teoría. Un volumen excelente que da un amplio espectro de estos estudios en la Edad Media es el ya mencionado, *Studying Medieval Women* (1993), que se publicó simultáneamente como número mo-

10. Novic (1988) lo ha cuestionado en el campo de la historia y Patterson (1987) en el de la literatura.

nográfico en la revista de historia medieval, *Speculum*, y como libro autónomo editado por la Medieval Academy of America. Nancy F. Partner, editora del volumen y autora de uno de sus artículos, titulado «No Sex, No Gender» (1993: 117-141), hace una crítica importante de lo que llama «teoría social constructivista» (1993: 122), y contribuye con ello al avance de la teoría del género y a la relación género-sexo. En su opinión el constructivismo radical deshumaniza al individuo porque implica que salvo por la existencia de un sustrato biológico mínimo que comparten todas las especies animales, la identidad sexual se construye social y culturalmente. En su opinión, esta argumentación niega que las personas tengan una conformación mental innata y que las manifestaciones de la conducta, del habla y del deseo reflejen de alguna manera la organización mental, consciente e inconsciente, del individuo, que las ajusta continuamente a las demandas externas. Partner caracteriza este proceso como uno en el que «social teleology crushes human ontology» (1993: 122), pues, en esta visión constructivista la mente carece de autonomía y el cuerpo y la conducta se conforman y provienen de las presiones y procesos sociales, que a su vez están determinados por las relaciones de poder. Es decir, que la sexualidad, como el género, es también una ficción, una construcción cultural. Partner defiende el psicoanálisis y critica a Foucault porque lo considera una invención moderna que no explica la realidad humana y lo define como otro instrumento sutil y maligno que se disfraza de conocimiento para imponer una disciplina totalitaria sobre toda la sociedad. Teme que si se ve la identidad del yo como un mito perpetuado por los discursos del poder para esconder los designios de la autoridad social, el cuerpo y la sexualidad no tendrán otro desarrollo distinto al que les impone la sociedad. Por ello, concluye que la correlación entre jerarquía social y sexo-status de dominación oscurece tanto las variaciones individuales como las culturales y se convierte en una teoría rígida que ignora las posibilidades de subversión de la estructura, pues no existe una identidad interna diferente que se pueda contraponer a la formada del exterior. De ahí que las experiencias subjetivas se analicen como prácticas sociales y de alguna manera se niegue al individuo.

Gender as a concept carrying all the explanatory weight for human behavior, thins out and dehumanizes the individual, while never accounting for the deviance, rebellion, and simple idiosyncrasy which happily fill the historical record (1993: 140).

Partner advierte que aunque estos constructivistas insisten en su guerra contra lo que llaman el esencialismo (es decir contra toda teoría que postule propiedades objetivas e intrínsecas de la experiencia humana que sean indepen-

dientes de la cultura), porque sus conclusiones son paradójicamente otra forma de esencialismo, y concluye que su acercamiento rígido y unitario es reductivo de una materia tan compleja como es la sexualidad.

A la pregunta de si la feminidad y masculinidad están ligadas necesariamente a la anatomía de hombres y mujeres, Partner responde negativamente, porque aduce que en la historia se observan infinitas variantes de feminidad y masculinidad. Pero, concluye, que sin sexo tampoco hay género. Si sólo la cultura está en el origen, no se explican las rebeldías contra el sistema y la estructura de poder. Una cosa es documentar cómo los paradigmas de masculinidad y feminidad generados socialmente son de imposible cumplimiento para las personas; otra es aseverar de manera dogmática la construcción social a partir de lo que todos sabemos, que la anatomía genital no ha sido nunca un pasaporte suficiente para monopolizar el poder por parte de una elite de hombres y de algunas mujeres. En la teoría constructivista si los hombres están incansablemente ocupados en jugar el juego interminable del dominio y la sumisión, las mujeres no tienen nada que hacer sino someterse de manera pasiva y expresar la impronta patriarcal de los discursos que se les dirigen. Por ello, para Partner cualquier queja que las mujeres tengan contra el psicoanálisis se desvanece frente a esta completa evisceración del constructivismo, pues si las personas no tuvieran estructuras mentales innatas estarían irremisiblemente sujetas al poder de la autoridad estatal.

Más arriba observaba que Butler cuestiona algunos aspectos de las tesis de Foucault, porque si se llega a presumir que la ley es inexorable y el cuerpo pasivo se puede llegar a un determinismo análogo al que afirma que la anatomía es destino. Pero ni la biología ni la cultura son el destino. Partner y Butler concuerdan en esto. Peter Brown (1988), aunque seguidor de Foucault, considera, también que existe una cierta autonomía psicológica del individuo y una identidad ajena a la constructivista. Para él cada individuo tiene una organización psicológica innata que le permite confrontar las estructuras sociales y los sistemas de poder de la sociedad que le rodea. La experiencia humana se origina en el encuentro, las negociaciones y los compromisos de ambos. Por ello cultura y presión social son factores importantes de la experiencia humana, pero no los únicos. Las ideas psicósomáticas de la conexión entre la mente y el cuerpo datan desde muy antiguo y los medievalistas deben analizar los textos en consonancia con ellas. En conclusión, para estos medievalistas la separación de la identidad sexual de la identidad social es y sigue siendo una premisa central en la historia de las mujeres y en la historia de la sexualidad. Por ello insisten en que la sexualidad como una estructura interior que define a la persona y la sexualidad como creencia y conducta son dos cosas distintas.

En los estudios sobre la representación del discurso del género tenemos la posibilidad de estudiar la representación y las imágenes de mujeres y/o de hombres producidas por escritores y las producidas por escritoras (Smith, 1989: 12). Los análisis de cómo el cuerpo y el género de las mujeres se construye a través de discursos históricos, literarios, médicos y religiosos, están siendo objeto de gran interés. En las páginas que siguen me detendré brevemente en algunos de ellos y trataré tanto de representaciones de mujeres en discursos masculinos, como en auto-representaciones femeninas.¹¹

El interés por el cuerpo en los estudios antiguos y medievales tiene una larga historia desde Kantorowicz (1957).¹² Hitos importantes son los estudios de Le Goff (1985 y 1989). En el primero de sus trabajos analiza la compleja relación cuerpo-alma, carne-sexualidad-pecado, carne-encarnación amor-pasión y la evolución de la ética sexual a lo largo de la Edad Media que la Iglesia lleva a cabo con objeto de imponer su modelo matrimonial, monogámico e indisoluble. En el segundo examina las concepciones organicistas de la sociedad basadas en metáforas del cuerpo, referidas tanto a las partes del cuerpo como a su funcionamiento, y el uso político e ideológico de tales imágenes. Sin embargo en ninguno de los dos se plantea la representación genérica del cuerpo. En los estudios medievales la atención a la representación del cuerpo como discurso cultural que sirve a la construcción genérica se inicia precisamente entre las fechas de los dos trabajos citados. Lomperis (1994: VII-XIV) señala que el interés por el estudio del cuerpo en la Edad Media como vehículo de representación del género se inició en una sesión titulada «The Body as Spectacle in Medieval Literature», que tuvo lugar en la Convención de la Modern Language Association, celebrada en diciembre de 1987. Fue éste un momento importante porque las teorías feministas contemporáneas comenzaban a hacer mella en los estudios medievales a medida que se enfocaban más y más en cuestiones históricas. Se oían voces que proponían revisar los términos *Mujer* o *mujeres* como categorías atemporales y dar mayor énfasis a la temporalidad de las interpretaciones del cuerpo y del género, distintas en diferentes períodos, y por tanto sujetas a la especificidad histórica. La creciente atención dada al significado socio-político del cuerpo en los escritos teóricos del feminismo hacían singularmente propicios los estudios del cuerpo en los textos medievales.

11. Como ya he mencionado en la parte teórica, centraré mi atención en estudios no hispánicos.

12. Cabría señalar el temprano volumen editado por Dinko Cvitanovic (1973), pues si bien en ninguno de los estudios incluidos se hace mención del género, el capítulo del propio Cvitanovic sigue teniendo interés.

les. La centralidad del uso metafórico del cuerpo en escritos literarios, filosóficos, religiosos, científicos y políticos medievales hacía esta perspectiva especialmente pertinente y no es de extrañar que haya atraído a la crítica reciente (Bynum, 1987, 1991; Brown, 1988). Resulta evidente que la concepción del cuerpo durante la Edad Media no se limitaba a una abstracción simbólica, como atestiguan la proliferación de normativas eclesiásticas jurídicas y científicas dirigidas a controlar su actividad. Como dice Lomperis, en la cultura medieval el cuerpo ocupa un puesto destacado. Y puesto que el cuerpo, el simbólico y el real, es el vehículo en el que confluyen las concepciones del género, sus representaciones en textos medievales sirven al estudio de las relaciones cuerpo-género en la Edad Media. Los análisis que se están llevando a cabo en la actualidad muestran que los discursos y metáforas sobre el cuerpo no son ideológicamente neutros. De ahí que se considere fundamental comprender sus estructuras ideológicas como construcciones discursivas políticamente cargadas y que se insista en analizar cómo se formulan las diversas identidades sexuales con sus complejidades y contradicciones, según las relaciones de poder, y no simplemente la oposición hombre-mujer. El estudio de los discursos del género y del cuerpo lleva a examinar lo que se ha dado en llamar *body politics*, que no es sino el análisis de cómo las diversas representaciones del binomio género-cuerpo a la vez que ponen de manifiesto las fuerzas que definen las ideologías dominantes, las cuestionan, dadas las contradicciones inherentes al propio discurso.

Lomperis en su artículo «Unruly Bodies and Ruling Practices: Chaucer's *Physician's Tale* as Socially Symbolic Act» (1995: 21-37), observa que hay una contradicción en la representación del cuerpo en esta obra, porque a la vez que se centra en lo atractivo de la belleza física y en la atracción de los cuerpos, simultáneamente rechaza todo lo que tenga que ver con el cuerpo y abraza las ideas de moralidad y virginidad. Mientras la crítica tradicional considera que la obra es un *exemplum* de la virginidad, por lo que ha obviado las cuestiones del cuerpo y se ha centrado en las metafísicas, Lomperis analiza la obra desde la perspectiva de la intersección del cuerpo y del poder y llega a la conclusión de que las estrategias retóricas del Físico para centrar la atención en las virtudes metafísicas y desplazar las actividades corporales, están encaminadas a la contención de la sexualidad, pero fracasan una y otra vez por el deleite con que describe insistentemente la belleza del cuerpo de la doncella. Este vaivén entre la ingobernabilidad del cuerpo y el restablecimiento del tópico de la virtud, señala las fisuras y tensiones internas del paradigma que se intenta mantener y permite analizar el alcance ideológico de las metáforas del cuerpo en términos históricos muy concretos, que se hacen eco de actitudes sobre la sexualidad y el matrimonio en la nobleza inglesa de mediados del siglo XIV.

Otro ejemplo del *body politics* es el funcionamiento dúplice del cuerpo de la reina adúltera en los romances franceses examinado por McCracken (1995). Su propósito es extender los estudios feministas del romance medieval en dos direcciones: en primer lugar definir el lugar que ocupa la mujer en las estructuras retóricas de la literatura medieval desde una perspectiva histórica, lo cual hace al examinar la representaciones de la reina, y el lugar que ocupa su cuerpo en los sistemas políticos de la monarquía hereditaria; en segundo lugar, explicar la relación entre la misoginia y las convenciones retóricas del lenguaje literario del s. XII para lo que examina las metáforas que describen el cuerpo femenino mismo, en lugar de detenerse en la lectura del cuerpo de la mujer como figura, símbolo o metáfora. Gracias a este enfoque quiere conseguir un enriquecimiento de nuestra perspectiva de la construcción del cuerpo en el romance medieval y también añadir especificidad histórica a las teorías sobre el lugar del cuerpo de la mujer en el orden simbólico y con ello contribuir al proyecto de historiar los conceptos del cuerpo, proyecto que se inició en los tres volúmenes de *Fragments for a History of the Human Body* (1989).

La autora observa la prominencia de las metáforas que describen el Estado como un cuerpo humano y la teoría de los dos cuerpos del rey, uno que representa su alma inmortal y que significa la naturaleza humana de la soberanía real, y otro que representa a la sociedad entera de la que el rey es la cabeza. Las reinas suelen estar ausentes de esta representación porque su función oficial no es gobernar. Sólo cuando heredan se las asimila a la estructura de la realeza, ya que cuando reinan en la ausencia del marido o en la minoría del hijo su poder se fundamenta en su relación con el varón de quien toman temporalmente el lugar. En contraste con las abstracciones metafóricas del cuerpo del rey, el papel político de la reina está muy ligado al cuerpo físico, pues su oficio es producir herederos que garanticen la sucesión política y la estabilidad social. Sin embargo, McCracken observa que la maternidad, que es lo que da a la reina acceso al poder, suele estar ausente de las tradiciones literarias en las historias más celebradas de Ginebra e Iseo, donde la reina no tiene descendencia y además es adúltera. Es decir, son reinas que trasgreden la ley moral y civil y en potencia interrumpen la sucesión dinástica. En lugar de preguntarse cómo el adulterio estructura la narrativa, McCracken se pregunta cómo el adulterio estructura la representación del cuerpo femenino y por qué el cuerpo femenino, investido de la ansiedad colectiva sobre las cuestiones de orden y estabilidad, es estéril y no reproductivo. En el romance francés la reina se describe en términos totalmente corpóreos, se define por un cuerpo que comparten su marido y su amante, pero es estéril y carece por completo del poder político que se derivaría de su maternidad. El desplazamiento de la sexualidad reproductiva que caracteriza a las reinas medievales, a la sexualidad transgresiva con que se

las representa en la literatura, funciona en la construcción narrativa del cuerpo de las mujeres. Por ello, las metáforas que usan para describir el cuerpo de la adúltera la desplazan del poder potencial como reina madre, a una posición marginada, cuya autoridad está puesta al servicio de la transgresión. Al suprimirse el papel de la reina en la sucesión dinástica, el adulterio adopta una función ritual, pero el resultado de la transgresión, el bastardo, nunca aparece, pues no se quiere confrontar el caos de una paternidad en disputa. Así la figura de la reina adúltera nunca concibe y ni siquiera se considera la posibilidad de tal concepción, pues para la reina el adulterio es un tabú social, no sólo una transgresión de la ley. La integridad física de la reina se construye como independiente de su importancia política, que es garantizar la sucesión y que es un fin en sí mismo. De este modo, las preocupaciones sobre la sucesión que se originarían al conocerse el adulterio de la reina se suprimen y desplazan en rituales que se enfocan en el cuerpo de la reina y no en la reproducción.

Las metáforas que se usan para describir el cuerpo de la reina la definen simultáneamente como un exceso y una carencia, con una subjetividad fragmentada y doble que se objetiva a través del adulterio. En el contexto de la tradición del amor cortés Ginebra e Iseo demuestran la inversión de la ficción del poder de la mujer, que se sitúa en la negación de los favores sexuales. El poder de la mujer se mantiene mientras niega su consentimiento, y las reinas adúlteras que inevitablemente consienten el acceso a su cuerpo se ven desplazadas como sujeto y carecen de poder. Por eso, los hombres en situaciones de seducción rechazan ser seducidos y así conservan el poder. La desaparición de la reina adúltera como sujeto se da incluso en el momento de su consentimiento. Es un sujeto que invita a su objetivación a través del libre acceso a su cuerpo y aunque ella controla este acceso, la ficción de ser agente se de-construye porque el acto mismo la desplaza como agente, pues una vez abierto, el cuerpo es poseído por otro (58). El agente es siempre el amante y la mujer se reifica como un objeto y el hombre como un poseedor de ese objeto.

MacCracken se vale de un marco antropológico para establecer cómo la relación del cuerpo (o mejor la representación del cuerpo de la reina) y los sistemas sociales se simbolizan retóricamente y ritualmente en el cuerpo humano. El cuerpo femenino adquiere un significado simbólico y además genera significado. McCracken utiliza las propuestas de Kristeva, pero las modifica, porque mientras Kristeva propone una lectura psicoanalítica ahistórica de los tabús del cuerpo, ella lo inserta en el orden simbólico histórico del romance medieval. Analiza la descripción del cuerpo de la reina en *Cligés* a través de las metáforas de desmembramiento y duplicidad. Aduce que la fragmentación del cuerpo de la mujer adúltera, dividido entre su marido y su amante, representa una amenaza a las nociones de unidad, unidad que garantiza la continuidad de la

dinastía por la integridad del cuerpo accesible sólo al esposo. De ahí que este cuerpo introduzca inestabilidad en el orden simbólico fundamentado en instituciones unitarias.

Catherine Brown en «Queer Representation in the *Arçipreste de Talavera*, or the *maldezir de mugeres* is a Drag» (en prensa) y «The Archpriest's Magic Word: Discursive Ascesis in the *Arçipreste de Talavera*» (1997) examina con gran lucidez la construcción y representación del género en el famoso tratado de Alfonso Martínez de Toledo.¹³ Analiza el desdoblamiento autorial que se produce entre el autor moralista (Martínez) y el narrador-ventrílocuo (Arcipreste), y la con-fusión inextricable que resulta de tal desdoblamiento. La tensión que origina la gran pericia ventrílocua del Arcipreste al adoptar la voz de sus personajes pone en cuestión la autoridad del tratadista y con ella la ejemplaridad misma de la obra: «The question, then, is how much *the Archpriest of Talavera* is not just the mirror, but also the very spit and image of its sinners».¹⁴ En efecto, el Arcipreste se deja arrastrar inexorablemente por la magia de la palabra y su incontinencia verbal se hace tan subversiva y transgresora como la de los personajes a quienes censura. Además, las categorías del género, que Martínez pretende defender como garantes del orden sexual y del amor ordenado, se presentan como inestables porque se producen continuos deslizamientos y desplazamientos que llegar a con-fundir los géneros. No es, pues sorprendente que la obra, «perhaps the most (in)famous argument for sexual order in the Castilian literary canon» (en prensa: 3), haya entrado en el canon literario no por su contenido, sino por la vivacidad de su estilo y por el «realismo» que se le atribuye.

La crítica en general ha dado como buenas las observaciones de Menéndez y Pelayo, que calificó de modo impresionista el *Arcipreste* como un «raudal de palabras vivas, que no son artificial trasunto de la realidad, sino la realidad misma trasladada sin expurgo ni selección a las hojas de un libro» (citado por Brown, 1997: 378). Brown tras un análisis riguroso de la construcción del discurso, o las «maneras de hablar» del Arcipreste, aclara que ese aparente realismo no es sino una reificación de lo supuestamente «natural», una transformación del *signun* en *res*, y concluye que su discurso lejos de ser unívoco, como correspondería a un moralista, está impregnado de los vicios que pretende reprobar (1997: 393). Argumenta que el Arcipreste, bajo el disfraz de predicador («in preacherly drag»), al imitar como un consumado ventrílocuo

13. El artículo en prensa precede al publicado en 1997 y ambos, aunque autónomos, se interrelacionan estrechamente. Agradezco desde aquí la generosidad de Catherine Brown por proporcionarme su artículo en prensa.

14. Cito por el tiposcrito.

las voces de los marginados –murmuradores, viragos, efeminados, sodomitas heréticos e hipócritas–, sucumbe con singular deleite al placer de la vituperación y borra la delicada frontera que lo separa de sus personajes. Encandilado por su propia voz, su discurso no es una descripción neutra ni transparente del género, sino un acto de representación y construcción que no consigue ceñirse al modelo tradicional paradigmático que atribuye diferencias ontológicas a hombres y mujeres. De ahí que fracase en su empeño, pese a la aceptación expresa de sus principios:

«E por quanto comúnmente los ombres no son comprendidos como las mugeres so reglas generales -esto por el seso mayor e más juyzio que alcanzan -conviene, pues, fablar de cada uno según su qualidad» (1981: 204).¹⁵

La construcción de categorías estables de los hombres y de las mujeres tiene consecuencias retóricas ineludibles, pues las exposiciones discursivas deben adecuarse al objeto. Guiado por este objetivo, Martínez dedica un libro para hablar de las mujeres según sus condiciones generales y otro para hablar de los hombres según sus complejidades. Sin embargo, Brown apunta con lucidez que el Arcipreste no puede mantener las categorías separadas por mucho tiempo y los discursos de unos y otras confluyen y se con-funden con frecuencia haciéndose indistinguibles el uno del otro. Subraya los casos del colérico, cuya voz pronto se diluye en la de la mujer que provoca su cólera, y del flemático, cuyas dudas y vacilaciones colocan su discurso dentro del ámbito de lo femenino, como indican las palabras de su mujer al observar su indecisión: «Pues muger por muger, non he menester aquí otra muger» (1981: 224). Sólo cuando el autor escribe *de genere*, es decir, cuando describe el género, se mantiene la categoría prevista. Sin embargo, cuando escribe *per genus*, es decir, cuando representa discursivamente el género, su autocomplacencia con el sonido de su voz le hace deslizar y su discurso sobre el hombre se contamina con el discurso sobre la mujer. La con-fusión genérica se produce porque el narrador al feminizar su voz para probar la volubilidad de las mujeres traspasa las fronteras entre los pretendidos discursos masculino-femenino y sus supuestos correlativos, orden-desorden, verdad-chismorreo. Efecto de ello es que el discurso de la autoridad, y con él el discurso del género masculino, se esfuma porque se produce un desplazamiento que dificulta la identificación del sujeto. De ahí que resulte casi imposible diferenciar la voz del hombre que habla sobre las mujeres, de la del hombre que habla como las mujeres o de la de la mujer que

15. Sigo a Brown y todas las citas del *Arcipreste de Talavera* provienen de la edición de E. Michael Gerli, Cátedra, Madrid, 1981.

habla como mujer sobre otras mujeres. El caso más flagrante de confluencia de discursos ocurre cuando la voz de un sujeto femenino se desplaza a la de un sujeto masculino que escribe y que generaliza sobre las mujeres, pero no en la primera persona autorial, sino en la tercera persona del plural. Brown cita a Butler (1990) y explica así los efectos de la representación discursiva del género:

«The representational activity of the genre has less to do with description of a 'reality' than with performance; its most urgent questions bear not on the gender(ing) of the *objects* of the verb as on the gendering of its performing subject. For, in the *maldezir de mugeres*, to describe gender is to perform it, a performance that assumes in the *Archpriest of Talavera* particularly spectacular forms» (en prensa: 6).

El autor es consciente del peligro que se sigue de enseñar el amor ordenado, sólo debido a Dios, «poniendo algunas cosas en prácticas que oy se usan e pratican» (1981: 14). Por ello, aunque se autorice en «algunos dichos de aquel doctor de París», sin duda Andreas Capellanus, y alegue que no hace sino reproducir lo que ha visto y oído, no puede por menos de confesar, como apunta Brown, que sería mejor callar: «agora non es para se dezir lo que ombre vee, que sería vergonçoso de contar» (1981: 64). Sabe que su determinación de mostrar las «maneras de hablar» infamantes lo coloca en la situación insostenible de decir lo indecible; y de hablar como aquéllos a quienes vitupera, o sea, como las mujeres viciosas y los hombres afeminados. En efecto, al utilizar el baldón y el denuesto como evidencia se transforma él mismo en maldecidor y maldiciente, pues no se contenta con describir el *maldezir*, sino que lo pone en práctica. En esto se distancia de la autoridad del «doctor de París» a la que apela. La transformación que se opera en su discurso en relación con el de Capellanus es evidente. La descripción *de genere* del texto latino, que menciona las imprecaciones de que es capaz una mujer por la simple pérdida de un huevo para ejemplificar la charlatanería y maldicencia de todas las mujeres, se transforma en el *Arcipreste* en una espectacular actuación *per genus*.¹⁶ El narrador-ventrículo se feminiza al adoptar la voz de la mujer imaginaria y su discurso resulta una construcción híbrida, en la que, como escribe Brown: «words do not describe a 'reality' so much as offer themselves as an exemplary performance of a particular way of talking» (en prensa: 10).

16. «Est et omnis femina virlingosa, quia nulla esta quae suam noverit a maledictis compescere linguam, et quae pro unius ovi amissione die tota velut canis latrando non clamaret et totam pro re modica viciniam non turbaret» (*De amore*, ed. Inés Creixell Vidal-Quadras, el Festín de esopo, Barcelona, 1985, 404). Brown cita este texto por la edición de P. G. Walsh, *Capellanus on Love*, Duckworth, London, 1982, 316).

La vergüenza que se desprende de narrar lo que se debe callar da lugar al uso frecuente, especialmente en el libro cuarto, del tropo de preterición. Brown constata que el narrador continuamente introduce la evidencia de lo que pretende suprimir, y que recurre a la di-simulación como sus personajes más vilificados, los begardos. Los begardos, que ejemplifican de manera espectacular la inestabilidad genérica, son la personificación del vicio de la hipocresía y no sólo practican la heterodoxia religiosa, sino también, y sobre todo, la perversión sexual. Maestros del engaño y de la disimulación, el Arcipreste los clasifica inicialmente bien como sodomitas activos que penetran a otros hombres como si fueran mujeres, bien como sodomitas pasivos, que quieren ser penetrados. A pesar de sus protestas sobre la revulsión que le producen sus actos abominables y su habla fingida, el Arcipreste no puede cumplir su promesa de callar lo indecible y describe ampliamente sus prácticas sodomíticas, su «ficta onestidad», y también su «ficto hablar». Sus mayores denuestos se dirigen contra los sodomitas pasivos, en cuya descripción se regodea, a pesar de insistir que sólo hablar de ellos corrompe el aire —«que son como mugeres en sus fechos y como fembrezillas en sus desordenados apetitos, e desean a los omes con mayor ardor que las mugeres desean a los ombres»— (1981: 259). Hipócritas como mujeres, odian a éstas y corren detrás de los muchachos, a quienes besan y regalan como si fueran mujeres. Los otros sodomitas, los activos, —«que se dan al acto varonil, dessean compañía de omes por su vil acto, como ombres con los tales cometer»— (1981: 259), son igualmente hipócritas. Como señala Brown la taxonomía inicial se problematiza pronto y los clasificados como los que penetran a otros hombres se describen más adelante como hombres afeminados que bordan, cosen y se desmayan como mujeres, pues «todas las cosas ynfigen de fazer como muger, dexando su usar varonil» (1981: 262), mientras que los sodomitas definidos como pasivos, persiguen activamente, como hombres, a los jóvenes a quienes seducen como a mujeres. Lo que los une a ambos es la «ficta onestad», la perversión de la ortodoxia, sea religiosa o sexual, y el «ficto hablar».

Brown termina aduciendo que el Arcipreste no es inmune a las acusaciones de hipocresía, pues como narrador él es también un «ficto hablador». Como a sus personajes, el maldecir le es «gloria delectable» (1981: 190). Su verbosidad es tan prolija, está tan satisfecho de su palabra, de escucharse a sí mismo, que se diferencia poco de las mujeres que no pueden callar, revelan secretos, murmuran y maldicen. Si insiste en su intención honesta es porque sospecha que habrá quienes le reprobarán y «dirán que más es avisar en mal que corregir en bien» (1981: 190). Su incontinencia verbal, como dice Brown, le lleva a terrenos resbaladizos y su desliz del discurso *de genere* al discurso *per genus*, le lleva a adoptar la voz femenina y el discurso del «maldezir de mugeres», que

es un discurso femenino en la opinión del propio autor, pues dice que son las mujeres las que profazan. Por otra parte, Brown señala que su discurso es hipócrita, pues, como los begardos, imita el de las mujeres de manera espectacular a la vez que las rechaza con pasión. De ahí que le resulte difícil mantener la voz de la autoridad e incluso el género de la autoridad, ya que, de acuerdo a la lógica de su tratado, el discurso masculino es virtuoso y no puede hablar de deshonestidad. Como dice Brown:

«This aggressively normative text ... spins out from a core of transgression: the *Archpriest of Talavera* repeatedly speaks what it brands as unspeakable, represents what it says is unrepresentable, and speaks in the very gendered discourse/s that it aims to critique and reprove» (en prensa: 16).

Las investigaciones sobre el género también han versado sobre su representación en textos escritos por mujeres. Se han planteado cuestiones tanto sobre la existencia de una escritura «femenina» en un mundo dominado por la cultura masculina, como sobre el impacto de la cultura masculina en la conciencia genérica de las mujeres (o de los hombres). Caroline Bynum responde afirmativamente a ambas cuestiones, si bien sólo desde mediados de 1980 tiene en cuenta los estudios sobre el género y el cuerpo en sus investigaciones. De su libro *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (1982) merece la pena destacar su conclusión de que la feminización de las imágenes de Dios, como madre y nutriz, no es «a feminine insight», sino que procede fundamentalmente de los escritos de los monjes cistercienses, que fueron quienes desarrollaron tales imágenes y quienes consideraron que la experiencia y las emociones eran una vía válida de conocimiento y de acercamiento a Dios. Constata que las mujeres también utilizaron estas imágenes, pero insiste en rechazar a quienes las consideran como «the special preserve of female writers» (1984: 140).¹⁷ Asimismo, afirma en este libro pionero que «there is no evidence that women were especially attracted to the Virgin or to married women saints. (Indeed, there is some evidence that they were less attracted than men)» (1984: 140-141). En sus investigaciones posteriores ha ido refinando y matizando sus conceptos sobre el género y el cuerpo apoyada en sus análisis sobre la escritura devocional. Así, en su introducción al volumen *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols* (1986: 1) define el género como «la experiencia cultural de ser hombre o mujer». Unas páginas más adelante, al definir el sexo, nos proporciona unas precisiones que por su interés citaré en toda su extensión:

17. Cito por la edición de bolsillo de 1984, publicada también por la Universidad de California, Berkeley.

«Sex is the term scholars use to designate the differences between men and women that can be attributed to biology. All human beings, whatever their sexual preference and cultural setting, have a sex. Gender is the term used to refer to those differences between male and female human beings that are created through psychological and social development within a familial, social, and cultural setting. All human beings have gender as well as sex, and this gender is culturally constructed. In other words, what people understand themselves to be *qua* male and *qua* female is learned and shaped within culture, and religious symbols are one of the ways in which such meanings are taught and appropriated» (1986: 7).

Podemos observar que su concepción del género y del sexo matizan las definiciones que hemos visto hasta ahora. Bynum afirma la complejidad de la relación entre religión y género e intenta elaborar una teoría del símbolo religioso como polisémico y una teoría de la experiencia religiosa como *gendered*. Al definir el género como una experiencia cultural adquirida de acuerdo al sexo biológico, propone *de facto* que hombres y mujeres en tanto que tales tienen experiencias comunes a su sexo, pero diferentes en cuanto a su género. Por otra parte, explica la polisemia de los símbolos al afirmar que éstos no sólo reflejan y conforman el género, tal y como se construye en el desarrollo psicológico individual y en el contexto social, sino que también lo invierten, cuestionan, rechazan y trascienden. Su enfoque parte de dos premisas fundamentales: la primera es que todas las personas adquieren el género, es decir que no existe un genérico *homo religiosus* y que, por tanto, nadie que participe en la investigación o en el ritual religioso es neutro; la segunda es que la experiencia de hombres y mujeres es diferente en todas las religiones conocidas. Esto le permite explicar por qué de acuerdo con sus observaciones las experiencias religiosas de los hombres y de las mujeres son distintas, aunque los símbolos religiosos sean parte de la cultura que construye los distintos géneros. En su opinión, aquí entra en juego la compleja polisemia de los símbolos, que, aunque a un nivel significan masculinidad o feminidad, pueden referirse al género de manera que lo afirmen o lo inviertan, lo apoyen o lo cuestionen, o incluso puede ser que su significado básico tenga poco que ver con los papeles masculinos y femeninos. Por otra parte, ya que todas las personas adquieren género (*are gendered*), todos los símbolos, y no sólo los que se relacionan con el género, proceden de la experiencia genérica (*gendered*) de los usuarios. La pregunta que se hace es cómo significan los símbolos, no cómo funcionan ni cómo se originan. Le interesan menos las causas que la descripción de los efectos, de ahí que critique el feminismo americano, por considerarlo en general más empírico, inductivo y causal, y siga el feminismo francés, que es más fenomenológico y no se enfoca en las causas que no tienen respuesta, sino en encontrar vías de comprensión

a través de la descripción de las diversas experiencias de mujeres y hombres. Así, su pregunta no es: «Why is the condition of women as it is today?», sino: «How can we talk about women's experience?» (1986: 12).

En su artículo titulado «...And Woman His Humanity: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages» (1986), parte de la existencia plurisecular de la misoginia, articulada en la teología, en la ciencia y en la filosofía. Considera probado que en ellas las categorías de hombre y de mujer se contrastan y se valoran asimétricamente (intelecto-cuerpo, activo-pasivo, racional-irracional, razón-emoción, control-lujuria, justicia-piedad, orden-desorden). También advierte esta valoración asimétrica en la literatura devocional, donde la imagen de Dios, Padre o Esposo, se contrasta con la del alma, niño o esposa. Bynum, sin embargo, rechaza las ideas generalizadas por muchos historiadores de que el efecto de esta asimetría provocara una obsesión con la castidad por parte de las mujeres y que tomaran a la Virgen como su modelo y símbolo central. También pone en tela de juicio que las mujeres se mortificaran o se dieran a la histeria porque compartían la noción misógina de que eran seres sexuales por definición, y, en consecuencia, se vieran a sí mismas como lujuriosas, emocionales y desordenadas en sus apetitos. Arguye que de la lectura devocional no se deduce esto, ya que los escritos de hombres y mujeres revelan unas nociones de género mucho más complejas.

Constata cómo entre los siglos XII y XV, en contraste con el período anterior, se ven figuras femeninas más positivas, si bien las metáforas positivas femeninas se sitúan junto con las positivas masculinas y también con las imágenes misóginas de las mujeres. Señala el incremento de la devoción a la Virgen, de la canonización de mujeres y del culto a las santas y apunta que en los movimientos heréticos las mujeres tienen papeles mayores y ocasionalmente reclaman el sacerdocio femenino. Las experiencias eróticas femeninas, el parto y el matrimonio devienen metáforas frecuentes del avance espiritual, la unión con la divinidad y la caridad, pero aduce, como hacía en 1982, que tales ideas e imágenes no fueron creadas por mujeres ni les eran especialmente atractivas (1986: 258). En efecto, muestra que las visiones de la Virgen eran más frecuentes en los hombres que en las mujeres, en cuyos escritos el modelo fundamental es Cristo y la devoción a María menor que la de aquéllos. Bynum aduce que la insistencia en la devoción mariana femenina no se deduce de sus escritos sino que proviene de las biografías de mujeres escritas por hombres. Por otra parte, ni hombres ni mujeres se asociaban necesariamente con santos de su sexo, y si algunas santas hacían milagros sobre todo para mujeres, también ocurría esto con algunos santos. Generalmente, las mujeres oraban a los santos o a las santas por razones prácticas de curaciones, y se encomendaban a quienes tenían fama de curar el mal que les aquejaba. Tampoco las mujeres se asociaban necesariamente con lí-

deres religiosos de su sexo, pues si bien algunas tenían muchas más acólitas que acólitos y, y otras tenían más acólitos que acólitas. Además, cuando las mujeres tenían seguidores y seguidoras, en general se dirigían a los primeros y utilizaban el término masculino, hijos, no hijas.¹⁸

Bynum encuentra diferencias muy marcadas en las experiencias de los hombres y de las mujeres que se reflejan en sus escritos. Muestra que las religiosas daban más énfasis al ascetismo penitencial y eran más proclives a ayunar, a flagelarse y a interpretar la enfermedad como experiencia religiosa. La autoridad de las mujeres santas se basaba más en lo carismático y en lo profético, mientras que los santos con frecuencia basaban su poder en su posición eclesiástica e incluso secular. En sus escritos las mujeres aducen con mayor asiduidad que su vocación se originó en la infancia o tras la viudedad y cuentan historias de constancia y sufrimiento. La vocación de los hombres suele ser más tardía y sus historias son frecuentemente historias de crisis y conversión. Sorprendentemente, las mujeres apenas prestaban atención a su supuesta incapacidad o a la idea de no haber sido creadas a la imagen de Dios (1986: 261). Por el contrario, la imagen de la unión mística con Dios es más frecuente en ellas que en los hombres. Hildegard de Bingen rechaza que la mujer sea al hombre lo que la carne al espíritu, pero acepta que las mujeres no se consagren al sacerdocio porque considera que su papel de esposas de Cristo es complementario al del sacerdocio. Otras visionarias, sin embargo, expresaron a veces resentimiento, temor, o admiración del monopolio masculino del sacerdocio. Terciarias y beguinas, no sólo estaban dominadas por sus confesores y seguidores, sino que a veces hablaban de las mujeres como débiles y urgían a hombres y mujeres a ser viriles. No obstante, no parece que se identificaran con Eva, bien para revelarse o para conformarse con este símbolo. Desde luego la valoración asimétrica de ambos géneros pocas veces estaba completamente ausente de las concepciones del género. Bynum insiste en que las mujeres tienen una noción diferente, pero que no es simplemente a causa de la misoginia. Señala que las mujeres se refieren menos al género, usan menos las imágenes polarizadas y dan mayor importancia a la motivación interior y a la continuidad de sí mismas. Los hombres, por el contrario, se interesan más por las oposiciones, por definir lo femenino, en sus aspectos positivos y negativos, por los cambios y por la conversión. Concluye que los hombres desarrollan las concepciones de género, y las mujeres las concepciones de humanidad.

En Holy Feast and Holy Fast, The Religious Significance of Food to Medieval

18. Esto se aprecia claramente en idiomas que como el inglés, francés, alemán, etc. diferencian claramente ambos términos.

Women (1987) estudia las prácticas alimenticias de los cristianos durante la Edad Media, deteniéndose en el ayuno y la comunión. Los textos le permiten mostrar la prominencia de las metáforas sobre comida en los escritos de las mujeres y cómo sus prácticas alimenticias, incluidas la *anorexia nervosa*, forman parte de la manipulación del cuerpo y de la piedad femenina. Propone que la utilización simbólica de las mujeres de las experiencias del parto, la lactancia, la preparación y distribución de los alimentos y su identificación con estos símbolos contrasta con el entusiasmo de los hombres por símbolos de inversión, singularmente de renunciación del poder y de la riqueza, lo que le permite señalar diferencias notables en la religiosidad de unas y otros. Sus conclusiones le llevan a cuestionar la idea tradicional de que el ascetismo medieval se fundamenta en un dualismo radical que opone el cuerpo al espíritu. En su opinión, las extravagantes mortificaciones que practican muchas mujeres no son intentos de escapar del cuerpo, sino que tienen como objetivo primordial la literal *imitatio crucis*. De ahí que la tortura del cuerpo, el cultivo del sufrimiento, de la paciencia y del ayuno no signifiquen rechazo del mundo o de sí mismas, ni un sentido de culpabilidad por su naturaleza débil y sexual, como afirman bastantes historiadores, sino que implican un abanico de posibilidades afectivas e incluso sensuales que las elevan a la unión con Dios. De ahí que concluya que «it is wrong to see medieval women as internalizing the idea of their gender as inferior» (1989: 296).¹⁹

«They saw all humanity as created in God's image, as capable of *imitatio Christi* through the body as well as soul. Thus they gloried in the pain, the exudings, the somatic distortions that made their bodies parallel to the consecrated wafer on the altar and the man on the cross» (296).

Estas conclusiones de Bynum no fueron unánimemente aceptadas. Kathleen Biddick en su artículo «Gender, Bodies, Borders: Technologies of the Visible» (1993) critica su libro *Holy Feast and Holy Fast* (1987), porque, en su opinión, toma ciertas categorías históricas como «naturales». Señala que Bynum no se cuestiona la «cultura cristiana», pese a que el cristianismo se construye histórica y genéricamente, y alega que añade las mujeres a la estructura cristiana como una categoría esencial, sin cuestionar la formación cultural en la que se insertan. Ve en su metodología una influencia del estructuralismo ahistórico y aduce que su enfoque le impide reexaminar la construcción genérica de la ideología cristiana. De ahí que, a su juicio, esencialice a las mujeres y sus expe-

19. Cito por la edición de bolsillo de 1989, publicada también por la Universidad de California, Berkeley.

riencias, las perciba como inamovibles y reduzca sus experiencias a lo maternal –lactancia, parto, nutrición– supuestamente natural. Señala que la reducción de las mujeres a lo maternal inquietó a la comunidad académica y provocó llamadas a historiar la vida familiar, la maternidad y la lactancia, porque no son experiencias fijas ni naturales, como parece asumir Bynum. Biddick, siguiendo a Butler (1990), propone ver el género como performativo, es decir, pensar que no hay identidad genérica detrás de las manifestaciones del género y que la identidad se constituye por las mismas manifestaciones (repeticiones) que se dicen sus resultados.

Biddick ilustra sus críticas con ejemplos de los análisis de las imágenes pictóricas que Bynum ofrece. Le achaca no tener en cuenta los datos histórico-temporales y espaciales (fechas y lugar de procedencia) de las mujeres y atribuir todas las diferencias con los escritos de los hombres a la diferencia sexual. A su juicio, este acercamiento sugiere que para Bynum la diferencia sexual es el factor dominante entre la piedad masculina y la femenina, por ello anula el resto de factores a la hora de conformar la piedad de unos y otras. Esto implica que no ve diferencia entre las mujeres, sino sólo entre mujeres y hombres, y, por tanto, que ambas categorías son naturales. En última instancia, lo que Biddick cuestiona es que Bynum asuma que las experiencias sobre las que escriben las mujeres están exentas de la construcción del género, y aduce que esto contradice los resultados de estudios recientes que indican que la naturaleza de la santidad femenina no es fija, sino que sufrió cambios importantes entre 1200 y 1500.

En 1991 Bynum publicó *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* donde analiza la visión del cuerpo a través de las voces de la experiencia devocional de las mujeres. El volumen compila y revisa varios artículos ya publicados anteriormente e incluye otros nuevos. En todos apunta el carácter somático de la piedad y la importancia de la cuestión del género en la visión del cuerpo. Bynum parte de las premisas de que las categorías de hombre-mujer, santo-santa, o hereje, son construcciones culturales y subraya de nuevo la asimetría de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, eclesiásticos y laicos. Considera que quienes tienen mayor acceso a los medios de comunicación y al poder han contribuido más en la creación de tales categorías; también que la creatividad, la santidad, y otras actividades y actitudes de las mujeres es facilitada y refrendada por hombres. En este libro Bynum revisa la definición de género y sexo anterior, pues considera que el cuerpo, es decir, el sexo, está también culturalmente construido:

«The body in which we are all either male or female is taken nor merely as a biological given, understood by experiencing subjects; it is seen to be actually

created as what it is -to behave as it does- because of the categories in which it is conceptualized» (1991: 19).

A través de sus análisis de las visiones místicas de mujeres y hombres, Bynum concluye que en las asunciones que se hacen del cuerpo femenino y masculino y de la dualidad del alma y del cuerpo hay una gran fluidez y que la ideología no es totalmente estática, pues para el siglo XIII se concibe como una unidad psicosomática, y filósofos y científicos vieron los cuerpos del hombre y de la mujer como variaciones de una misma estructura fisiológica (1991: 182-83). Estudia la gran difusión del culto de las reliquias y señala que el culto al cuerpo no se veía sólo en los muertos porque los milagros somáticos hacían también reverenciar los cuerpos vivos. Constata que los trances, levitaciones, *stigmata*, la histeria o *globus hystericus* y la anorexia santa eran raramente masculinas y recuerda que sólo hay un ejemplo de *stigmata* masculina en toda la Edad Media, que es el caso de San Francisco de Asís, frente a docenas de mujeres. La lactancia milagrosa de las vírgenes era también una ocurrencia femenina, mientras que, curiosamente, el embarazo místico no siempre lo era. Otra experiencia corporal típica de las mujeres a la que se le daba una explicación religiosa era la enfermedad. Naturalmente, la enfermedad era en principio algo a evitar. Sin embargo, se hizo un tema importante en la espiritualidad de las mujeres, pues se consideró una vía de santidad y de redención para ellas. De ahí que, a diferencia de los hombres, la mayor parte de las santas padecieran y sufrieran enfermedades, y no buscaran la cura, sino el sufrimiento y la paciencia. La tendencia a somatizar sus experiencias la transmiten en sus escritos, en los que hablan de besar, gustar, adentrarse en las entrañas de Cristo o cubrirse con su sangre. Los hombres, por el contrario, hablan de la experiencia mística en general, pero cuando tienen este tipo de visiones somáticas se ven a sí mismos como figuras femeninas, como es el caso de Francisco de Asís o Bernardo de Clairvaux. En numerosas ocasiones también hablan de hombres santos como madres fecundas y de mujeres santas como viriles, en una inversión de imágenes menos frecuente en las mujeres, que se ven generalmente como débiles mujeres, si bien Dronke (1984) considera esta inversión irónica, pues se utiliza para subrayar su relación especial con Dios.

Bynum se pregunta por qué las experiencias de las mujeres y su descripción son distintas y encuentra varias causas. Argumenta que la educación diferente de las mujeres, que carecían de formación teológica formal y que escribían en lengua vulgar, influyó en el contenido de sus escritos y de sus experiencias. De hecho, se constata que las pocas mujeres que escribieron en latín tienen un estilo más distanciado, impersonal e influenciado por la liturgia que las que lo hacen en vulgar. El contexto social también afec-

ta a la piedad femenina. En la sociedad las mujeres debían dedicarse a cuidar los cuerpos de otros (niños, ancianos, enfermos, muertos) y trasvasaron sus actividades a sus experiencias religiosas. El que la sociedad asociara a las mujeres con el sacrificio y que se las considerara más dependientes de la fisiología también es un factor importante. El hecho de que se las relacionara con la lujuria, y que su cuerpo se viera como una tentación, explica que la defensa de la castidad de las mujeres fuera motivo aducido con frecuencia para su santidad. La vida de las mujeres parecía ser sólo completa cuando la muerte aseguraba su perpetua castidad y/o virginidad, de ahí que su resurrección milagrosa fuera infrecuente, ya que precisamente la muerte les aseguraba la permanencia de su virtud. Los hombres, por el contrario, obtuvieron con más frecuencia este milagro para que su prolongación en la tierra les permitiera hacer méritos para su salvación.

Por otra parte, si se asociaba a la mujer con el cuerpo y al hombre con la mente, también se asociaba el cuerpo con la Encarnación, es decir con el cuerpo de Dios. De ahí que el cuerpo de la mujer se relacionara con el de la humanidad de Cristo y se llegara a ver la carne de Cristo como femenina, porque por su materia provenía de su madre. Al contemplar a Cristo, se observaba que no sólo fue encarnado por una mujer, sino que hacía cosas atribuidas a las mujeres, como dar su sangre para dar nueva vida. En opinión de Bynum esto acercó a las mujeres a una experiencia somática religiosa, por serles más afín, mientras que para los hombres era algo más lejano que observaban a veces con sospecha de colusión con el diablo y otras con veneración. No es, pues, sorprendente, a su parecer, la relativa abundancia de religiosas que tuvieron experiencias místicas y el carácter somático de las mismas. Los clérigos las alentarón como confesores y consejeros, y algunos predicadores, como Jacques de Vitry, las utilizaron como argumento para combatir la herejía cátara, ya que el dualismo de los cátaros, que negaba que la carne fuera la creación de un Dios bueno, se confrontaba con la evidencia de la religiosidad del cuerpo, que se hacía uno con el crucificado en los signos de la pasión, en la hostias sangrantes, etc. Para las mujeres mismas la mística era una vía de autoridad que les permitía tomar la palabra, pues el creciente control clerical dejó a las mujeres con menos poder desde que la reforma gregoriana de fines del XI separara a los clérigos de los laicos de manera tajante.

En su último libro, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (1993), vuelve a señalar la importancia del cuerpo en la religión cristiana centrandó su análisis en las ideas sobre la resurrección, primero en la patrística y posteriormente a partir del siglo XII. Analiza las imágenes y argumentos con que se presenta y defiende la resurrección del cuerpo en la teología y en las prácticas sociales y religiosas con objeto de examinar las asunciones implícitas

tas, y las tensiones y conflictos que de ellas se derivan. Llega a la conclusión de que la preocupación por la continuidad material del cuerpo y de la estructura social jerárquica y genérica lleva a la incoherencia filosófica y a la ambigüedad teológica.

Los trabajos de Ronald Surtz sobre los escritos de monjas tienen puntos en común con los de Bynum. En su libro *The Guitar of God: Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz* (1990), Surtz estudia las cuestiones del género y del poder y concluye que la falta de educación formal y la lectura de textos no ortodoxos influyen en los contenidos y estilo de la obra de Juana de la Cruz. Recalca la importancia que la madre da en ellos a su experiencia como fuente de autoridad y analiza la función religiosa de su enfermedad, su relación con las visiones y su conexión con su imitación a Cristo, pues se representa como contagiada por Cristo mismo. En *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila* (1995) también se ocupa de la influencia de la educación de las mujeres, en general bastante inadecuada, de sus experiencias y del contenido y estilo de sus escritos. Considera que aunque las monjas tendrían una educación suficiente para desempeñar sus tareas y oficio, la mayor parte no sabría más latín que el mínimo necesario para cantarlos. Apunta que las monjas mismas eran conscientes de no poseer una educación equiparable a la de los hombres y que por ello autorizaban sus escritos en su conocimiento infuso, ya que no podían derivar su autoridad de los textos de los autores que les precedían ni de la jerarquía clerical. La idea de que el gran poder de Dios se manifiesta al revelar sus secretos a los humildes es casi un lugar común en sus escritos, y muestra que las monjas contrastan ese conocimiento, que valoran como superior, al adquirido por medio del estudio, propio de los escritores. A pesar de que Teresa de Cartagena es una de las pocas que se autoriza con citas bíblicas, también liga su condición de mujer débil a la falta de autoridad. De ahí que utilice igualmente su experiencia como autoridad y atribuya a la inspiración divina la fuente de su conocimiento. Esta representación de debilidad no está exenta en Teresa de cierta ironía, pues se presenta simultáneamente como mujer viril, gracias a la voluntad y poder divinos. Considera que la enfermedad de sordera que padece es un beneficio espiritual, vehículo de la manifestación del poder divino y parte intrínseca de su religiosidad.

Surtz concluye que las mujeres tenían que usar estrategias que autorizaran sus palabras y que en bastantes ocasiones circunvenían el espacio masculino de la escritura proclamando el origen divino de su inspiración. Sus confesores y consejeros fueron, no obstante, cruciales, pues las monjas obtuvieron el poder a través de las experiencias visionarias que ellos autoriza-

ban, ya que a menudo escribían a instancia de los confesores, que examinaban sus experiencias para confirmar su ortodoxia. El poder que algunas adquirieron no significa que ignoraran la posición social de superioridad que gozaban los hombres, pues aceptaban sus privilegios. Sin embargo, esto no fue óbice para considerarse capaces de unirse místicamente a Dios y de asociarse con El a través de la *imitatio Christi*. Aunque Surtz anota diferencias en los escritos de los hombres y de las mujeres, tanto en los contenidos como en el estilo y en las estrategias retóricas, alerta también del peligro de polarizar los géneros, pues señala que también hay hombres iletrados que aducen haber recibido la ciencia infusa de Dios. No cae en las asunciones de Bynum sobre la esencialización de las mujeres y es cuidadoso a la hora de situar a las mujeres en su contexto histórico y a sus obras en el contexto religioso que durante una buena parte del siglo xv facilitó el florecimiento en Castilla de las mujeres místicas. Sin duda, el Cardenal Cisneros las favoreció y los numerosos tratados espirituales que mandó publicar ejercieron una notable influencia en ellas, en sus experiencias y en sus escritos. El libro de la mística italiana Angela Foligno, la traducción de las cartas y oraciones de Caterina de Siena, así como su biografía y el libro en latín de Mechtild de Hackeborn influyeron en las místicas castellanas, como apunta Surtz. La autoridad de que se invisten ya se observa en el prólogo al libro de Foligno, donde se establece una dicotomía entre los dos tipos de conocimiento: el que proviene de los estudios formales, asociado a los hombres, y el adquirido mediante la ciencia infusa, asociado con las mujeres. La visionaria aduce que Dios para escarnecer a los hombres por sus pecados ha querido enseñar a una mujer para que les enseñe, idea que se repite con variantes en otros textos, como en el de Caterina de Siena, cuyo traductor alega que Dios ha querido compensar la debilidad femenina con la gracia de la profecía, pues quiere a veces dar conocimiento y poder a las mujeres para escarmiento del orgullo y arrogancia de los hombres, especialmente de los que se creen sabios.

Nos queda por delante una gran tarea de investigación en la representación del género y del cuerpo en la literatura medieval. El material a estudiar es abundante y también lo es cada día más la bibliografía. En mi opinión, los análisis que examinan la construcción del género y del cuerpo en la historia tienen un futuro alentador porque ofrecen un acercamiento crítico de gran interés que prometen lecturas interdisciplinares de los textos literarios que se insertan en la cultura de la que participan y en la sociedad de la que provienen, como se colige de los varios trabajos aquí brevemente reseñados, y de muchos otros que, desgraciadamente, no han tenido aquí cabida por falta de espacio.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, Prudence (1985): *The Concept of Woman, The Aristotelian Revolution, 750 B.C.-A.D.1250*, Eden Press, Montreal.
- ASPEGREEN, Kerstin (1990): *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*, Almqvist & Wiksell, Uppsala.
- ATKINSON, Clarissa W. (1991): *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & London.
- AZNAR Gil, Federico R. (1989): *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*, Universidad Pontificia, Caja Salamanca, Salamanca.
- BALDWIN, John W. (1994): *The Language of Sex. Five Voices from Northern France around 1200*, University of Chicago Press, Chicago.
- BEAL, Timothy K. y M. GUNN, David M. (eds.) (1997): *Reading Bibles, Writing Bodies. Identity and The Book*, Routledge, London.
- BELL, Robert E. (1991): *Women of Classical Mythology. A Biographical Dictionary*, Oxford University Press, New York.
- BELL, Rudolph M. (1985): *Holy Anorexia*, Chicago University Press, Chicago.
- BENNET Judith M. et al. (eds.) (1989): *Sisters and Workers in the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago.
- (1993): «Medievalism and Feminism», en *Studying Medieval Women*, pp. 7-29.
- BENSON, Pamela J. (1992): *The Invention of the Renaissance Woman*, Pennsylvania State University Press, Philadelphia.
- BENSTOCK, Shari (ed.) (1987): *Feminist Issues in Literary Scholarship*, Indiana University Press, Bloomington.
- BERTINI, Ferruccio (ed.) (1991): *La mujer medieval*, Alianza, Madrid.
- BIDDICK, Kathleen (1993) «Gender, Bodies, Borders: Technologies of the Visible», en *Studying Medieval Women*, pp. 87-116.
- BLOCH, Howard y FERGUSON, Frances (eds.) (1989): *Misogyny, Misandry, and Misanthropy* University of California Press, Berkeley.
- BLOCH, Howard (1991): *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, Chicago University Press, Chicago.
- Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. y coor. Vicenç Beltran, AHLM, Barcelona (se han editado hasta la fecha 10 vols.), 1987-1997.
- BORRESEN, K. Elisabeth (1993): *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions: Ancient Medieval, and Renaissance Foremothers*, Kluwer Academic, Dordrecht, Netherlands.
- BOSSE, R. B. (1984): «Female Sexual Behavior in the Late Middle Ages, Ideal and Actual», *Fifteenth Century Studies*, 10, pp. 15-37.

- BOSWELL, John (1990): *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Vintage Books, New York.
- BOUREAU, Alain (1995): *Le droit de cuissage. La fabrication d'un mythe, XIIIe-XXe siècles*, Albin Michel, Paris.
- BOYLAN, Michael (1984): «The Galenic and Hippocratic Challenge to Aristotle's Conception Theory», *Journal of the History of Biology*, 17, pp. 83-112.
- BROD, Harry (ed.) (1987): *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*, Beacon Press, Boston.
- BROOKE, Christopher N.L. (1989): *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford University Press, Oxford.
- BROWN, Catherine (1997): «The Archpriest's Magic Word: Discursive Asceticism in the *Arçipreste de Talavera*», *Revista de Estudios Hispánicos*, 31, pp. 377-401.
- (en prensa): «Queer Representation in the *Arçipreste de Talavera*, or the *maldezir de mugeres* is a Drag», en *Queer Iberia*, eds. Gregory Hutcheson y Josiah Blackmore, Duke University.
- BROWN, E. A. R. (1981) «Death and the Human Body in the Later Middle Ages, The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse», *Viator*, 12, pp. 221-270.
- BROWN, Peter, (1988): *The Body and Society, Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York.
- BROWNLEE, Marina S.; BROWNLEE, Kevin y NICHOLS, S. G. (eds.) (1991): *The New Medievalism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- BRUNDAGE, James A. (1987): *Law, Sex, and Society in Medieval Europe*, Chicago University Press, Chicago.
- (1990): «Sexual Equality in Medieval Canon Law», en *Medieval Women*, pp. 66-79.
- BULLOUGH, Vern L. y BRUNDAGE, James (eds.) (1982): *Sexual Practices in the Medieval Church*, eds. Vern L. Bullogh y James Brundage, Prometheus Books, Buffalo, N.Y.
- y BRUNDAGE, James A. (eds.) (1996): *Handbook of Medieval Sexuality*, Garland, New York .
- BULLOUGH, V. S. y B. BULLOUGH (1987): *Women and Prostitution, A Social History*, Prometheus, Buffalo, NY.
- ; B. Shelton, S. Slavin, (1988²): *The Subordinated Sex, A History of Attitudes Toward Women*, The University of Georgia Press, Athens & London.
- BUTLER, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- BYNUM, Caroline Walker (1982): *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley.

- (1986): «... And Woman His Humanity», en *Gender and Religion*, pp. 257-288.
- (1986): «Introduction: The Complexity of Symbols», en *Gender and Religion*, pp. 1-20.
- (1987): *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley.
- (1991): *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, New York.
- (1993): *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York.
- BYNUM, Caroline Walker; Harrell STEVEN y Paula RICHMAN, (eds.), (1986): *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston.
- CADDEN, Joan (1993): *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CAMERON, Averil (1989): «Virginity as Metaphor: Women and the Rhetoric of Early Christianity», en *History as Text: The Writing of Ancient History*, Duckworth, London, pp. 181-205.
- CAMPORESI, Piero (1988): *The Incorruptible Flesh. Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore*, trad. T. Croft-Murray y H. Elson, Cambridge University Press, Cambridge.
- CARLÉ, M. Carmen (1988): *La sociedad hispano medieval. Grupos periféricos, Las mujeres y los pobres*, Gedisa, Barcelona.
- COHEN, Jeremy (1989): «Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master it». *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Cornell, University Press, Ithaca.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, R., (1986): «Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajo-medieval», *Anuario de Estudios Medievales*, 16, pp. 571-618.
- CVITANOVIC, Dinko (ed.) (1973): *La idea del cuerpo en las letras españolas (siglo XIII al XVII)*, Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.
- DAICHMAN, Graciela. S. (1986): *Wayward Nuns in Medieval Literature*, Syracuse University Press, Syracuse, NY.
- DALARUM, Jacques (1985): «Eve, Marie ou Madelaine? La dignité du corps féminin dans la hagiographie médiévale», *Médiévales*, 8, *Le souci du corps*, pp. 6-32.
- DE MATTEIS, María Consiglia (1986): *Donna nel medioevo. Aspetti culturali e di vita quotidiana*, Patron, Bologna.
- DEAN-JONES, Lesley Ann (1994): *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Clarendon Press, Oxford.
- DERRASSE PARRA, P. (1988): *Mujer y matrimonio. Málaga en el tránsito a la modernidad*, Diputación Provincial, Málaga.

- DINZELBACHER, Peter y BAUER, Dieter (eds.) (1985): *Frauenmystik im Mittelalter*, Schwabenverlag, Ostfildern.
- DRONKE, Peter, (1984): *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (+203) to Marguerite (+1310)*, Cambridge Paperback Library, Cambridge, (trad. en Crítica, Barcelona).
- DUBY, Georges (1988): *Male moyen age. De l'amour et autres essais*, Flammarion, París.
- (ed.) (1991): *Amour et sexualité en l'Occident*, Le Seuil, París.
- y PERROT, Michelle (eds.), (1992): *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, 3 (dir. Arlette Farge y Natalie Zemon Davis), Taurus, Madrid.
- (1995): *Mujeres del siglo XII: Eloisa, Leonor, Iseo y algunas otras*, Andres Bello, Santiago de Chile.
- ECHÁNIZ SANZ, María (1992): *Las mujeres de la orden militar de Santiago en la Edad Media*, Junta de Castilla y León, Salamanca.
- ECHOLS, A. y WILLIAMS, M. (eds.) (1988): *Women in the Middle Ages. An Annotated Bibliography*, Leamington.
- EILBERG-SCHWARTZ, Howard (1991): «People of the Body, The Problem of the Body for the People of the Book», *Journal of the History of Sexuality*, 2, 1, pp. 1-24.
- ELLIOT, Dyan (1993): *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton University Press, Princeton.
- FEHER, Michel, NADDAFF, Ramona y TAZI, Nadia (eds.), (1989): *Fragments for a History of the Human Body*, 3 vols., Urzone Books, New York.
- FERGUSON, Margaret; QUILLIGAN, Aureen y VICKERS, Nancy J. (eds.) (1987): *Rewriting the Renaissance. The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*, Chicago University Press, Chicago.
- FINKE, Laurie (1992): *Feminist Theory. Women's Writing*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- FISHER, Sheila y HALLEY, Janet E. (eds.) (1989): *Seeking the Woman in Late Medieval and Renaissance Writings. Essays in Feminist Contextual Criticism*, University of Tennessee Press, Knoxville.
- FLANDRIN, Jean. L. (1983): *Un temps pour embrasser; aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*, Seuil, París.
- FOUCAULT, Michel (1982): «Le combat de la chasteté», *Communications*, 35, pp. 15-25.
- (1985): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid (*Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Gallimard, París 1976).
- (1987): *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, (*Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, París 1976, París).
- (1987): *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, Madrid (*Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi*, Gallimard, París 1984, París).

- FRANTZEN, ALLEN J. (ed.) (1991): *Speaking Two Languages. Traditional Disciplines and Contemporary Theory in Medieval Studies*, University of New York Press, New York.
- (1993): «When Women Aren't Enough», en *Studying Medieval Women*, pp. 143-169.
- GARCÍA HERRERO, M. Carmen (1987): *La mujer en Zaragoza en el s. xv. Un aspecto de la sociedad urbana bajo medieval aragonesa*, 4 vols. Tesis Doct., Univ. Zaragoza.
- (1990): *Las mujeres en Zaragoza en el siglo xv*, 2 vols., Zaragoza, Ayuntamiento.
- GARCÍA NIETO, M. Carmen (ed.) (1986): *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres*, París, Universidad Autónoma, Madrid.
- GAUDEMET, Jean, (1987): *Le mariage en Occident*, Cerf, Paris.
- GOLD PENNY, S. (1985): *The Lady and the Virgin. Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago University Press, Chicago.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Marta (1989): *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.
- GOODENOUGH, Ruth G. y SANDAY, Peggy R. (eds.) (1990): *Beyond the Second Sex, New Direction in the Anthropology of Gender*, Pennsylvania University Press, Philadelphia.
- GRAÑA CID, María del Mar (ed.) (1994): *Las sabias mujeres. Educación, saber y autoría (siglos III- XVII)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid.
- GRAVDAL, Kathryn (1991): *Ravishing Maidens: Writing Rape in Medieval French Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- GREEN, Monica H. (1989): «Women's Medical Practice and Health Care in Medieval Europe», *Signs*, 14, pp. 434-473.
- (1990): «Female Sexuality in the Medieval West», *Trends in History*, 4, pp. 127-158.
- GREENBERG, David, F. (1988): *The Construction of Homosexuality*, Chicago University Press, Chicago.
- GUREVICH, Aaron (1990): *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HALE, Rosemary D. (1990): «*Imitatio Mariae*, Motherhood Motifs in Devotional Memoirs», *Mystics Quarterly*, 16, pp. 193-203.
- HALPERIN, David M. (1989): «Is There a History of Sexuality?», *History and Theory*, 28, pp. 257-274.
- HERLIHY, David (1985): «Did Women Have a Renaissance? A Reconsideration», *Medievalia et Humanistica*, 13, pp. 1-22.
- (1985): *Medieval Households*, Cambridge, University Press, Harvard.
- Historia de la Familia*, 2 vols, eds. Burguière et al., Madrid, Alianza, 1988.

- Historia de las mujeres. La Edad Media*, 2 (dir. C Klapisch-Zuber y Reyna Pastor), Taurus, Madrid, 1992.
- HOWELL, Martha C. (1986): *Women, Production, and Patriarchy in Late Medieval Cities*, Chicago University Press, Chicago.
- IRIGARAY, Luce (1977): *Ce sexe qui n'en est pas un*, Éditions Minuit, Paris.
- (1984): *Éthique de la différence sexuelle*, Paris.
- JACQUART, Danielle y CLAUDE Thomasset (1989): *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Labor, Barcelona.
- JARDINE, Alice y PAUL SMITH, Julian (eds.) (1987): *Men in Feminism*, New York.
- JED, Stephany H. (1989): *Chaste Thinking. The Rape of Lucretia and the Birth of Humanism*, Indiana University Press, Bloomington.
- JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel (1994): *Sexo y bien común. Notas para la historia de la prostitución en España*, Ayuntamiento de Cuenca, Instituto «Juan de Valdés», Cuenca.
- KANTOROWICZ, Ernst (1957): *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton.
- KAY, Sarah y RUBIN, Miri (eds.) (1994): *Framing Medieval Bodies*, Manchester University Press, Manchester.
- KING, Margaret L. (1991): *Women of the Renaissance*, Chicago University Press, Chicago.
- KIRSHNER, Julius y WEMPLE, Susan (eds.) (1985): *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, Oxford.
- KLAPISCH-ZUBER, Christian (1987): *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, trad. Lydia Cochraine, Chicago University Press, Chicago.
- KNIBIEHLER, Yvonne y FOUQUET, Catherine (1983): *La femme et le médecins, Analyse Historique*, Hachette, Paris.
- KUEHN, Thomas (1991): *Law, Family and Women. Toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago University Press, Chicago.
- La condición de la mujer en la Edad Media* Universidad Complutense, Madrid, 1986.
- La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro, Foro Hispánico*, 5, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1993.
- LABARGE, Margery W. (1988): *La mujer en la Edad Media*, Nerea, Madrid.
- LACARRA, M. E. (1988): «Notes on Feminist Analysis of Medieval Spanish Literature and History», *La Corónica*, 17:1, pp. 14-22.
- LAQUEUR, Thomas W. (1989): «The Social Evil, the Solitary Vice and Pouring Tea», en *Fragments*, pp. 334-342.
- (1990): *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

- LAURENTIS, Teresa de (1987): *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington.
- LE GOFF, Jacques (1985): «Le corps et l'idéologie dans l'Occident médiéval», en *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, pp. 123-148.
- (1989): «Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages», en *Fragments*, III, pp. 12-27.
- LEES, Clare A. (ed.) (1994): *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*, Universidad de Minnesota, Minneapolis.
- LERNER, G. (1986): *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, Oxford.
- LEVINE, Carol y WATSON, Jeanie (eds.) (1987): *Ambiguous Realities, Women in the Middle Ages and the Renaissance*, Wayne State University Press, Detroit, Mi.
- Literatura y vida cotidiana*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986.
- LOMPERIS, Linda y STANBURY, Sarah (eds.) (1994): *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- (1994): «Feminist Theory and Medieval «Body Politics», en *Feminist Approaches*, pp. VII-XIV.
- (1994): «Unruly Bodies and Ruling Practices, Chaucer's *Physician's Tale* as Socially Symbolic Act», en *Feminist Approaches*, pp. 21-37.
- LÓPEZ BELTRÁN, M. Teresa (1985): *La prostitución en el reino de Granada en época de los Reyes Católicos. El caso de Málaga (1487-1516)*, Diputación Provincial, Biblioteca Popular Malagueña, Málaga.
- et al. (eds.) (1987): *Realidad histórica e invención literaria en torno a la mujer*, eds., Diputación Provincial, Málaga.
- LORAUX, Nicole (1989): «Therefore, Socrates is Immortal», en *Fragments*, II, pp. 12-45.
- MAIO, R. de (1988): *Mujer y Renacimiento*, Mondadori, Madrid.
- MATTER, E. Ann (1990): *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- MCCASH, June H. (ed.) (1996): *The Cultural Patronage of Medieval Women*, University of Georgia Press., Athens, GA.
- MCCRACKEN, Peggy (1994): «The Body Politic and the Queen's Adulterous Body in French Romance», en *Feminist Approaches*, pp. 38-64.
- METZ, René (1985): *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, Variorum Reprints, London.
- MILES, Margaret (1989): *R. Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Beacon Press, Boston.
- MIRRELL, Louise (ed.) (1992): *Upon my Husband's Death: Widows in the Literature & Histories of Medieval Europe*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

- MIRRER, Louise (1996): *Women, Jews, & Muslims in the Text of Reconquest Castille*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- MOI, Toril (1985): *Sexual-Textual Politics/ Feminist Literary Theory*, Methuen, London, (Hay una traducción en castellano).
- MOLINA MOLINA, A. Luis (1987): *La vida cotidiana en la Murcia bajomedieval*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia.
- MUIR, Edmund y RUGGIERO, Guido (eds.) (1990): *Sex and Gender in Historical Perspective*, The John's Hopkins University Press, Baltimore.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.) (1989): *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid.
- y Segura Graíño, Cristina (eds.) (1988): *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid.
- (1988): *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid.
- MUÑOZ, Ángela y GRAÑA, M. del Mar (eds.) (1991): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid.
- NEWMAN, Barbara (1987): *Sister of Wisdom, St. Hildegard's Theology of the Feminine*, University of California Press, Berkeley.
- (1995): *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Universtiy of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- NICHOLSON, Linda J. (1986): *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Columbia University Press, New York.
- NOLTE, Cordula (1995): «*Conversio*» und «*Christianitas*»: *Frauen in der Christianisierung vom 5. bis. Jahrhundert*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Hiersemann, Stuttgart.
- NOVICK, Peter (1988): *That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ORTNER, Sherry y WHITEHEAD, Harriet (eds.) (1981): *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- OTIS, Lydia (1985): *Prostitution in Medieval Society. The History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago Universtity Press, Chicago.
- PADEN, W. D. (ed.) (1989): *The Voice of the Troubairitz. Perspectives on the Women Troubadours*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- PAGELS, Elaine H. (1988): *Adam, Eve, and the Serpent*, Random House, New York.
- PALLARES MÉNDEZ, M. Carmen (1993): *A vida das mulleres na Galicia Medieval (1100-1500)*, Universidade, Santiago de Compostela.
- PARISSE, Michel (1983): *Les nonnes au Moyen Age*, Christine Bonneton, Le Puy.

- PARTNER, Nancy F. (ed.) (1993): *Studying Medieval Women*, The Medieval Academy of America, Cambridge, Mss.
- PATTERSON, Lee (1987): *Negotiating the Past: The Historical Understanding of Medieval Literature*, University of Wisconsin Press, Madison.
- PAYER, Pierre J. (1984): *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code, 550-1150*, University Press, Toronto.
- (1993): *The Bridling of Desire. Views of Sex in the Later Middle Ages*, University Press, Toronto.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M. Isabel (1983): *La mujer castellano-leonesa en la Alta Edad Media*, Fundación March, Madrid.
- PERRY, M. Elisabeth (1990): *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton University Press, Princeton.
- POUCHELLE, Marie-Christine (1983): *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age, Savoir et imaginaire du corps chez Henry de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Flammarion, Paris.
- RAMOS-LISSON, Domingo (coord.) (1989): *Masculinidad y feminidad en la patristica*, Universidad de Navarra, Pamplona.
- REDONDO, Agustín (dir.) (1985): *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Sorbonne, Paris.
- RILEY, Denise (1988): «*Am I That Name?*»: *Feminism and the Category of Women in History*, MacMillan, New York.
- RIVERA GARRETAS, Milagros (1990): *Textos y espacios de mujeres (Europa siglos IV-XV)*, Icaria, Barcelona.
- ROJO ALBORECA, Paloma (1987): *La mujer extremeña en la Baja Edad Media: amor y muerte*, Diputación, Cáceres.
- ROSE, M. B. (ed.) (1986): *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*, Syracuse Univ. Press, Syracuse.
- ROSENTHAL, Joel T. (ed.) (1990): *Medieval Women and their Sources of Medieval History*, The University of Georgia Press, Athens and London.
- ROSSIAUD, Jacques (1986): *La prostitución en el medievo*, Ariel, Barcelona.
- ROUCHE, M. y HEUCLIN, Jean (eds.) (1990): *La femme au moyen-âge*, Paris, Touzout.
- RUGGIERO, Guido (1985): *The Boundaries of Eros. Sex, Crime, and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford University Press, Oxford.
- (1993): *Bridling of Passions: Tales of Magic Marriage, and Power at the End of the Renaissance*, Oxford University Press, Oxford.
- SALISBURY, Joyce (ed.) (1991): *Sex in the Middle Ages. A Book of Essays*, Garland, New York.
- (1991): *Medieval Sexuality. A Research Guide*, Garland, New York.
- SANDAY, Peggy Reeves (1986): *Divine Hunger, Cannibalism as a Cultural System*, Cambridge University Press, Cambridge.

- SCOTT, Joan W. (1986): «Gender, A Useful Category of Historical Analysis», *American Historical Review*, 91, pp. 1053-1075.
- (1988): *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, York.
- SCHIEBINGER, Londa (1989): *The Mind Has No Sex. Women in the Origins of Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge, MS & London.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.) (1992): *La voz del silencio, I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid.
- (1992): *Los espacios femeninos en el Madrid medieval*, Comunidad, Madrid.
- SMITH, Paul Julian (1988): *Writing in the Margin. Spanish Literature of the Golden Age*, Clarendon Press, Oxford.
- (1989): *The Body Hispanic. Gender and Sexuality in Spanish American Literature*, Clarendon Press, Oxford.
- (1992): *Representing the Other. «Race», Text, and Gender in Spanish and Spanish American Narrative*, Clarendon Press, Oxford.
- SOLOMON, Michael (1997): *The Literature of Misogyny in Medieval Spain. «The Arcipreste de Talavera» and the «Spill»*, Cambridge University Press, Cambridge.
- STEINBERG, Leo (1983): *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, Pantheon, New York.
- SULEIMAN RUBIN, Susan (ed.) (1986): *The Female Body in Western Culture. Contemporary Perspectives*, Harvard University Press, Cambridge, Mss.
- SURTZ, Ronald E. (1990): *The Guitar of God: Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- (1995): *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- TOMÉ, María José y BARRANQUERO TEXEIRA, Encarnación (eds.) (1994): *Estudios sobre la mujer. Marginación y desigualdad*, Atenea, Universidad de Málaga, Málaga.
- VAUCHEZ, A. (1987): «La femme entre le mariage et les nocces spirituales» y «La parole inspirée», en su *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Paris, caps. 4 y 5, pp. 189-287.
- WACK, M. Frances (1990): *Love Sickness in the Middle Ages. The «Viaticum» and its Commentaries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- WARNER, Marina (1985.): *Monuments and Maidens: The Allegory of the Female Form*, Atheneum, New York.